JAHRESVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. h. c. em. Arnold Agenendt, D-48143 Münster – Sp. 3–16
Prof. Dr. Hans Hubert Anton, D-54329 Konz-Könen – Sp. 283–286.
Prof. Dr. Edmund Arens, CH-6604Luzern – Sp. 77–79, 222–224, 415–416.
Thomas Arlinghaus, D-48151 Münster – Sp. 256–257KR, 347–348KR, 524KR, 524–525KR, 525–526KR.
Prof. Dr. Claus Arnold, D-60629 Frankfurt a. M. – Sp. 19–20.
Prof. Dr. Klaus Arntz, D-86135 Augsburg – Sp. 81–82, 171KR
Prof. Dr. Knut Backhaus, D-80539 München – Sp. 38–40.
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, D-85072 Eichstätt – Sp. 233–235.
Prof. Dr. Hans-Jürgen Becker, D-10963 Berlin – Sp. 432KR
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling – Sp. 23–25, 25–26, 27, 40–41, 48–49, 49–50, 62–63, 82, 86, 136–137, 140–141, 141–142, 165–166, 215, 221–222, 369–371, 431KR, 471–473, 477–478, 478–479.
Dr. Robert Jan Berg, D-48565 Steinfurt – Sp. 69–73, 74–77, 149–152, 519–522.
Dr. Matthias Blum, D-14195 Berlin – Sp. 473–475
Dr. Stefan Böntert, D-99097 Erfurt – Sp. 319–322, 403–404, 430–432.
Prof. Dr. P. Georg Braulik, A-1010 Wien – Sp. 142–144.
Prof. Dr. Thomas Bremer, D-48149 Münster – Sp. 257.
Dr. Klaus Buchenau, D-13353 Berlin – Sp. 399–401.
Dr. Arndt Bünker, D-48149 Münster – Sp. 87KR.
Johannes Bulitta, D-48165 Münster – Sp. 170KR, 256KR, 346KR, 523KR, 525KR, 526KR.
Prof. Dr. Dominik Burkard, D-97070 Würzburg – Sp. 15–17.
Christoph Buysch, D-48143 Münster – Sp. 204–206.
Dr. Roland Deines, D-71083 Herrenberg – Sp. 381–383.
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, D-93040 Regensburg – Sp. 216–220.
Prof. Dr. Heinrich Döring, D-82441 Ohlstadt – Sp. 383–385.
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund – Sp. 28–29, 203–204, 206–207, 300–301.
Prof. Dr. Martin Ebner, D-48143 Münster – Sp. 34, 169–170KR, 170KR.
Prof. Dr. Christoph Elsas, D-35037 Marburg – Sp. 244–246, 246–250.
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, CH-7000 Chur – Sp. 319.
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, D-94032 Passau – Sp. 54–57.
Dr. Hartmut Fritz, D-72622 Nürtingen – Sp. 273–284.
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, D-48143 Münster – Sp. 17–18, 20–22, 393–395, 397–398, 494–495, 495–496.
Prof. Dr. Dr. Wolfgang Frühwald, D-86199 Augsburg – Sp. 187–196.
Dr. Peter Gemeinhardt, D-07737 Jena – Sp. 227–229.
PD Dr. Stephan Goertz, D-48143 Münster – Sp. 408–411.
Prof. Dr. Gisbert Greshake, D-79100 Freiburg – Sp. 516, 524KR.
Prof. Dr. Christian Grethlein, D-48143 Münster – Sp. 235–237.
Dr. Andreas Grote, D-97070 Würzburg – Sp. 492–494.
Prof. Dr. Hans-Martin Gutmann, D-20255 Hamburg 197–201.
Prof. Dr. Gerd Häfner, D-80539 München – Sp. 482–484.
Dr. Rainer Hagencord, D-48151 Münster – Sp. 83–85, 428–429.
Dr. Michael Hardt, D-33098 Paderborn – Sp. 420–422.
Dr. Hans Hermann Henrix, D-52074 Aachen – Sp. , 416–418, 480–482.
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, D-96045 Bamberg – Sp. 237–239.
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, D-48149 Münster – Sp. 86–87, 171KR.
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, A-5020 Salzburg – Sp. 66–69, 443–460.
Ulrich T. G. Hoppe, D-48145 Münster – Sp. 65–66, 239–242, 503–504, 522–523KR.
Birgit Hosselmann, D-99084 Erfurt – Sp. 57–59.
Prof. Dr. William J. Hoye, D-48149 Münster – Sp. 73–74, 166–167, 172KR.
Björn Igelbrink, D-49545 Tecklenburg-Leeden – Sp. 82–83, 254–255KR, 348KR, 434KR, 512KR.
Dr. Birgit Jeggle-Merz, D-79085 Freiburg – Sp. 507–510.
Dr. Burkard Jürgens, D-49016 Osnabrück – Sp. 209–210.
Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Kaiser, D-35037 Marburg – Sp. 29–30, 124–127.
Prof. Dr. Rainer Kampling, D-14195 Berlin – Sp. 338.
Dr. Tobias Kläden, D-48149 Münster – Sp. 243–244.
PD Dr. Dr. Wassilios Klein, D-53117 Bonn – Sp. 163–164.
Julia Koll, D-35037 Marburg – Sp. 371–373.
P. Prof. em. Dr. Rainer Koltermann, D-60599 Frankfurt a. M. – Sp. 167–169.
Prof. Dr. Ulrich Köpf, D-72076 Tübingen – Sp. 123–124.
Norbert Köster, D-48143 Münster – Sp. 312–313.
Christoph Kösters, D-53111 Bonn – Sp. 391–393.
Prof. Dr. Beate Kowalski, Limerick / Irland – Sp. 36–38.
Prof. Dr. Josef Kreiml, A-3100 St. Pölten – Sp. 518–519.
Boris Krause, D-48153 Münster – Sp. 170KR.
Dr. Markus Krienke, D-80539 München – Sp. 157–160.
Prof. Dr. Ludolf Kuchenbuch, D-10585 Berlin – Sp. 496–498.
Dr. Heike Künzel, D-48143 Münster – Sp. 325–327.
Dr. Michael Labahn, D-06099 Halle / Saale – Sp. 377–379.
Prof. Dr. Georg Langenhorst, D-90478 Nürnberg – Sp. 286–287, 344–345.
Markus Lau, D-48143 Münster – Sp. 87KR, 170–171KR, 254KR, 255KR, 346–347KR, 347KR, 348KR, 348KR.
PD Dr. Martin Laube, D-48143 Münster – Sp. 308–310.
Prof. Dr. Stephan Leimgruber, D-80539 München – Sp. 512–514.
Prof. Dr. Martin Leiner, D-07737 Jena – Sp. 250–251.
Dr. Clemens Leonhard, D-48143 Münster – Sp. 401–403.
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, D-45117 Essen – Sp. 171–172.
Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten – Sp. 353–370.
Dr. Gudrun Lohkemper, D-48149 Münster – Sp. 407–408.
PD Dr. Alexander Loichinger, D-82515 Wolfratshausen – Sp. 107–124, 338–342.
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster – Sp. 323–325.
Prof. Dr. Ulrich Lüke, D-52064 Aachen – Sp. 251–253, 342–344.
Dr. Peter Lüning, D-33106 Paderborn – Sp. 254KR, 255–256KR, 257KR, 523KR, 526–527KR.
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig – Sp. 53–54, 294–295, 504–507, 501–503.
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, D-53111 Bonn – Sp. 490–491.
Dr. Andreas Merkt, D-93053 Regensburg – Sp. 224–225, 226–227.
Prof. Dr. Christoph G. Müller, D-33098 Paderborn – Sp. 379–381.
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, CH-6000 Luzern – Sp. 50.
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, D-45289 Essen – Sp. 251–253.
Prof. Dr. Tobias Nicklas, NL-6500 HD Nijmegen – Sp. 32–34, 207–209, 375–377.
Prof. Dr. Markus Öhler, A-1090 Wien – Sp. 479–480.
Dr. Wolfgang Oswald, D-72076 Tübingen – Sp. 373–375.
Dr. Simone Paganini, A-1010 Wien – Sp. 295–297.
Martin Petzolt, D-97070 Würzburg – Sp. 61–52.
Dr. Oliver Reis, D-50169 Kerpen – Sp. 327–330.
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster – Sp. 57, 145–146, 146, 146–147, 507, 510–511.
Stefanie Rieger-Goertz, D-55116 Mainz – Sp. 515–516.
Prof. Dr. H.-J. Röhrig, D-35037 Marburg – Sp. 487–490.
Prof. Dr. Hartmut Rosenau, D-24118 Kiel – Sp. 459–472.
Prof. Dr. Thomas Ruster, D-53332 Dortmund – Sp. 63–65, 201–203, – Sp. 484–487.
Prof. Dr. Ruth Scoralick, CH-6003 Luzern – Sp. 476–477.
Prof. em. Dr. Richard Schaeffler, D-81479 München-Solln – Sp. 160–163.
Karl Schiewerling, D-48301 Nottuln – Sp. 404–407.
Prof. Dr. Thomas Schmeller, D-60620 Frankfurt – Sp. 133–135.
Bernward Schmidt, D-48143 Münster – Sp. 395–397, 499–501.
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, D-64625 Bensheim – Sp. 256KR, 527KR.
Alexander Scholz, D-48143 Münster – Sp. 433KR.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, D-48143 Münster – Sp. 41–43, 130–132, 132–133.
Prof. Dr. Michael Schulz, D-53113 Bonn – Sp. 287–293.
Prof. Dr. Dr. Werner Schüssler, D-54296 Trier – Sp. 79–81.
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, D-94032 Passau – Sp. 30–32.
Prof. Dr. Roman Siebenrock, A-6020 Innsbruck – Sp. 334–336.
Prof. Dr. Thomas Söding, D-48161 Münster – Sp. 422–424.
Dr. Christian Spiess, D-48149 Münster – Sp. 411–415, 521–522KR, 524KR.
Prof. Dr. Georg Steins, D-49074 Osnabrück – Sp. 297–300.
Dr. Klaus von Stosch, D-50931 Köln – Sp. 89–108, 147–149, 336–338.
P. Prof. Dr. Matthias Skeb, I-00153 Rom – Sp. 53.
Prof. Dr. Jörg Splett, D-63039 Offenbach – Sp. 293–294.
Dr. Thomas Steinherr, D-80331 München – Sp. 432KR.
Prof. Dr. Magnus Striet, D-79085 Freiburg – Sp. 255KR.
Dr. Martin Stuflesser, D-48143 Münster – Sp. 322–323.
Prof. Dr. Michael Theobald, D-72076 Tübingen – Sp. 210–212.
Dr. Christian Uhrig, D-48153 Münster – Sp. 345KR, 346KR, 346KR, 347KR, 431KR, 431– 432KR, 523–524KR, 525 KR, 527KR.
Prof. Dr. Jörg Ulrich, D-06099 Halle / Saale. – Sp. 225–226.
Dr. Klaus Unterburger, D-48143 Münster – Sp. 317–319, 386–388, 388–391.
Prof. Dr. Hans-Jörg Urban, D-33098 Paderborn – Sp. 179–188.
PD Dr. Joachim Valentin, D-79104 Freiburg – Sp. 517.
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster – Sp. 18, 135–136, 220, 257KR, 265–274, 419–420.
Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, D-40489 Düsseldorf – Sp. 310–312.
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, D-86161 Augsburg – Sp. 229–233.
Sebastian Wendel, D-48163 Münster – Sp. 527KR.
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80799 München – Sp. 43–48, 59–60, 152–155, 155–157, 301–306, 306–308, 418–419, 418–419, 424–426, 426. 426–428, 433–434KR.

Prof. Dr. Jürgen Werbick, D-48143 Münster – Sp. 137–140, 178.
Prof. Dr. Oda Wischmeyer, D-91054 Münster – Sp. 212–215.
Dr. Thomas Witulski, D-48143 Münster – Sp. 34–36.
Prof. Dr. Hubert Wolf, D-48143 Münster – Sp. 18–19.
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, D-80572 Eichstätt – Sp. 128–130.
Prof. Dr. Udo Zelinka, D-44780 Bochum – Sp. 330–334.
Dr. Peter Zimmerling, D-68165 Mannheim – Sp. 50–52.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Agenendt, Arnold: Liudger – Münsters erster Bischof – Sp. 3–16.
Fritz, Hartmut: Otto Dibelius: Vertrauen in der Kirche – von der Staatskirche zur Volkskirche – Sp. 273–284.
Frühwald, Wolfgang: Sternenhimmel und Göttertrauer oder Der Glaube Friedrich Schillers – Sp. 187–196.
Hoff, Gregor Maria: Jean-Paul Sartre (1905–1980) als philosophische Drehscheibe der theologischen Moderne. Eine Adresse zum hundertsten Geburtstag – Sp. 443–460.
Lochbrunner, Manfred: Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars – Sp. 353–370.
Loichinger, Alexander: Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) – Sp. 107–124.
Stosch, Klaus von: Gottes Handeln denken – Sp. 89–108.
Urban, Hans-Jörg: Philipp Jakob Spener. Zum dreihundersten Todestag – Sp. 179–188.
Rosenau, Hartmut: Soren Kierkegaard – das Ärgernis der Christenheit – Sp. 459–572.
Wagner, Harald: Clemens August von Galen: Seine Spiritualität, sein theologischer Horizont – Sp. 265–274.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

A Century of Theological and Religious Studies in Britain, hg. v. Ernest Nicholson – Sp. 526–527.
Akenda, Jean C. Kapumba: Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation. Zur Problematik des ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung – Sp. 521–522.
Altarraum als Gemeinderaum. [...] hg. v. Monika Leisch-Kiesel / Chrsitoph Freilinger /Jürgen Rath – Sp. 146.
Angenendt, Arnold: Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Flammer / Daniel Meyer, – Sp. 283–286.
Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034), hg. v. Günther Christian Hansen – Sp. 225–226.
Arbeitsbuch Feministische Theologie [...] hg. v. Ireme Leicht / Claudia Rakel / Stefanie Rieger-Goertz – Sp. 237–239.
Athanasius von Alexandrien: Epistula ad Afros. Einleitung, Kommentar und Übersetzung von Anette von Stockhausen – Sp. 140–141.
Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung, hg. v. Irmtraud Fischer / Ursula Rapp / Johannes Schiller – Sp. 476–477.
Auf der Suche nach Gott hg. v. Gaby von Thun – Sp. 257.
Aus, Roger David: The Stilling of the Storm – Sp. 34.
Bähnk, Wiebke: Von der Notwendigkeit des Leides – Sp. 345.
Bärsch, Jürgen: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche – Sp. 319–322.
Barbiero, Gianni: Studien zu alttestamentlichen Texten – Sp. 295–297.
Barbour, Ian G.: Wissenschaft und Glaube – Sp. 253–254.
Bauke-Rüegg, Jan: Theologische Poetik und literarische Theologie? – Sp. 286–287.
Beck, Heinrich: Dimensionen der Wirklichkeit – Sp. 516.
Berger, Klaus: Jesus – Sp. 130–132.
Berger, Klaus: Wer bestimmt unser Leben? – Sp. 89–108.
Berger, Klaus: Paulus – Sp. 254.
Bernhardt, Reinholdt: Was heißt „Handeln Gottes? – Sp. 89–108.
Bever, Hans-Ulrich / Dröpper, Wolfgang / Brumann, Uta: Auf den Spuren unseres Glaubens – Sp. 254–255.
Binninger, Christoph: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht" Berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen – Sp. 50.
Biolo, Salvino: L'Autocoscienza in S. Agostino – Sp. 52–53.
Bitzel, Alexander: Anfechtung und Trost bei Sigismund Scherertz – Sp. 50–52.
Bovon, Francois: Studies in Early Christianity – Sp. 170
Brändle, Rudolf: Johannes Chrysostomus – Sp. 346.
Brandes, Holger: Der männliche Habitus – Sp. 515–516.
Brechenmacher, Thomas: Das Ende der doppelten Schutzherrschaft – Sp. 386–388.
Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden – Sp. 388–391.
Bucher, Anton: Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe – Sp. 82–83.
Budde, Achim: Die Ägyptische Basilios-Anaphora – Sp. 401–403.
Bühler, Pia Theresia: Die Tugenden. Werte zum Leben – Sp. 82.
Brocke, Christoph vom: Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus – Sp. 34–36.
Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen [...] hg. v. Reinhard Mehring – Sp. 74–77.
Chaos and complexity. Schientific perspectives on divine action, hg. v. Russell, Robert J. / Murphy, Nancey / Peacocke, Arthur R. – Sp. 89–108.
Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch [...] hg. v. Marianne Heimbach-Steins – Sp. 411–415.
Christologie nach Auschwitz [...] hg. v. Jürgen Manemann / Johann B. Metz – Sp. 433–434.
Cislaghi, Gabriele: Per una ecclesiologia pneumatologica – Sp. 215.
Conybeare, Catherine: Paulinus Noster – Sp. 53.
Damberg, Wilhelm / Muschioal, Gisela: Das Bistum Münster – Sp. 312–313.
Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion, hg. v. Ulrich Lüke / Jürgen Schnakenberg / Georg Souvignier – Sp. 83–85.
Das Christentum an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. [...] hg. v. Albrecht Grözinger / Ekkehard W. Stegemann, – Sp. 471–473.
Das Kreuz Jesu. Gewalt-Opfer-Sühne, hg. v. Rudolf Weth – Sp. 478–479.
Dem Konzil voraus. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum, hg. v. Klemens Richter / Thomas Sternberg – Sp. 57–59.
Den Himmel offen halten. Priester sein heute. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, hg. v. George Augustin / Johannes Kreidler – Sp. 522–523.
Der europäische Islam: Eine reale Perspektive? Hg. v. der katholischen Akademie in Berlin durch Christian W. Troll SJ – Sp. 246–250.
Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Hans Hermann Henrix – Sp. 145–146.
Die Confessiones des Augustinus von Hippo [...], hg. v. Norbert Fischer / Cornelius Mayer – Sp. 255.
Die Spruchquelle Q [...] hg. v. Paul Hoffmann / Christoph Heil – Sp. 170–171.
Die Strass zu Sankt Jakob. [...], hg. v. Klaus Herbers / Robert Plötz – Sp. 346.
Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin Fassnacht / Andreas Leinhäupl-Wilke / Stefan Lücking, – Sp. 473–475.
Diefenbach, Manfred: Der Konflikt Jesu mit den „Juden" – Sp. 255.
Disselkamp, Gabriele: „Christiani Senatus Lumina" – Sp. 346.
Dodel, Franz: Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum – Sp. 523–524.
Doell, Thomas: Zrurück zu den Wurzeln – Sp. 431.
Dohmen, Christoph: Exodus 19–40 – Sp. 373–375.
Dom im Licht – Licht im Dom [...] hg. v. Rgensburger Domstiftung – Sp. 146–147.
Domsgen, Michael: Familie und Religion – Sp. 404–407.
Dormeyer, Detlev / Galindo, Florencio: Die Apostelgeschichte – Sp. 379–381.
Drewermann, Eugen: Wenn die Sterne Götter wären – Sp. 342–344.
Ebertz, Michael N.: Die Zivilisierung Gottes, – Sp. 484–487.
Eckstein, Hans-Joachim: Der aus Glauben Gerechte wird leben – Sp. 132–133.
Edmund Schlink: Schriften zu Ökumene und Bekenntnis, hg. v. K. Engelhardt / G. Gassmann / r. Herrfahrdt u. a. – Sp. 59–60.
Eisele, Wilfried: Ein unerschütterliches Reich – Sp. 38–40.
Ekklesiologie und Kirchenverfassung. [...] hg. v. Gunter Wenz in Zusammenarbeit mit Peter Neuner und Theodor Nikolaou – Sp. 221–222-
Elsas, Christoph: Religionsgeschichte Europas – Sp. 15–17.
Engelbert OSB, Pius: Saeculum – Sp. 503–504.
Engling, Clemens: Unbequem und ungewöhnlich. Anna Katharina Emmerick – Sp. 338–342.
Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. v. Friedemann Voigt – Sp. 501–503.
Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, hg. v. Matthias Petzoldt – Sp. 222–224.
Erhelle meine Nacht! Die 100 schönsten Gebete der Menschheit hg. u. erläutert v. Bernhard Lang – Sp. 347–348.
Facettenreiche Anthropologie [...] hg. v. Stefan Orth / Peter Reifenberg – Sp. 415–416.
Faure, Patrick: Pentecôte et Parousie Ac 1,6–3,26 – Sp. 206–207.
Flint, Thomas P.: Divine providence – Sp. 89–108.
Forde, Gerhard O.: A more radical Gospel [...] hg. v. Mark C. Mattes / Steven D. Paulson – Sp. 255–256.
Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs hg. v. Christoph Niemand – Sp. 479–480.
Franz, Ansgar: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament – Sp. 142–144.
Frings, Bernhard / Sieve, Peter: Zwangsarbeiter im Bistum Münster – Sp. 391–393.
Fritz Stolz: Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Daria Pezzoli-Olgiati, Katharina Frank-Spörri u. a. – Sp. 77–79.
Fürst, Alfons: Hieronymus. Ascese und Wissenschaft in der Spätantike – Sp. 492–494.
Ganoczy, Alexandre: La Trinité créatrice. Synergie en théologie – Sp. 524.
Gantz, Ulrike: Greogr von Nyssa: Oratio consolatria in Pulcheriam – Sp. 431.

George, Larry Darnell: Reading the Tapestry – Sp. 256.
Gewalt. Filmananlysen für den Religionsunterricht, hg. v. Inge Kirsner / Michael Wermke – Sp. 512.
Geyer, Hans-Georg: Andenken. Theologische Aufsätze, hg. v. Hans Theodor Goebel / Dietrich Korsch / Hartmut Ruddies / Jürgen Seim – Sp. 197–201.
Goldenstein, Johannes: Das Gebet der Gottesknechte – Sp. 128–130.
Golding, Joshua L.: Rationality and religious theism – Sp. 147–149.
Görrig, Detlef: Die Wurzel trägt – Sp. 480–482.
Gosebrink, Hildegard: Maria in der Theologie Hildegards von Bingen – Sp. 165–166.
Gott und der Urknall. [...] hg. v. Eberhard Schockenhoff / Max G. Huber – Sp. 167–169.
Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter – Sp. 63–65.
Greschat, Martin: Protestantismus in Europa. Geschichte – Gegenwart – Zukunft – Sp. 419–420.
Grieser, Heike: Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.-7. Jh.) – Sp. 431–432.
Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, hg. v. Ulrike Bechmann / Monka Fander – Sp. 87.
Halme, Lasse: The Polarity of Dynamics and Form. – Sp. 250–251.
Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, hg. v. Johann Figl – Sp. 244–246.
Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie, hg. v. J. Außermair – Sp. 418–419.
Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik hg. v. Wolfgang Erich Müller – Sp. 416–418.
Hartmann, Mareike: Höllen-Szenarien. Eine Analyse des Höllenverständnisses verschiedener Epochen anhand von Höllendarstellungen – Sp. 524–525.
Hasenfratz, Hans-Peter: Die antike Welt und das Christentum – Sp. 494–495.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Philosophie der Geschichte [...] hg. v. Klaus Vieweg – Sp. 432.
Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus, hg. v. Harald Seubert – Sp. 69–73.
Heilige: Die lebendigen Bilder Gottes, hg. v. Markus Pohlmeyer-Jöckel – Sp. 171–172.
Heil in Christentum und Islam. [...] hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber – Sp. 512–514.
Heimbach-Steins, Marianne: Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche – Sp. 81–82.
Heinz, Werner: Der Aufstieg des Christentums. Geschichte und Archäologie einer Weltreligion – Sp. 525.
Hemminger, Hansjörg: Grundwissen Religionspsychologie – Sp. 243–244.
Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Wahrheit – Freiheit – Geschichte – Sp. 149–152.
Hiltbrunner, Otto: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum – Sp. 495–496.
Hintzen, Georg: Das Christentum. Eine Einführung nicht nur für Christen – Sp. 369–373.
Hirschberg, Peter: Jesus von Nazareth. Eine historische Spurensuche – Sp. 40–41.
Historiographie und Theologie [...] hg. v. Wolfram Kinzig / Volker Leppin / Günther Wartenberg, – Sp. 393–395.
Hoff, Gregor Maria: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch- katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche – Sp. 491–492.
Hoffmann, Andreas: Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago – Sp. 226–227.
Hollenweger, Walter J.: Das Kirchenjahr inszenieren – Sp. 322–323.
Hübner, Hans: Wer ist der biblische Gott? – Sp. 201–203.
Interculturality, Gender and Education. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt – Sp. 524.
Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, komm. v. Harm Klueting – Sp. 313–317.
Irlenborn, Bernd: „Veritas semper maior" – Sp. 152–155.
Jansen, Ludger: Tun und Können – Sp. 73–74.
Johannes Paul II: Versöhnung zwischen den Welten – Sp. 170.
Joist, Alexander: Auf der Suche nach dem Sinn des Todes – Sp. 344–345.
Joosten, Christoph: Das Christkönigsfest – Sp. 507–510.
Jung, Franz: ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament – Sp. 346–347.
Kaczynski, Reiner: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie – Sp. 510–511.
Kampert, Otmar: Das Sterben der Heiligen – Sp. 347.
Kasper, Walter Kardinal: Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche – Sp. 301–306.
Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd. 6, hg. v. Heribert Smolinsky / Peter Walter – Sp. 257.
Khoury, Adel Theodor: Der Islam und die westliche Welt – Sp. 246–250.
Kim, Sung-Wook: Adolf von Harnack – Sp. 294–295.
Kirchenwechsel. Ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven, hg. v. Athanasios Basdekis / Klaus Peter Voß – Sp. 523.
Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Die Fragen der Toten – Sp. 256.
Klausnitzer, Wolfgang: Der Primat des Bischofs von Rom – Sp. 43–48.
Kneer, Markus: Die dunkle Spur im Denken – Sp. 65–66.
Koch, Guntram: Frühchristliche Sarkophage – Sp. 525.
Kocher, Richard: Herausgeforderter Vorsehungsglaube – Sp. 89–108.
Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive – Sp. 207–209.
Konradt, Matthias: Gericht und Gemeinde – Sp. 347.
Kremendahl, Dieter: Die Botschaft der Form – Sp. 209–210.
Kreutzer, Karsten: Transzendentales versus hermeneutisches Denken – Sp. 334–336.
Kreuzestheologie im Neuen Testament hg. v. Adreas Dettwiler / Jean Zumstein – Sp. 377–379.
Kruck, Günter: Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage – Sp. 216–220.
Kühn, Ulrich: Zum evangelisch-katholischen Dialog – Sp. 220.
Kulik, Nils: Das Gute und das Böse in der phantastischen Kinder- und Jugendliteratur – Sp. 433.
Kutschera, Rudolf: Das Heil kommt von den Juden (Joh 4,22) – Sp. 210–212.
Lachner, Raimund / Spiegel, Egon: Qualitätsmanagement in der Theologie – Sp. 327–330.
Lang, Bernhard: Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute – Sp. 525–526.
Lang, Uwe Michael: Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie einer christlichen Gebetsrichtung – Sp. 526.
Leidenschaft für Gott und sein Volk [...] hg. v. Peter Klasvogt – Sp. 239–242.
Leppin, Volker: Wilhelm von Ockham – Sp. 499–501.
Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, hg. v. Silvia Käppeli – Sp. 338.
Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 3 (N-Z), hg. v. Axel Frhr. v. Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / P. Reinhold Sebott SJ unter Mitarbeit v. Michael Ganster und Heribert Hallermann – Sp. 323–325.
Lexikon der christlichen Ethik, hg. v. Gerfried W. Hunold / Jochen Sautermeister – Sp. 54–57.
Lexikon des Kirchenrechts, hg. v. Stephan Haering und Heribert Schmitz – Sp. 323–325.
Literatur ohne Moral. Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch – Sp. 526.
Lienemann-Perrin, Christine: Mission und interreligiöser Dialog – Sp. 87.
Lockmann, Ute: Dialog zweier Freiheiten – Sp. 89–108.
Loichinger, Alexander: Frage nach Gott – Sp. 49–50.
Loretz, Oswald: Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter – Sp. 204–206.
Lutterbach, Hubertus: Bonifatius. Mit Axt und Evangelium – Sp. 395–397.
Lutterbach, Hubertus: Sexualität im Mittelalter – Sp. 496–498.
Lützeler, Paul Michael: Kulturbruch und Glaubenskrise – Sp. 171.
Markschies, Christoph: Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? So. 17–18.
Méhu, Didier: Gratia Dei. Das Leben im Mittelater – Sp. 18.
Meier, Frank: Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes – Sp. 155–157.
Menn-Hilger, Christoph: Die 10 Gebote heute. – Sp. 348.
Mennen, Claudia: Bibliodrama – Religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte – Sp. 407–408.
Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet, hg. v. Mechthild Herberhold / Caspar Söling – Sp. 428–429.
Merkt, Andreas: Das Fegefeuer – Sp. 397–398.
Mieth, Dietmar: Was wollen wir können? – Sp. 171.
Müller, Achim: Proverbien 1–9. Der Weisheit neue Kleider – Sp. 30–32.
Müller, Juliane: Wiedergeburt und Heiligung – Sp. 306–308.
Müller, Klaus: An den Grenzen des Wissens – Sp. 517.
Münch, Christian: Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium – Sp. 482–484.
Mutschler, Bernhard: Irenäus als johanneischer Theologe – Sp. 227–229.
Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik hg. v. Klaus Müller – Sp. 518–519.
Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, hg. v. Norbert Fischer / Markwart Herzog – Sp. 507.
Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien [...] hg. v. Martin Thurner – Sp. 157–160.
Nikolakopoulos, Konstantin: Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments – Sp. 61–62.
Nwigwe, Boniface Enyeribe: Temporal logic, omniscience, human freedom – Sp. 89–108.
Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Burchreligion, hg. v. Andreas Holzem – Sp. 23–25.
Ohler, Annemarie: dtv-Atlas Bibel – Sp. 28–29.

Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart, hg. v. Klaus Dethloff / Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal / Friedrich Wolfram – Sp. 523.
Osterkorn, Martin: „Deinem Wink, HERR, gehorchen die Elemente" – Sp. 89–108.
Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich [...], hg. v. Martin Ebner / Bernhard Heininger – Sp. 36–38.
Pasquale, Gianluigi: Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente – Sp. 477–479.
Paul Tillich: Berliner Vorlesungen II (1920–1924), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm – Sp. 79–81.
Peacocke, Arthur: Paths from science towards God – Sp. 89–108.
Petersen, Erik: Ausgewählte Schriften, Bd. 3 – Sp. 422–424.
Petersen, Walter: Zur Eigenart des Matthäus – Sp. 381–383.
Pinnock, Charles u. a.: The openness of God – Sp. 89–108.
Pfarrer in der DDR. Gespräche über Kirche und Politik, hg. v. Hans-Martin Krusche – Sp. 53.
Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, 5 Bde., Vorwort v. Patriarch Bartholomaios – Sp. 163–164
Pìòero, Antonio / Peláez, Jesús: The Study of the New Testament – Sp. 348.
Plümacher, Eckhard: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, hg. v. Ralph Brucker / Jens Schröter – Sp. 300–301.
Polkinghorne, John: Theologie und Naturwissenschaften. – Sp. 89–108.
Pollack, Detlef: Säkularierung – ein moderner Mythos – Sp. 504–507.
Popkes, Wiard: Der Brief des Jakobus – Sp. 212–215.
Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag hg. v. George Augustin / Alfons Knoll u. a. – Sp. 403–404.
Prophetie in Israel – Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne"..., hg. v. Irmtraud Fischer / Konrad Schmid / Hugh G. M. Williamson – Sp. 124–127.
Radlbeck-Ossmann, Regina: Vom Papstamt zum Petrusdienst – Sp. 420–422.
Ratzinger, Kardinal Josef: Unterwegs zu Jesus Christus – Sp. 48–49.
Reinmuth, Titus: Der Bericht Nehemias – Sp. 297–300.
Reissner, Ilma: Georgien. Goldenes Vlies und Weinrebenkranz – Sp. 257.
Religion in Geschichte und Gegenwart [...] (Bde 3 + 4) – Sp. 287–293.
Religion – Leben, Lernen, Lehren. Ansichten zur „‚Religion' bei ReligionslehrerInnen", hg. v. Bernhard Dressler / Andreas Feige / Albrecht Schöll – Sp. 524.
Religion und Nation. Die Situation der Kirche in der Ukraine hg. v. Thomas Bremer – Sp. 399–401.
Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft? Hg. v. Gert Pickel / Michael Krüggeler – Sp. 408–411.
Rethinking Ecumenism: Strategies for the 21st Century, hg. v. Freek L. Bakker – Sp. 254.
Riedl, Gerda: Der Unterschied. Was Christen ausmacht – Sp. 27.
Riegger, Manfred: Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen – Sp. 434.
Roller, Paul-Gerhard: Das Wesen des Christentums als mediale Wirklichkeit – Sp. 430–432.
Roth, Michael: Gott im Widerspruch? – Sp. 383–385.
Sakralraum im Umbruch [...] hg. v. Conrand Lienhardt – Sp. 57.
Salmann, Elmar, OSB: Zwischenzeit – Sp. 166–167.
Samerski, Stefan: „Wie im Himmel, so auf Erden"? – Sp. 18–19.
Sanders, John: The God who risks – Sp. 89–108.
Saunders, Nocholas: Divine action and modern science – Sp. 89–108.
Schäfer, Ruth: Paulus bis zum Apostelkonzil – Sp. 41–43.
Schärtl, Thomas: Wahrheit und Gewissheit – Sp. 66–69.
Schelhas, Johannes: Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937) – Sp. 487–490.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hg. v. Rolf Schäfer – Sp. 424–426.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 15 – Sp. 426.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 16 – Sp. 426–428.
Schlosser, Marianne: Bonaventura begegnen – Sp. 123–124.
Schnelle, Udo: Paulus. Leben und Denken – Sp. 133–135.
Schneider, Ulrich: Theologie als christliche Philosophie – Sp. 348.
Scholl, Norbert: Die Bibel verstehen – Sp. 203–204.
Scholz, Ruth Maria: Die Diskussion um die Euthanasie – Sp. 330–334.
Schütte, Heinz: Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung – Sp. 62–63.
Schwaiger, Georg / Heim, Manfred: Kleines Lexikon der Päpste – Sp. 527.
Sedmak, Clemens: Erkennen und Verstehen – Sp. 336–338.
Selderhuis, Hermann J.: Calvinus Praeceptor Ecclesiae – Sp. 319.
Sitzmann, Manfred / Weber, Christian: Übersichten zur Kirchengeschichte – Sp. 19–20.
Spiegel, Egon: „Lehramt Theologie – das Studium kannste vergessen" – Sp. 327–330.
Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: Monatsbilder. Von der Antike bis zur Romantik – Sp. 86–87.
Stuflesser, Martin / Winter, Stephan: Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? – Sp. 233–235.
Stuflesser, Martin: Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe – Sp. 235–237.
Swinburne, Richard: Providence and the problem of evil – Sp. 89–108.
The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. [...] hg. v. Stuart Weeks / Simon Gathercole / Loren Stuckenbrock – Sp. 32–34.
The God who acts. Philosophical and theological explorations, hg. v. Tracy, Thomas F. – Sp. 106.
The Jerusalem Talmud, Third Order: Naim [...] hg. v. Heinrich W. Guggenheimer – Sp. 432.
Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektive, hg. v. Adrian Loretan – Sp. 25–26.
Theissen, Gerd: Jesus als historische Gestalt – Sp. 169–170.
Theologen der christlichen Antike Eine Einführung, hg. v. Wilhelm Geerlings – Sp. 224–225.
Thiede, Carsten Peter: Die Messias-Sucher – Sp. 348.
Thomas von Aquin: Summa contra gentiles, 1.-4. Buch [...] hg. v. Karl Albert / Karl Allgaier u. a. – Sp. 172.
Tilliette, Xavier: Schelling. Biographie – Sp. 519–522.
Tomberg, Markus: Glaubensgewissheit als Freiheitsgeschehen – Sp. 490–491.
Trelenberg, Jörg: Das Prinzip „Einheit" beim frühen Augustinus – Sp. 317–319.
Tromp, Johannes: The Life of Adam and Eve in Greek – Sp. 375–377.
Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement, ed. by M. Hakan Yavuz / John L. Esposito – Sp. 246–250.
Uhrig, Christian: „Und das Wort ist Fleisch geworden" – Sp. 141–142.
Unvergessen – Gedenktage 2005, hg. v. Martin Pfeiffer – Sp. 256–257.
Vechtel, Klaus: Trinität und Zukunft – Sp. 308–310.
Vetö, Miklos: De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand. Bde I u. II – Sp. 160–163.
Veyne, Paul: Die römische Gesellschaft – Sp. 527.
Vorgrimler, Herbert: Karl Rahner – Sp. 135–136.
Wandinger, Nikolaus: Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen – Sp. 136–137.
Ward, Keith: Divine action – Sp. 89–108.
„Was ist der Mensch?" Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag hg. v. Michael Graf / Frank Mathwig / Matthias Zeindler – Sp. 293–294.
Weimar, Ludwig: Christsein angesichts der vielen Religionen – Sp. 310–312.
Weinrich, Harald: Knappe Zeit – Sp. 86.
Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads [...], hg. v. David J. A. Clines / Hermann Lichtenberger / Hans-Peter Müller – Sp. 29–30.
Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster [...] hg. v. Felix Senn – Sp. 137–140.
Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne – Sp. 170.
Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision? Hg. v. Hans J. Höhn – Sp. 251–253.
Wilken, Robert Louis: Der Geist des frühen Christentums – Sp. 20–22.
Witsch, Norbert: Synodalität auf Ebene der Diözese – Sp. 325–327.
Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. 1. Teilband – Sp. 527.
Wörterbuch der Feministischen Theologie hg. v. Elisabeth Gössmann / Helga Kuhlmann u. a. – Sp. 371–373.
Wolf, Hubert / Burkard, Dominik / Muhlack, Ulrich: Rankes „Päpste" auf dem Index – Sp. 229–233.
Zeilinger, Franz: Zwischen Himmel und Erde – Sp. 381–383.

IV. Beiträge

Spiess, Christian: Religion als Brennstoff und Terror als Gottesdienst. Die 4. Internationale Theologische Studienwoche in Münster – Sp. 21–24.
Werbick, Jürgen: Zum Tode Paul Ricurs – Sp. 178.

V. Theologische Literatur

Sp. 172–175, 257–263, 349–351, 433–439.

VI. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen: – Sp. III–XIV. (ThRv 1/2005)
Habilitationen: – Sp. XIII –XVI. (ThRv 1/2005)

VII. Jahresverzeichnis

100. Jahrgang / 2004: VI–XIV (ThRv 2/2005)

2. MAI 2005

THEOLOGISCHE REVUE

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

101
2005

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

Nummer 1 | **2005** | **101. Jahrgang**

Liudger – Münsters erster Bischof (Arnold Angenendt) . . . . . Sp. 3

Elsas, Christoph: Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart (Dominik Burkard) . . . . . Sp. 15
Markschies, Christoph: Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie (Alfons Fürst) . . . Sp. 17
Méhu, Didier: Gratia Dei. Das Leben im Mittelalter (Harald Wagner) . . . . . Sp. 18
Samerski, Stefan: „Wie im Himmel, so auf Erden"? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870 (Hubert Wolf) . . Sp. 18
Sitzmann, Manfred / Weber, Christian: Übersichten zur Kirchengeschichte (Claus Arnold) . . . . . Sp. 19
Wilken, Robert Louis: Der Geist des frühen Christentums (Alfons Fürst) . . . . . Sp. 20

Religion als Brennstoff und Terror als Gottesdienst. Die 4. Internationale Theologische Studienwoche in Münster (Christian Spieß) . . . . . Sp. 21

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 23
Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hg. v. Andreas Holzem (Wolfgang Beinert)
Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven, hg. v. Adrian Loretan (Wolfgang Beinert)
Riedl, Gerda: Der Unterschied. Was Christen ausmacht (Wolfgang Beinert)

Bibelwissenschaften . . . . . Sp. 28
Ohler, Annemarie: dtv-Atlas Bibel (Detlev Dormeyer)

Exegese AT . . . . . Sp. 29
Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anläßlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg 18–21. Oktober 2001, hg. v. David J. A. Clines / Hermann Lichtenberger / Hans-Peter Müller (Otto Kaiser)
Müller, Achim: Proverbien 1–9. Der Weisheit neue Kleider (Ludger Schwienhorst-Schönberger)
The book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac, hg. v. Stuart Weeks / Simon Gathercole / Loren Stuckenbrock (Tobias Nicklas)

Exegese NT . . . . . Sp. 34
Aus, Roger David: The Stilling of the Storm. Studies in Early Palestinian Judaic Traditions (Martin Ebner)
vom Brocke, Christoph: Thessaloniki Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt (Thomas Witulski)
Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich. Festschrift für Karlheinz Müller zu seiner Emeritierung, hg. v. Martin Ebner /Bernhard Heininger (Beate Kowalski)
Eisele, Wilfried: Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief (Knut Backhaus)
Hirschberg, Peter: Jesus von Nazareth. Eine historische Spurensuche (Wolfgang Beinert)
Schäfer, Ruth: Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie (Stefan Schreiber)

Dogmatik . . . . . Sp. 43
Klausnitzer, Wolfgang: Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft (Gunther Wenz)
Ratzinger, Kardinal Josef: Unterwegs zu Jesus Christus (Wolfgang Beinert)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 49
Loichinger, Alexander: Frage nach Gott (Wolfgang Beinert)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 50
Binninger, Christoph: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht" Berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen (Wolfgang W. Müller)
Bitzel, Alexander: Anfechtung und Trost bei Sigismund Scherertz. Ein lutherischer Theologe im Dreißigjährigen Krieg (Peter Zimmerling)
Biolo, Salvino: L'Autoscienzia in S. Agostino (Josef Lössl)
Conybeare, Catherine: Paulinus Noster. Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola (Matthias Skeb)
Pfarrer in der DDR. Gespräche über Kirche und Politik, hg. v. Hans-Martin Krusche (Kurt Meier)

Moraltheologie . . . . . Sp. 54
Lexikon der christlichen Ethik, hg. v. Gerfried W. Hunold / Jochen Sautermeister (Peter Fonk)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 57
Sakralraum im Umbruch. Kirchenbau der Katholischen Kirche in Oberösterreich seit 1948, hg. v. Conrad Lienhardt (Klemens Richter)
Dem Konzil voraus. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum, hg. v. Klemens Richter / Thomas Sternberg (Birgit Hosselmann)

Ökumene . . . . . Sp. 59
Schlink, Edmund: Schriften zu Ökumene und Bekenntnis, hg. v. K. Engelhardt / G. Gassmann / R. Herrfahrt / M. Plathow / U. Schnell / P. Zimmerling Bd. 1: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Nach dem Konzil (Gunther Wenz)
Nikolakopoulos, Konstantin: Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode. Exegetische und theologische Deutung neutestamentlicher Stellen unter Berücksichtigung des orthodoxen Kultes (Martin Petzolt)
Schütte, Heinz: Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung (Wolfgang Beinert)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . . Sp. 63
Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur (Thomas Ruster)
Kneer, Markus: Die dunkle Spur im Denken. Rationalität und Antijudaismus (Ulrich T. G. Hoppe)
Schärtl, Thomas: Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens (Gregor Maria Hoff)
Heideggers Zwiegespräch mit dem deutsche Idealismus, hg. v. Harald Seubert (Robert Jan Berg)
Jansen, Ludger: Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der „Metaphysik" (William J. Hoye)
Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, hg. v. Reinhard Mehring (Robert Jan Berg)
Stolz, Fritz: Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Daria Pezzoli-Olgiati / Anna-Katharina Höpfinger / Margaret Jaques / Annette Schellenberg (Edmund Arens)
Tillich, Paul: Berliner Vorlesungen II (1920–1924), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Sozialethik . . . . . Sp. 81
Heimbach-Steins, Marianne: Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen (Klaus Arntz)

Spiritualität . . . . . Sp. 82
Bühler, Pia Theresia: Die Tugenden. Werte zum Leben (Wolfgang Beinert)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 82
Bucher, Anton: Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe (Björn Igelbrink)

Theologie / Naturwissenschaft . . . . . Sp. 83
Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion, hg. v. Ulrich Lüke / Jürgen Schnakenberg / Georg Souvignier (Rainer Hagencord)

Theologie / Grenzfragen . . . . . Sp. 86
Weinrich, Harald: Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens (Wolfgang Beinert)

Theologie / Kunst . . . . . Sp. 86
Strohmeier-Wiederanders, Gerlinde: Monatsbilder. Von der Antike bis zur Romantik (Reinhard Hoeps)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 87

216142
BS: theol A 010
Bd. 128.4°
Beil.
ZD

Liebe Leserinnen und Leser der *Theologischen Revue!*

Mit Dankbarkeit und Freude nehmen wir wahr, daß die *Theologische Revue*, die „Hauszeitschrift" der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster (nunmehr über einhundert Jahre alt), weltweit Beachtung findet, gerade in Kombination von kritischer Begleitung der theologischen Neuerscheinungen, aber auch in der Vorlage theologischer Leit- und Grundartikel, die das gesamte Spektrum zeitgenössischer Theologie kommentieren.

Bisweilen erscheint es angemessen, daß wir uns dem größeren Raum zuwenden, in dem wir leben und arbeiten. Am 30. März 805 wurde Liudger zum ersten Bischof von Münster geweiht, das Bistum Münster blickt also im Jahr 2005 auf 1200 Jahre seines Bestehens zurück. Abgesehen davon, daß viele Mitglieder der Fakultät an den verschiedenen Jubiläumsveranstaltungen aktiv teilnehmen, möchten wir auch hier in der *Theologischen Revue* dieses Jubiläum würdigen und in verschiedenen Beiträgen zeigen, daß die Geschichte des Bistums wegweisend ist für die Fortentwicklung des Christentums in Europa. Insofern scheint uns dieses Heft von Bedeutung zu sein weit über die Geschichte des Bistums Münster hinaus.

Vivat, crescat, floreat!

Prof. Dr. Harald Wagner
– Schriftleitung –

Liudger – Münsters erster Bischof

Von Arnold Angenendt

I

Gemälde des 19. Jh.s, welche Missionare darstellen, präsentieren immer dieselbe Idylle: die ehrfurchtgebietende heilige Gestalt, angetan mit den geistlichen Insignien und mit hochgerecktem Kreuz, solcherweise predigend unseren Vorfahren; die Frauen in Andacht lauschend und ergriffen schon aufschauend, die Männer noch zur Seite stehend und debattierend. Aber das Ergebnis ist abzusehen: Sie alle werden die alten Götterbilder verbrennen, werden demütig ihre Häupter beugen und das Taufwasser über sich ergießen lassen. Denn unsere Vorfahren waren wie natürliche Gotteskinder; ihr gesunder Sinn sagte ihnen sofort, die neue Religion sei die wahre und bringe ihnen das wirkliche Heil; eigentlich hatten sie diese Predigt längst schon erwartet. Unterstellen wir nicht, solche Darstellung hätten sich nur frömmelnde Gemüter ausgemalt. Sie galten als wissenschaftlich vollauf legitimiert, wurden in Kirchen gepredigt und in Hörsälen doziert, bei freilich konfessioneller oder nationaler Akzentuierung. Die katholische Deutung sah die Kirche immer schon als Beschützerin des einfach-frommen Volkes und in Fürsorge für dessen Frömmigkeit, weswegen gerade das unverdorbene Volk ihr zuströmte. Die protestantische Deutung stellte es nationaler dar: Das Evangelium sei dem Gemüt der Deutschen artverwandt und habe deswegen in der deutschen Reformation seinen bestmöglichen Durchbruch erreicht. Liberal-nationale Kreise deuteten indes auch gegenchristlich: Die christliche Predigt habe die deutsche Wesensart verformt und verfremdet, was nun wieder zu beheben sei. Nicht Karl der Große und die Christenmissionare verdienten darum ein Andenken, sondern einzig der hartnäckigste Gegenspieler, der Verteidiger reinen Germanentums Widukind. Noch im heutigen Westfalen und Niedersachsen findet sich in nahezu jeder Stadt eine Wittekindstraße, nie aber eine solche für Liudger. Unser Heiliger begegnet allenfalls bei katholischen Kirchen der Zwischenkriegszeit, als Namen wie Liudger, Wilfried, Winfried oder Willibald die Vereinbarkeit von Christentum und Deutschtum ausweisen sollten. Von all diesen Forschungsperspektiven, die wohlgemerkt einmal die leitenden waren, ist nichts mehr geblieben. Kurzab kann es heute über die ‚Nationalität' der Sachsen heißen: „Als Germanen betrachteten sie sich kaum, als Deutsche sicher nicht"[1]. Neuerarbeitete Ansätze erweisen sich als breiter und reicher, ermöglichen ein deutlich profilierteres Bild von Zeit, Umwelt und Personen. Das ist im folgenden darzustellen: die Welt Liudgers.

II

Vor 1200 Jahren, aller Wahrscheinlichkeit nach am 30. März 805, wurde Liudger Bischof von Münster[2]. Sein Leben fällt in die Zeit Karls des Großen. Dessen Reich wuchs damals nach außen wie nach innen: der Ausgriff nach Italien wie die Eroberung des Sachsenlandes, zugleich die innere ‚Bildungserneuerung' mit der Aachener ‚Hofakademie'. Mitten in diesem Prozeß, der – wie wir im nachhinein sehen – die Grundlage Europas schuf, stand der Friesen- und Westfalenmissionar Liudger, nicht als Mann der ersten Generation und der ersten Stunde. Da wären Willibrord († 739), Bonifatius († 754) und Alkuin († 804) zu nennen. Diese waren allesamt Angelsachsen. Neben ihnen wirkten im Kaiserreich aber auch noch Iren, Italiker und Spanier. Denn auch das kennzeichnete das Karlsreich: seine Internationalität. Liudger stand im Bann dieser Ausländergeneration. Sein eigener Großvater hatte sich bereits für den Religionswechsel entschieden und den angelsächsischen Friesenmissionar Willibrord unterstützt. In der angelsächsisch geprägten Missionsschule von Utrecht wuchs Liudger heran. Bonifatius, den er als Greis mit schneeweißem Haar in Erinnerung behielt, ist ihm zur Leitfigur geworden. Am Ort von dessen Martyrium in Dokkum, also im Kerngebiet seiner Friesen, sollte er für Jahre wirken. Die Nachbarschaft zu den Sachsen, die Karl zu unterwerfen begonnen hatte, brachte Krieg, gebot sogar Flucht. Liudger pilgerte währenddessen nach Rom und Monte Cassino. Zuletzt ernannte ihn Karl zum Missionar in Westfalen und zum Bischof von Münster. Liudgers Wirken scheint konsequent: die Erfahrung der Christianisierung, sowohl seines Volkes wie seiner Familie wie noch seiner eigenen Person, machte ihn zum Missionar, zuerst bei den Friesen und nachher dann bei den Westfalen.

Aber der Missionar machte nicht den ganzen Liudger aus. Schon dem Kind soll Lesen und Schreiben größtes Vergnügen gewesen sein. Als einziger auf dem Kontinent ging er nach England zu Alkuin, dem damals bedeutendsten Gelehrten, den bald Karl der Große an seinen Hof holte und ihm somit Wirksamkeit auf höchster Ebene verschaffte. Mit seinem Lehrer blieb Liudger auch als Missionar in Verbindung, ließ sich von ihm für die Dokkumer Kirche Weihe-Verse schreiben und gab, ganz wie er es bei seinem Lehrer erlebt hatte, selber Schulstunden in Utrecht. Für sein Leben liebte Liudger die Bücher, saß im Skriptorium und leistete Schreibdienst, wurde auch zum Autor mit den ‚Lebenserinnerungen' an seinen Utrechter Lehrer Gregor.

Missionar und Bücherfreund zu sein, mag schon als Spagat erscheinen. Aber Liudger gründete obendrein ein Kloster in Werden. Die moderne Deutung ist rasch bei der Hand: eine Missionsstation im sicheren Hinterland, südlich der Grenze auf fränkischem Boden und nicht im immer noch gefährlichen Sachsenland. Dabei hat Liudger selbst nie das Mönchsgewand getragen, war trotz des Besuchs in Monte Cassino kein Benediktiner, wie auch keiner aus seiner Umgebung. Heute wissen wir, daß Werden zuerst der ‚Memoria' diente, sowohl der Sühne für Sünden wie der Ruhe der Toten. Der familiale Bezug verrät es: Das Kloster wurde zum Ort der ‚Liudgeriden', der geistlichen Nachfahren des Stifters. Als solcher lebte er aus einem Bewußtsein, „das mit der Christianisierung der Familie einsetzt, auf einem Sendungsauftrag beruht, in der gemeinsamen, kontinuierlichen Ausübung des Amtes und der Herrschaft, des bischöflichen Amtes und der Eigenklosterherrschaft kulminiert und in einer gemeinsamen Grablege seinen letzten sichtbaren Ausdruck findet"[3]. Spätestens hier sehen wir uns einer Welt konfrontiert, die der Erklä-

[1] Walter Pohl, Franken und Sachsen: Die Bedeutung ethnischer Prozesse im 7. und 8. Jh., in: Christoph Stiegemann / Matthias Wemhoff (Hg.), 799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit, Bd 3: Beiträge, Mainz 1999, 233–236, 234.

[2] Alois Schröer, Das Datum der Bischofsweihe Liudgers von Münster, in: Ders., Die Kirche von Münster im Wandel der Zeit. Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster, Münster 1994, 57–74.

[3] Karl Schmid, Die ›Liudgeriden‹. Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie, in: Karl Schmid, Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem sechzigsten Geburtstag, Sigmaringen 1983, 305–335, 319f.

rung bedarf. Das Kloster bildete bei Liudger den ‚privaten' Anteil, stand neben seiner ‚öffentlichen' Tätigkeit in Mission und Bischofsamt. Doch existierte auch an seinem Sitz in Mimigernaford ein Kloster, ein ‚ehrbares' sogar (*honestum monasterium*), das später den Namenswechsel zu Münster bewirken sollte; es dürfte ein ‚Kathedralkloster' gewesen sein, dazu bestimmt, einen ‚asketisch' und ‚rein' lebenden Klerus zu haben. Das alles zeugt von einer Vorstellungswelt, die uns nicht mehr ohne weiteres zugänglich ist, aber für Liudger leitend war.

Um Liudgers Wirken und Wollen voll zu verstehen, muß man sich in eine ferne Welt begeben, sowohl sozial- wie religionsgeschichtlich. Nördlich und östlich des Rheins stand kaum ein Steinhaus und fand sich erst recht kein Buch. Hier lebte eine ‚orale' Gesellschaft, verpflichtet den ‚sagenhaften' Traditionen und den kriegerischen Göttern. Das Christentum verkündigen hieß hier: eine an Tradition gebundene Lebenswelt zerstören und eine neuartige aufbauen, sowohl zivilisatorisch wie kulturell wie auch religiös. Der neuverkündigte Christenglaube wollte identisch mit dem altchristlichen sein, hatte aber längst schon Wandlungen an sich selbst erfahren und stand nun vor herausfordernden Anpassungen. So verlangte das ‚Altsächsische Taufgelöbnis' die Absage an Wodan, Donar und Saxnot, verbot zugleich die heidnischen Opfer, die auch solche von Menschen hatten sein können. Im Gegenzug verstärkten sich im Christentum die Opfervorstellungen, begann doch hier die Praxis der vielen Meß-Opfer. Liudger war selbst in diesem fundamentalen Umbruch groß geworden, hat die ältere Welt tagtäglich noch vor Augen gehabt. Um sich davon zu lösen, zumal von den Bindungen an Clan und Stamm, hat er offenbar ein Gelübde abgelegt, immer unter Fremden zu leben. Zugleich blieb er, wie die ihm in Münster auf dem Bischofsstuhl und in Werden auf dem Abtssitz nachfolgenden ‚Liudgeriden' ausweisen, der eigenen Familie zutiefst verhaftet. So haben wir in Liudger den Typ eines karolingischen Kirchenmannes: selber aus einer noch zu verchristlichenden Welt herkommend und zugleich aktiv an dieser Christianisierung mitarbeitend. Was einem einzelnen hierfür an Anstrengung abverlangt wurde, dafür steht Liudger.

III

Die Grundlage aller Liudger-Forschung bilden drei Lebensbeschreibungen. Kritisch ediert und kommentiert hat sie 1881 der damals gerade habilitierte und dann mit 31 Jahren verstorbene Wilhelm Diekamp († 1885)[4]. Die von ihm vorgenommene historische Einordnung braucht bis heute kaum korrigiert zu werden. Die erste Vita verfaßte 840/49 Liudgers Enkel, der Münstersche Bischof und Werdener Abt Altfried († 849), der nach eigener Aussage Liudger nicht mehr gesehen hatte[5], darum kaum vor 800 geboren sein dürfte; er schrieb für seine Werdener „Brüder und Mönche", aber weniger über die Gründung des dortigen Klosters und noch weniger über die Münsterische Bischofszeit, vielmehr über die friesische Vorgeschichte Liudgers. Es folgten zwei Viten aus Werden um und nach der Mitte des 9. Jh.s, beide mit verstärkter monastischer Perspektive[6]. Erhöhter Wertschätzung erfreut sich jetzt auch Liudgers eigene literarische Tätigkeit: die Erinnerungen an seinen Lehrer Gregor. Zuvor oft ob ihrer chronologischen Fehler und ihres Predigttons übergangen, wurde inzwischen Liudger „als Zeitkritiker" entdeckt[7], auch als Maler einer „liebevollen Miniatur" seines Lehrers Gregor, „die zu den schönsten der frühmittelalterlichen Hagiographie zählt"[8]; Walter Berschin betont „das anekdotische, persönliche Detail", obendrein die „Utrechter Sicht" des Bonifatius als des Märtyrers[9].

In der Erforschung der angelsächsischen Missionare, die auf den Kontinent kamen und teilweise Liudgers Ziehväter wurden, hat der Bonner Mediävist Wilhelm Levison († 1947) die Fundamente geschaffen. Für die ‚Monumenta', die große Quellen-Edition zur mittelalterlichen Geschichte, edierte er die Viten des Friesenmissionars Willibrord, des nordhumbrischen Bischofs Wilfried von York wie auch des ‚Deutschen-Apostels' Bonifatius, legte dazu noch Einzelstudien vor. Indes mußte Levison, weil Jude, seine Bonner Alma Mater 1938 verlassen und fand Zuflucht im nordenglischen Durham[10]. Mitten im Krieg lud ihn die Universität Oxford zu Gastvorlesungen ein, die 1946 als Buch unter dem Titel ‚England and the Continent in the Eighth Century' erschienen. Der erste Satz ist bereits Programm: Zweimal habe England einen tiefen und bleibenden Einfluß auf den Kontinent ausgeübt, in der Moderne mit seiner konstitutionellen Demokratie und dem Parlament, ein Jahrtausend früher mit seinen Missionaren, nämlich den „English missionaries and scholars, such as Willibrord, Boniface and Alcuin", auch noch mit deren Zögling Liudger, „who carried on Willibrord's tradition in more than one respect"[11]. Schüler Levisons, zumal sich katholisch verstehende, setzen diese Forschungen fort. An erster Stelle ist Theodor Schieffer (1910–1999)[12] zu nennen, der zum Bonifatius-Jubiläum 1954 sein ‚Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas' vorlegte, ein Klassiker bis heute: Abschied von der deutschen Nationalgeschichte und statt dessen Grundlegung Europas[13]. Ein anderer Schüler, der später auf Levisons Bonner Lehrstuhl berufene Eugen Ewig, wurde erster Kenner der Merowinger-Geschichte, schrieb über Verchristlichung des Königsgedankens, erforschte wesentliche Aspekte des ‚irofränkischen Mönchtums', zumal dessen ‚Exemtion'[14]. Eingebettet waren all diese Arbeiten in die damals bereitwillig von der deutschen Geschichtswissenschaft aufgenommene ‚Abendland-Forschung', wie sie 1956 in der großen Ausstellung ‚Werdendes Abendland' in Villa Hügel/Essen breite Resonanz fand und mit drei ansehnlichen Bänden neue Ergebnisse präsentierte, bei gebührender Berücksichtigung auch von Liudgers benachbartem Werden[15]. Geradezu auftrumpfend zeigte sich diese Abendland-Forschung in der Karls-Ausstellung von 1965 in Aachen, mit dem Ergebnis gleich fünf großformatiger Bände, vor allem auch einer umfassenden Aufarbeitung der ‚karolingischen Erneuerung'[16]. Dann aber bekam die Rede vom ‚christlichen Abendland' einen politisch bedingten Beigeschmack, und so sind Frühmittelalter-Spezialisten heute in Deutschland nicht eben zahlreich.

Neu sind die Einsichten in den Missionsprozeß. Der Gießener Mediävist Hans-Dietrich Kahl hat als erster religionssoziologische und religionsgeschichtliche Aspekte einbezogen[17]. Der Bonner Kirchenhistoriker Knut Schäferdiek steuerte Gesamtüberblicke wie Einzelstudien bei[18]. Dem Münsteraner Karl Hauck ist die Herausarbeitung des liudgeridischen ‚Priestergeschlechts' zu verdanken[19], dem Frei-

[4] Eduard Hegel, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster. 1773–1964, Bd 1 (Münsterische Beiträge zur Theologie 30,1), Münster 1966, 374.

[5] Altfried, Vita Liudgeri I prol.; ed. Wilhelm Diekamp, Die Vitae sancti Liudgeri (GQBM 4), Münster 1881, 4: *Exempla etiam et actus sancti Liudgeri ideo plene comprehendere nequeo, quia non ea visu, sed auditu didici*; Übersetzung: Basilius Senger, Das Leben des heiligen Liudger von Altfrid (Kleine Westfälische Reihe V/6*), Bielefeld-Bethel 1959, 3.

[6] Rudolf Schieffer, Altfrid von Münster, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 1 (1978), Sp. 295f; Lutz E. von Padberg, Die Liudger-Viten in der angelsächsischen Tradition der Missionsarbeit im geistlichen Familienverband, in: Eckhard Freise (Hg.), Die Vita Sancti Liudgeri. Text, Übersetzung und Kommentar, Forschungsbeiträge, Graz / Bielefeld 1999, 113–126; Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd 3: Karolingische Biographie 750–920 n. Chr. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10), Stuttgart 1991, 41–56.

[7] Heinz Löwe, Liudger als Zeitkritiker, in: Historisches Jahrbuch 74 (1955), 79–91.

[8] Alois Schröer, Das geistliche Bild Liudgers, in: Ders., Die Kirche von Münster (wie Anm. 2), 22.

[9] Berschin, Biographie und Epochenstil (wie Anm. 6), 47–49.

[10] Theodor Schieffer, Wilhelm Levison, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 40 (1976), 225–242.

[11] Wilhelm Levison, England and the continent in the eighth century, Oxford ^{4}1966, 1, 62.

[12] Horst Fuhrmann u. a., Theodor Schieffer 1910–1912, o. Ort, o. Jahr.

[13] Theodor Schieffer, Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Darmstadt ^{2}1972.

[14] Eugen Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, Stuttgart u. a. ^{3}1997; Eugen Ewig, Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973), Bd 1–2, hg. von Hartmut Atsma, München 1976 und 1979.

[15] Kurt Böhner u. a. (Hg.), Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, 2 Textbde und ein Tafelbd, Düsseldorf 1962/64.

[16] Wolfgang Braunfels (Hg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, 5 Bde, Düsseldorf 1965–1968.

[17] Hans-Dietrich Kahl, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: Knut Schäferdiek (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd 2,1: Die Kirche des frühen Mittelalters, München 1978, 11–76.

[18] Knut Schäferdiek, Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter (Arbeiten zur Kirchengeschichte 64) hg. von Winrich A. Löhr / Hanns Christof Brennecke, Berlin / New York 1996; Knut Schäferdiek, Art. Germanenmission, in: RAC 10 (1978), Sp. 492–548; Knut Schäferdiek, Art. Germanen, Germania, Germanische Altertumskunde (§ 46 Christianisierung), in: RGA 11 (1998), 388–395.

[19] Karl Hauck, Apostolischer Geist im genus sacerdotale der Liudgeriden. Die „Kanonisation" Liudgers und Altfrids gleichzeitige Bischofsgrablege in Essen-Werden, Essen 1986.

burger Karl Schmid († 1993) die der ‚Liudgeriden' überhaupt[20]. Lutz von Padberg machte die auch für Missionare tragenden Verwandtschaftsnetze deutlich, arbeitete weiter über Missionsstrategien und Predigt[21]. Der Verfasser selbst war befaßt mit den politischen und religiösen Folgen[22]. Höchst rege präsentiert sich derzeit die angelsächsische Forschung[23]. Janet Nelson, eine Schülerin des 1938 aus Österreich geflohenen Walter Ullmann, hat sich für karolingische Dynastie-Geschichte ausgewiesen[24] und Rosemund McKitterick, eine Schülerin des Paläographie-Papstes Bernhard Bischoff, in der karolingischen Kultur und Literatur[25]. Mit Untersuchungen zur Mission ist Ian Wood hervorgetreten, auch zu Liudger[26]. Soeben ist posthum Donald A. Bulloughs Monographie über Alkuin, Liudgers verehrten Lehrer, herausgekommen[27].

Für die Liudger-Forschung stecken den engeren Lebensrahmen seine friesische Heimat und sein westfälisches Missionsgebiet ab, und hier dauern die Untersuchungen und Debatten unvermindert an, mit immer auch neuen Aspekten. Grundlegend ist der Überblick, den Eckhard Freise im ‚Handbuch der westfälischen Geschichte' vorgelegt hat, dazu seine Einzelstudien zur Münsteraner Stadtgeschichte wie auch die Edition und Kommentierung der Zweiten Liudger-Vita[28]. Für die Archäologie, die nach dem Zweiten Weltkrieg besondere Chancen hatte, ist Wilhelm Winkelmann zu nennen[29], jetzt fortgesetzt durch Gabriele Isenberg[30].

[20] Schmid, Die ‚Liudgeriden' (wie Anm. 3), 305–335.

[21] Lutz E. von Padberg, Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger (QMRKG 83), Mainz ²1997; Lutz E. von Padberg, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd 51), Stuttgart 2003; Lutz von Padberg, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken, Stuttgart 1995.

[22] Arnold Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15), Berlin / New York 1984; Arnold Angenendt, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: RQ 72 (1977), 133–183; Arnold Angenendt, Mission – christlich und frühmittelalterlich, in: Freise (Hg.), Die Vita Sancti Liudgeri (wie Anm. 6), 127–149; Arnold Angenendt, Ex occidente lux. Europas west-östliches Religionsgefälle, in: Joachim Ehlers (Hg.), Deutschland und der Westen Europas im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 56) Stuttgart 2002, 7–51; Arnold Angenendt, Wie das Christentum nach Westfalen kam, in: Auf Dein Wort hin. 1200 Jahre Christentum in Stadtlohn, hrsg. v. Katholische Kirchengemeinde St. Otger Stadtlohn, Stadtlohn 2000, 12–38; Arnold Angenendt, Die Christianisierung Nordwesteuropas, in: 799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III., in: Christoph Stiegemann / Matthias Wemhoff (Hgg.), Paderborn, Katalog der Ausstellung Paderborn 1999, Bd 2, Mainz 1999, 421–433.

[23] Martin Carver (Hg.), The cross goes North. Process of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300, York 2003.

[24] Janet L. Nelson, Politics and ritual in early medieval Europe (History series 42), London u. a. 1986.

[25] Rosamond McKitterick, The Carolingians and the written word, Cambridge u. a. 1989; Rosamond McKitterick (Hg.), Carolingian culture. Emulation and innovation, Cambridge u. a. 1994.

[26] Ian Wood, The missionary life. Saints and the evangelisation of Europe 400–1050, Essex 2001, 100–122.

[27] Donald A. Bullough, Alcuin. Achievement and Reputation. Being Part of the Ford Lectures Delivered in Oxford in Hilary Term 1980 (Education and society in the middle ages and renaissance 16), Leiden / Boston 2004.

[28] Eckhard Freise, Das Frühmittelalter bis zum Vertrag von Verdun (843), in: Wilhelm Kohl (Hg.), Westfälische Geschichte in drei Textbänden und einem Bild- und Dokumentarband, Bd 1: Von den Anfängen bis zum Ende des alten Reiches (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen im Provinzialinstitut für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 43), Düsseldorf 1983, 275–335; Eckhard Freise, Vom vorchristlichen Mimigernaford zum *honestum monasterium* Liudgers, in: Franz-Josef Jakobi (Hg.), Geschichte der Stadt Münster, Bd 1, Münster 1993, 1–51; Freise (Hg.), Die Vita Sancti Liudgeri (wie Anm. 6).

[29] Wilhelm Winkelmann, Beiträge zur Frühgeschichte Westfalens. Gesammelte Aufsätze (Veröffentlichungen der Altertumskommission im Provinzialinstitut für Westfälische Landes- und Volksforschung Landschaftsverband Westfalen-Lippe 8), Münster ²1990.

[30] Gabriele Isenberg, Kulturwandel einer Region. Westfalen im 9. Jahrhundert, in: 799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III., in: Christoph Stiegemann / Matthias Wemhoff (Hgg.), Paderborn, Katalog der Ausstellung Paderborn 1999, Bd 1, Mainz 1999, 314–323.

IV

Kirchengeschichtlich interessiert das neue ‚geistliche Bild' Liudgers. Die von Alois Schröer in ‚Das erste Jahrtausend' 1964 vorgegebene und von dem Gerlever Benediktiner Basilius Senger († 1990)[31] fortgeführte Skizze ist heute umzuzeichnen: Liudger war kein Benediktiner, also nicht „die Frucht benediktinischer Erziehung" und ebensowenig von einer „Frömmigkeit in Übereinstimmung mit der Benediktsregel" samt ihrem „hocherhabenen Opus Dei"; befremdlich erscheint nun die „Vorstellung des Starken und Heldischen" als „Verkörperung des mittelalterlichen Ritterideals" und zu idyllisierend die „schlichte Predigtweise" des „nüchtern" und „ohne komplizierte Gedankengänge" sprechenden Friesen; beschwichtigend wirkte die Versicherung, daß eine „Verlagerung vom Zentrum der Theologie an die Peripherie" nicht geschehen sei und entschuldigend, daß der Lohngedanke „germanisches Rechtsdenken" spiegele; am Ende bleibt ein „weltflüchtig-eschatologischer Stimmungsgehalt"[32]. Ganz anders der derzeitige Gerlever Abt Pius Engelbert: „Das geistliche Ideal, dem Liudger zuneigte, ist vielmehr das des armen, asketisch lebenden Wandermissionars, der wie der heilige Paulus und wie der heilige Bonifatius allein oder mit wenigen Mitarbeitern unermüdlich für die Bekehrung der ihm anvertrauten Völker tätig unterwegs war"[33]. Weiter, „wenn Liudger eigene Vorstellungen vom Mönchtum hatte, dann höchstens die des [irofränkischen] Mischregelzeitalters, aber nicht benediktinische"[34]; sein Kloster Werden wurde gegründet als „Familieneigenkloster mit dem Stifter als ‚nichtresidierendem' rector, der sich auch ‚abbas' nannte und einer halb benediktinischen, halb kanonikalen Gemeinschaft vorstand"[35]. Speziell für das Priesterbild Liudgers heißt es jetzt: Für das quasi-klösterliche Leben wirkte motivierend „die den Zölibat begründende Idee von der kultischen (sexuellen) Reinheit". Das ‚neue Bild' will keinen Bildersturm, erklärt sich vielmehr aus vertiefter Einsicht in die sozial- und religionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen und zeigt Liudger, weil anders und besser ausgeleuchtet, in neuem Licht, gewisserweise irgendwie ‚angespannter', aber keineswegs weniger ‚heldenhaft'.

V

Bevor Liudger seine letzte, noch ein gutes Dutzend Jahre währende Wirkungsperiode antrat, stellte sich ihm eine Zwangspause. Beim Sachsenaufstand von 792/93, dem sogenannten Zehnt-Aufstand, wich er erneut aus und schrieb – überraschend genug – ‚Erinnerungen'. Hier fassen wir, wo Liudger in eigener Person spricht, sein wahres Profil, so daß nicht eigentlich wir ein solches zeichnen müssen; er hat es selber getan. Liudger kam damals gerade an die fünfzig, stand also im reifen Alter. Einen vergleichbaren Einblick ermöglichen uns nur ganz wenige Menschen des Frühmittelalters. Hervor kommt aus diesen ‚Erinnerungen', was ihm eigentlich vorschwebte, welche Leitbilder er in sich trug, welche Art Theologie er studiert hatte, was und wie er predigte, wieviel überhaupt an geistlicher Kraft in ihm lebte.

Schon der erste Satz versteht sich grundsätzlich: „Den Herrn aus ganzem Herzen und den Nächsten wie sich selbst zu lieben" (vgl. Mk 12,30f; Mt 22,37–39). Entsprechend gute Werke seien die Zurüstung für den Letzten Tag, für die ewige Verheißung. Günstigerweise sei der Blick auf ‚die Väter' zu richten, auf deren – trotz der todbringenden Sünde des ersten Menschen – segensreiches Wirken wie ebenso auf deren vorbildliches Sterben: „Schaut auf das Ende ihres Lebens und ahmt ihren Glauben nach" (Hebr 13,7)[36]. Hier wird nicht beliebig zitiert, sondern ganz von einer ‚Theologie des Gottesmenschen' her gedacht, wie sie aller Hagiographie zugrunde liegt: der vorbildliche Tod, vorbereitet in der Abtötung während des zuvorigen Lebens – das eben ist die ‚Vita', die in der Lebensbeschreibung dargestellt wird[37].

Liudgers ‚Erinnerungen' umfassen „wie eine Ellipse zwei Brennpunkte, Bonifatius und Gregor"[38]. Schon deren erste Begegnung in Pfalzel bei Trier kommentiert Liudger ‚geistlich', münzt sogleich das

[31] Basilius Senger, Liudger. Leben und Werk, Münster 1990.

[32] Schröer, Das geistliche Bild Liudgers (wie Anm. 8), 3–37.

[33] Pius Engelbert, Liudger und das fränkische Mönchtum seiner Zeit, in: Eckhard Freise (Hg.), Die Vita sancti Liudgeri. Text, Übersetzung und Kommentar, Forschungsbeiträge, Graz / Bielefeld 1999, 151–166, 152.

[34] Ebd., 166.

[35] Ebd., 166.

[36] Liudger, Vita Gregorii, Prolog; MGH.SS 15/1, 66⁷.

[37] Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München ²1997, 33–88.

[38] Berschin, Biographie und Epochenstil (wie Anm. 6), 48.

Ganze um in eine Ermahnung[39], mit direkter Ansprache auch an den Leser: „Kluger und einsichtiger Leser erwäge das Gelesene [...]“[40] Er führt die für die Peregrinatio klassischen Stellen des Abschieds von Eltern und Heimat an: Gregor macht sich auf, „ohne die Eltern zu befragen“, auch „gegen den Widerstand“ der anwesenden Äbtissin; wie die Apostel verläßt er die Fischernetze; „Eltern und Heimat stellt er hintan“ (*contemptis parentibus et patria*), ja alle Annehmlichkeiten des Elternhauses gibt er preis und beschreitet „harte Wege“ (*vias duras*)[41]; einem „fremden (*peregrinus*) und armen Mann“ folgt er, ohne zu wissen wohin[42]; er gehorcht ihm, während er sich „den eigenen Eltern gegenüber taub stellt“ (*proprios parentes tamquam surdus*)[43]. Um solche Ausdrucksweisen recht zu verstehen, muß man wissen, daß sie durchsetzt sind mit Formeln, die abgekürzt eine bestimmte Spiritualität wiedergeben. Das ‚Eltern-und-Heimat-Verlassen‘ ist die Kurzformel für den Gottesruf an Abraham, das eigene Land und die Verwandtschaft zu verlassen (vgl. Gen 12,1); das ‚die Eltern verachten‘ verweist auf das Matthäus-Wort, Häuser und Geschwister, Vater und Mutter zu verlassen (vgl. Mt 19,29)[44]. Weiter, was alles hier an Widerfahrnissen Gregor und Bonifatius zugeschrieben wird, hat auch Liudger selber erlebt und durchstanden: Abschied schon in Kinderjahren aus dem Elternhaus nach Utrecht, zweimaliger Aufbruch nach York, bei letzterem gegen den Widerstand der Familie. Der Aufbruch dann mit Bonifatius führte nach Thüringen zu einem Volk in größter Armut, mit kaum dem Notwendigsten. Bonifatius und Gregor mußten ihren Lebensunterhalt, weil alles von aufrührerischen Heiden gebrandschatzt war, von weit herbeischaffen. Erneut folgt die zugehörige ‚Theologie‘, nämlich die des apostolischen Lebens: daß Bonifatius und Gregor predigten und zugleich für ihren Unterhalt mit eigenen Händen arbeiteten, daß sie wie in der Urkirche (*secundam formam primitivae ecclesiae*) ein Herz und eine Seele (*cor unam et anima una*) waren. Hier haben wir Liudgers zentrales Ideal, versetzt noch mit eigenen Erfahrungen: sein Wirken im Grenzgebiet an der Ijssel, die Überfälle dort seitens der Sachsen samt ihren Verwüstungen, endlich auch die Flucht aus dem aufständischen Friesland. Gregor, „im Hause eines sehr reichen Vaters aufgewachsen“, habe sich selbst vergessen und sei dem Bonifatius als einem Armen Christi gefolgt: „Das bewirkte nicht die Liebe zu Gold und Silber, nicht das Verlangen nach Landbesitz und stolzer Ruhmsucht [...], sondern das bewirkte der höchste Meister, der eine und derselbe Geist Gottes“[45]. Dem Leser wird die ‚Anwendung‘ geradezu aufgedrängt: Es könne nicht um Sicherheit und Glück im eigenen Leben zu tun sein, vielmehr seien – wie es in Anlehnung an Paulus heißt (vgl. 2 Kor 11,26–28) – Hunger, Blöße, Mühsal, eigene Arbeit, Verfolgung und Flucht zu gewärtigen. Für Liudgers geistliches Profil bedeutet das: Er wollte zuerst einmal der „arme, asketisch lebende Wandermissionar [sein], der wie der heilige Paulus und der heilige Bonifatius ... für die Bekehrung der ihm anvertrauten Völker tätig unterwegs war“[46]. Mit der Benediktsregel und ihrer Ortsbeständigkeit (*stabilitas loci*) war dieses Ideal kaum vereinbar, und so verwundert es nicht, in seinen ‚Erinnerungen‘ „keine einzige Erwähnung der ‚Regula Benedicti‘, kein Zitat aus ihr und keine Anspielung“ zu finden[47].

Die Existenz des Wandermissionars hat Liudger offenbar zu dem besonderen Entschluß geführt, immer unter Fremden leben zu wollen. Zur Begründung zitiert er, der gemeinhin als „paulinisch geprägt“ gilt[48], ein zentrales Petrus-Wort, das diesem in einer Vision zuteil wurde und dessen Wende zur Universalmission bewirkte: „Aus jedem Volk ist Gott genehm, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt“ (Apg 10,33). Dieses Wort könnte Liudgers Wahlspruch gewesen sein, denn er predigte und lebte wirklich ‚Internationalität‘. Bereits die Utrechter Schule Gregors pries er als ‚Ort vieler Völker‘: „Seine Schüler stammten nicht aus einem Volk, sondern waren aus der Blüte aller benachbarten Völker vereint. Sie waren von solchem Vertrauen, solcher Freundlichkeit und geistlichen Freude beseelt, daß man sie in ihrer Einheit sonnenklar als Söhne des einen geistlichen Vaters und der Mutter aller, der Liebe, erkannte. Einige waren aus dem edlen Stamm der Franken, einige aus dem frommen Volk der Angeln, einige aus der neuen Pflanzung Gottes, die erst in unseren Tagen bei den Friesen und Sachsen angelegt wurde. Andere kamen von den Bayern und Schwaben, die dieselbe Religion hatten, oder von welchem Volk und Stamm sie Gott gerade gesandt hatte. Der Niedrigste von diesen bin ich, ein geringer und schwacher Schüler. All diesen, die von überall her wie in einem Schafstall versammelt waren, schenkte der gute Vater und Hirt Gregor mit der gleichen frommen Fürsorge sowohl die geistliche Speise der Lehre und des Wortes Gottes als auch die leibliche Nahrung“[49]. Liudger hat in dieser Schule erfahren, wie übergentiler Geist eingeübt wurde.

Noch weitere Punkte fallen auf, bedürfen indes wieder der besonderen Erklärung. Es ist einmal Liudgers Stellung zu Karls Missionskrieg. Sein Lehrer Alkuin hatte – wie wir noch sehen werden – die Zwangstaufe für nutzlos erklärt. Der Schüler hielt sich hier heraus, kritisierte nicht, lobte vielmehr den Frieden und verschwieg die Gewalt[50]. In Hessen und Thüringen habe man erst missionieren können, so schreibt er, „als durch Christi Gnade die christliche Macht siegte und den Kirchen Gottes der volle Friede geschenkt wurde“[51]. Über seine verehrten Vorbilder Gregor und Bonifatius befindet er: „Die Erwählten Gottes aber hielten trotz so großer Stürme und kriegerischer Kämpfe ihre Herzen rein“[52]. Bonifatius habe sich wie Jesus bereit gezeigt, sein Leben für seine Schafe hinzugeben (vgl. Joh 10,11); ganz anders dagegen jene Hirten, die mitten im Frieden auf den eigenen Vorteil bedacht seien und ihren Mund nicht auftäten gegen die Wölfe. Die Martell-Söhne brachten die ersehnte Wende zum Besseren: „Die gottesfürchtigen Söhne Karlmann und Pippin [hatten] durch die Gnade Christi überall mehr Ruhe vor Kriegen“[53]. Und Karls des Großen Sachsen-Krieg? Er wird einfachhin beschwiegen. Später, 798, ist Liudger sogar auf einem Feldzug (*in hoste*) bei Karl dem Großen in Minden[54]. Noch eine ganz persönliche Note bringt Liudger hinein, indem er Gregor Racheverzicht üben läßt. Zwei junge Verwandte waren überfallen und ermordet worden und die Mörder wurden Gregor übergeben, „damit er sie zur Genugtuung und Milderung seines Schmerzes selbst hinrichte[55]. Aber Gregor verzichtete und verzieh. Mag die Szene auch hagiographisch überhöht sein, so zeigt sie doch das damalige Racherecht und Liudgers eigene Einstellung dazu.

Kein Wort erübrigt Liudger darüber, daß er selbst zweimal bei Sachsenaufständen die Flucht ergriffen hatte. Indirekt kann daraus auf seine Auffassung von Martyrium geschlossen werden. Wenn er Bonifatius bei jeder Erwähnung den „künftigen Martyrer“[56] nannte, also stets dessen Bluttod bewunderte, so war er selber doch jedesmal ausgewichen, wenn es ihn hätte treffen können. Gesucht hat also Liudger das Martyrium nicht, wie es zum Beispiel eine Generation später Ansgar († 865) tat: Er war deswegen in die Mission gegangen, weil er dort sein Blut zu vergießen hoffte, sah sich indes auf dem Sterbebett einem gewöhnlichen Tod ausgesetzt und mußte sich damit trösten lassen, daß doch auch die Mühsal der Missionsarbeit ein Martyrium sei[57].

In seinen ‚Erinnerungen‘ vernehmen wir Liudger im Originalton, und wir können ihn daraufhin überraschend gut charakterisieren. Wenn er bei Alkuin ‚studiert‘ hat – wie jede Darstellung seines Lebens so gern wiederholt –, waren seine Mitgift nicht primär Theologie und Philosophie, sondern jenes Leitbild, das in der Hagiographie begegnet: Das gute Sterben als Ausweis für das gute Leben zuvor, dazu dann das Peregrinatio-Ideal als das Leben in der Fremde, vor allem auch das Vorbild der Urkirche, als „alle ein Herz und eine Seele waren“. Hier finden wir Liudgers Lebensüberzeugungen, die er auf-

[39] Löwe, Liudger als Zeitkritiker (wie Anm. 7), 79–91.
[40] Liudger,Vita Gregorii (wie Anm. 36), 68^{35}.
[41] Liudger,Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 69^{6}.
[42] Liudger,Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 69^{7}.
[43] Liudger,Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 69^{9}.
[44] Arnold Angenendt, Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800, in: Heinz Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter, Bd 1, Stuttgart 1982, 52–79.
[45] Liudger, Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 69^{6+13}.
[46] Engelbert, Liudger und das fränkische Mönchtum (wie Anm. 33), 152.
[47] Ebd., 165.
[48] Berschin, Biographie und Epochenstil (wie Anm. 6), 47.
[49] Liudger, Vita Gregorii 11; (wie Anm. 36), 75^{25}.
[50] Padberg, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen (wie Anm. 21), 341–348.
[51] Liudger, Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 70^{6}.
[52] Liudger, Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 70^{13}.
[53] Liudger, Vita Gregorii 4; (wie Anm. 36), 71^{1}.
[54] Urkunde Werden 11; Dirk Peter Blok, De oudste particuliere oorkonden van het klooster werden. Een diplomatische studie met enige uitweidingen over het ontstaan van dit soort oorkonden in het algemeen (Van Gorcums Historische Bibliotheek 61), Assen 1960, 168.
[55] Liudger, Vita Gregorii 9; (wie Anm. 36), 74^{24}.
[56] Liudger, Vita Gregorii 2 (wie Anm. 36), 69^{29}.
[57] Arnold Angenendt, Sühne durch Blut, in: Arnold Angenendt, Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. von Thomas Flammer und Daniel Meyer, 218–220.

dringlich sogar verkündete[58]. Der Gewaltmission hat er nicht das Wort geredet, sie aber offenbar auch nicht kritisiert. Dem Martyrium endlich ist er ausgewichen. Mit seinem Rückblick, der so vieles von seiner Person offenbart, muß aber Liudger damals auch einen Ausblick verbunden haben, der ebenso kennzeichnend ist: seinen Entschluß zur Klostergründung. Hatte er schon bei Bonifatius die Schenkungen der „klügeren Franken" gerühmt[59], so nahm er im März 793 für sein beabsichtigtes Kloster eine erste Landschenkung entgegen[60].

VI

Die frühmittelalterliche Mission ist zu lange personenbezogen, als Werk der einzelnen Missionare dargestellt worden. Heute sehen wir stärker auch die sozial- und religionsgeschichtlichen Aspekte[61]. Das betrifft gerade auch die Sachsen mit ihrer Zwangsbekehrung. Durch Fügung des barmherzigen Gottes seien die Sachsen bekehrt worden – so berichtet Altfried – und dabei habe „König Karl den Gottesmann Liudger zum Hirten im westlichen Sachsenland bestellt"[62]. Wir wissen, daß Liudger hier nicht als erster auftrat, vielmehr die eingeleitete Christianisierung fortsetzte. Der im Südergau gelegene Ort Mimigernaford, der später zum Bischofssitz erhoben werden sollte, wurde sein Stützpunkt; hier habe er ein „ehrbares Kloster" (*honestum monasterium*) gegründet. Was aber Altfried, doch eigentlich selber auch Bischof von Münster, über die Missionstätigkeit folgen läßt, erscheint wie Routine: Für das Sachsenvolk habe sich Liudger abgemüht, ihnen die wahre Lehre verkündet, die Dornen der Götzenanbeterei ausgerissen, an verschiedenen Orten die von ihm herangebildeten Priester eingesetzt[63]. Mit keinem Wort geht Altfried auf Art und Verfahren der nach der Zwangstaufe anstehenden Christianisierung näher ein. Wir müssen uns diesen Prozeß aus anderen Quellen erschließen.

In Karls des Großen ‚Capitulatio' von 782 hieß es alternativlos: „Wer sich fortan vom Stamm der Sachsen ungetauft unter ihnen verbirgt, es verachtet zur Taufe zu kommen und Heide bleiben will, der soll des Todes sterben"[64]. Das war Karls „eiserne Zunge"[65]. Aber war es eine christliche Taufe? Eben das stellte Alkuin und mit ihm wohl auch Liudger zur Frage; ihnen war klar, daß die Taufe bewußt und frei vollzogen werden mußte. Das neutestamentliche Wort „Wer glaubt und sich taufen läßt" (Mk 16,16) gebot die Abfolge von vorrangigem Glauben und nachfolgender Taufe. Die im Frühmittelalter mögliche Vorbereitung wie das geforderte Glaubenswissen waren notgedrungen minimal: das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. Wenigstens dies aber wollten die Missionare sicherstellen. Bonifatius führte Klage, daß Taufspendungen erfolgten ohne Erfragung des Glaubensbekenntnisses[66]. Für die Mission im angelsächsischen England hatte der gelehrte Mönch Beda bereits die Übersetzung dieser Grundtexte angemahnt, obwohl doch inzwischen das Latein zur heiligen und damit ausschließlichen Liturgie-Sprache avanciert war[67]. Im Ergebnis dürften freilich solche Verständnisbemühungen dürftig geblieben sein, denn „eine Revolution der ganzen germanischen Vorstellungswelt war erforderlich, damit das ‚Vaterunser' [...] überhaupt nur verstanden werden konnte"[68], hatten doch die Germanen gar keinerlei Vorstellung von einem Vater-Gott. Und wie erst mußte es um das Glaubensbekenntnis bestellt sein mit seiner teilweise philosophisch-dogmatischen Redeweise, mit Begriffen wie „wesensgleich", „gezeugt, nicht geschaffen" oder „eines Wesens"!

Die Massentaufen, wie sie im Sachsenland stattfanden, unterschritten die gebotenen Erfordernisse. Alkuin, auch in Missionsfragen Karls Berater, kritisierte das Punkt für Punkt[69]. Die Sachsen hätten deshalb „so oft das Taufsakrament verloren, weil sie nie das Fundament des Glaubens im Herzen hatten"[70]; denn wie könne man „einen Menschen zwingen zu glauben, was er nicht glaubt"[71]. Ein Grund für die Widerspenstigkeit – so Alkuin weiter – sei auch der Zehnt: Wenn man das sanfte Joch Jesu Christi gepredigt hätte, nicht aber mit dem Geldbeutel und der Zehntforderung gekommen wäre, „vielleicht hätten die Sachsen das Taufsakrament nicht verabscheut"[72]. Die wahre Taufe hatte Alkuin zufolge frei und wissend zu geschehen: „Denn unser Herr Jesus Christus [...] hat seinen Aposteln geboten: ‚Gehet, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe'. Zuerst ist der Glaube zu lehren, dann können die Sakramente der Taufe empfangen werden und zuletzt müssen die evangelischen Weisungen übermittelt werden. Wenn aber von diesen drei Stücken eines fehlt, vermag der Hörer nicht das Heil seiner Seele zu erlangen. Denn der Glaube ist, wie der heilige Apostel sagt, eine freiwillige Angelegenheit, nicht eine erzwungene. Zum Glauben kann der Mensch wohl gezogen, nicht aber gezwungen werden. Natürlich kann man zur Taufe zwingen, aber das ist kein Gewinn im Glauben [...]. Ein Mensch im Erwachsenenalter muß für sich selbst antworten, was er glaubt und was er will, wenn er trügerisch den Glauben bekennt, wird er in Wahrheit nicht das Heil gewinnen"[73].

Das „für sich antworten" bezieht sich evident auf die der Taufe seit alters vorangehenden Fragen. Tatsächlich sind uns solche Tauffragen in sächsischer Sprache überliefert, ein für die Missionsweise wie die germanisch-sächsische Religion hochbedeutsames Zeugnis: zuerst die Absage an die alten Götter und dann die Zusage an den dreifaltigen Christen-Gott. Sprachgeschichtlich zeigen die wohl in Mainz aufgeschriebenen Fragen sowohl anglische wie noch nordhumbrische Elemente, nach vereinzelter Meinung auch niederländisch-niederdeutsche, weswegen neuerdings vom ‚Utrechter Taufgelöbnis' gesprochen worden ist, das auch im Münsterland benutzt worden sei[74].

„Entsagst du dem Teufel? Die Antwort soll sein: Ich entsage dem Teufel
und allem Teufelsgeld? Antwort: Und ich entsage allem Teufelsgeld
und allem Teufelswerk? Antwort: Und ich entsage allem Teufelswerk [und -wort,
Donar und Wodan und Saxnot und all den Unholden, die ihre Genossen sind].
Glaubst du an Gott den allmächtigen Vater? Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater.
Glaubst du an Christ Gottes Sohn? Ich glaube an Christ Gottes Sohn.
Glaubst du an den Heiligen Geist? Ich glaube an den Heiligen Geist"[75].

Ausführlicher noch ist das Altwestfälische Taufbekenntnis, das ausdrücklich Abschwörung von Heidentum verlangt[76]. Im nachhinein stellt sich die Frage, wieweit die Täuflinge hier wirklich zu antworten vermochten. Zentrale christliche Vorstellungen und Begriffe waren gar nicht vermittelbar; so dauerte es für ‚misericordia' – Barmherzigkeit sogar Jh.e, um Wort und Inhalt vertraut zu machen – was zeigt, wie „ungeistig, wie armselig die Muttersprache in dieser

[58] Löwe, Liudger als Zeitkritiker (wie Anm. 7), 79–91.
[59] Liudger, Vita Gregorii 3; (wie Anm. 36), 69[17].
[60] Urkunde Werden 1; Blok, De oudste particuliere oorkonden (wie Anm. 54), 156.
[61] Arnold Angenendt, Mission im Frühmittelalter. Die religiösen und sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen, in: ZMR 88 (2004), 99–122.
[62] Altfried, Vita Liudgeri I, 23; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 5), 16f.
[63] Altfried, Vita Liudgeri I, 23; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 5), 16f.
[64] Capitulatio de partibus Saxoniae 8; MGH.Cap I, 69[5].
[65] Anonymus Paderbornensis, Translatio sancti Liborii 7; hg. v. Volker de Vry, Liborius. Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte, Paderborn u. a. 1997, 187–221, 194.
[66] Bonifatii Epistulae 26 und 80; ed. Reinhold Rau, Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe IVb), Darmstadt 1968, 92[13] und 262[12].
[67] Beda Venerabilis, Epistola ad Ecgbertum episcopum, in: Venerabilis Baedae opera historica 1, hg. von Charles Plummer, Oxford 1896, Nachdruck Oxford 1969, 405–423, hier Kap. 5, 408f.
[68] Hans Eggers, Deutsche Sprachgeschichte, Bd 1: Das Althochdeutsche und das Mittelhochdeutsche, Reinbek / Hamburg 1986, 197.
[69] Padberg, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen (wie Anm. 21), 349–358.
[70] Alkuin, Epistola 111; MGH Ep IV, 161[5]
[71] Alkuin, Epistola 113; (wie Anm. 70), 164[25]
[72] Ebd., 164[25]
[73] Alcvini sive Albini epistolae 111; ed. Ernst Dümmler (MGH Epistolae 4), Berlin 1895, Nachdruck Berlin 1974, 160[13].
[74] Maurits Gysseling, Die nordniederländische Herkunft des Helianddichters und des „altsächsischen" Taufgelöbnisses, in: Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 103 (1980), 14–31, 26–31.
[75] Altsächsisches Taufgelöbnis XVI, 2; in: Wilhelm Braune, Althochdeutsches Lesebuch, Tübingen [17]1994, 39; Übersetzung in: ed. Rau, Briefe des Bonifatius (wie Anm. 66), 448f.
[76] Ebd.

Hinsicht war“[77]. Die Pflicht, die wichtigsten Glaubenstexte in der eigenen Sprache auswendig zu können, betrachtete indes die ‚Karolingische Renaissance‘ als ihr zentrales Postulat. Hierbei sind all jene althochdeutschen Texte entstanden, die heute in der Literaturgeschichte als ‚katechetisches Material‘ aufgefaßt werden[78]. Bei der ‚Nacharbeit‘ der Sachsenmission sind hier überhaupt die größten Leistungen entstanden: das altsächsische Jesus-Epos ‚Heliand‘, verfaßt von einem „wohlbekannten Dichter“, der das Evangelium in germanischer Sprache bieten wollte[79]. Obendrein hat diese Erziehungsarbeit dazu geführt, so etwas wie ‚Volksunterricht‘ anzufangen und gar ‚Volksschulen‘ einzurichten.

Für die Missionsgebiete bedeutete das, völlig neuartige Religionsphänomene zu rezipieren: Texte und Riten, Pflichten und Gebote, Feste und Kirchgang – eine Umstellung nicht nur als Religionstausch, sondern auch als Überstieg zu einer anderen Religions- und Kulturstufe. Wie weit das allerdings schon gleich bei der ersten Generation oder überhaupt im Frühmittelalter gelungen ist, bleibt dahingestellt. In Altfrieds Wunderberichten erscheint noch eine Frau, die oft schon zum Liudger-Grab nach Werden gekommen war, bis ihr bewußt wurde, „daß sie noch nicht in der heiligen Taufe gereinigt war und deren Wahrheitsoffenbarung noch nicht erfahren hatte, und so empfing sie die Gnade der heiligen Taufe“[80]. Zu Meppen soll Liudger sonntags eine allgemeine Vollversammlung angetroffen und die Leute dafür ermahnt haben, daß sie nicht „zur Kirche gingen und die Messe hörten“[81].

VII

So sehr die Buchreligion Schwierigkeiten wie aber auf Dauer auch Erfolge zeigte, so dürfte im Religionsalltag jedoch ein anderes weit mehr bewirkt haben: der effektive Kult. Die hier für das Leben des einzelnen erfahrbare Hilfe wirkte überzeugend. Dafür sind an erster Stelle – für uns gewiß überraschend – die Reliquien anzuführen. Heilige spielten „für die religiöse und politische Integration Sachsens in das Frankenreich eine zentrale Rolle“[82]. Die Brücke bildete das Grab, das als Ahnengrab schon immer eine Kraftquelle gewesen war. Aber die Verstorbenen zu den „Grabhügeln der Heiden“ zu verbringen, hatte Karl der Große verboten und statt dessen die Beerdigung bei den Kirchen befohlen[83]. Da inzwischen jede Kirche ein Heiligen-Grab in ihrer Mitte hatte, nämlich die Reliquien im oder am Altar, ergab sich hier eine gemeinsame Religionssprache, und zwar für den Adel wie für das Volk. Zumal „die sächsische Adelsgesellschaft konstituierte sich in karolingischer Zeit als Hagiokratie“[84]. Das heißt: Sie führte Reliquien herbei und schuf dadurch neue Mittelpunkte für ihr Familien-Bewußtsein wie auch für neue Graborte. Die Widukind-Familie war wohl schon an der für 839 vermeldeten Übertragung der heiligen Felicitas nach Vreden beteiligt[85], ganz sicher an der Übertragung des römischen Alexander nach Wildeshausen[86].

Die Auswirkungen der Christianisierung zeigen sich zuerst schon in den Schenkungsurkunden des Adels. Solche finden sich auch bei Liudger, nämlich Besitz-Übertragungen „für die Errettung der Seele“ (*pro remedio animae*), wie es gleich schon die erste vermeldet und kaum eine weitere ausläßt[87]. Detailliert ist schon eine Schenkung zu Wichmond im niederländischen Gelderland; hier wird im Jahre 799 die Stiftung eines jährlich an Weihnachten zu entrichtenden Solidus für die Kirchenbeleuchtung vermeldet[88]; jahrs darauf erhält Liudger für die Kirche ein Grundstück[89], wie bald noch ein weiteres[90]. Ebenso folgen Schenkungen im Münsterland, so 798 in Schermbeck[91], weiter in Lüdinghausen[92], in Hüsten (bei Arnsberg)[93] und möglicherweise in Selm[94]. Oft vermerken diese Urkunden auch, daß Liudger drei Schenkungen „im Namen des Salvators, der Gottesmutter und der Apostelfürsten“ entgegengenommen hat, deren Reliquien er mit sich trug.

Zur Religiosität des Volkes liefern die Wunder, die bei Reliquien geschahen, nähere Angaben. Hier sehen wir, wie gerade die einfachen Leute sich verhielten, was sie suchten, worauf sie reagierten, wieviel sie opferten. Die Gründe, weswegen man Liudgers Grab aufsuchte, waren fast immer körperliche Gebrechen, vor allem Blindheit und Verkrüppelung. Schon der Aufbruch dorthin überrascht. Manchmal genügt es schon, daß die Angehörigen den Blinden oder Gelähmten in Richtung Werden auf den Weg stellen, und es erfolgt eine Heilung[95]. Andere werden von ihren Angehörigen mühselig herzugebracht, so aus Friesland ein Blinder von seinem Vater[96]. Ziel ist das Grab, vor dem sich alle, die Kranken wie die Angehörigen, niederwerfen[97]. Eine besondere Vergünstigung ist es, wenn die Mönche ein Verweilen in der Kirche auch über Nacht gestatten[98]. Günstig sind ebenso heilige Tage und liturgische Feierlichkeiten. Der Junge Heldwin erhält, als er im Vorraum der Basilika die Nacht vor dem Liudger-Fest – das hier erstmals bezeugt ist – verbringt, sein Augenlicht wieder[99], oder eine erblindete Frau bei der Evangelien-Lesung in der Messe[100]. Sowohl zur Bitte wie zum Dank werden Gaben geopfert[101]. Wir finden in den gerade zwei Dutzend Wundern den ganzen Religionskosmos angedeutet, wie er sich noch für Jh.e um Grab und Reliquien entfalten sollte. Für die Bekehrungszeit sehen wir hier eine wichtige Brücke zwischen alter und neuer Religion; das Grab, schon zuvor als Kraftquelle erfahren, ist erneut Ort der Heilung und Heiligung, jetzt für unterschiedslos alle[102].

VIII

Die Christianisierung stand vor übergroßen Aufgaben. Denn Veränderungen des gesamten Lebens standen an, des individuellen wie des gemeinschaftlichen: der Sonntag mit Arbeitsverbot und Meßbesuch, die Taufe der Kinder in den neuen Kirchen und die Beerdigung der Verstorbenen bei denselben, die (erzwungene) Errichtung eines Pfarrhofes und der (nur mit Erbitterung abgelieferte) Zehnt, letztlich die Abschaffung der althergebrachten und so tief verwurzelten Lebensbräuche. Die noch im 9. Jh., sogar von einem Christen angestimmte Klage in der ‚Übertragung der [Gebeine der] heiligen Pusinna nach Herford‘ ist nur zu gut zu verstehen: Im edlen und starken, von Natur aus so klugen Sachsenvolk habe es von altersher als sakrilegisch gegolten, einen Irrtum in den Riten der Vorfahren zu unterstellen, was aber mit der christlichen Mission geschehen sei, mit der Verordnung neuer Bräuche und dem Verbot der alten; wer auf Abschaffung bestehe, bezichtige die Altvorderen des Irrtums, reklamiere aber für sich die Wahrheit[103]. Eben das aber beanspruchte die neue Religion, und hierfür stand auch Liudger ein. Ein Buch über ihn hat es seit 100 Jahren nicht mehr gegeben, ein wissenschaftliches über-

[77] Johannes Fried, Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024, Frankfurt am Main / Berlin 1998, 107f.

[78] Wolfgang Haubrichs, Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60), in: Joachim Heinzle (Hg.), Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I,1, Frankfurt 1988, 280–311.

[79] Johannes Rathofer, Art. Heliand, in: Theologische Realenzyklopädie 15, Berlin / New York 1986, 16–19; Burkhard Taeger, Art. Heliand, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 3, Berlin / New York 1981, Sp. 958–971.

[80] Altfried, Vita Liudgeri II, 3; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 62), 40f.

[81] Vita secunda Liudgeri I,28; Freise (Hg.), Die Vita Sancti Liudgeri (wie Anm. 6), 113–126, 15, übers. 40.

[82] Hedwig Röckelein, Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter (Beihefte der Francia 48), Stuttgart 2002, 15.

[83] Capitulatio de partibus Saxoniae 22; MGH Cap I, 69[43].

[84] Röckelein, Reliquientranslationen (wie Anm. 82), 366.

[85] Annales Xantenses a. 839; Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 6, 344[1]; Klaus Herbers, ‚Rom in Frankreich‘ – Rombeziehungen durch Heilige in der Mitte des 9. Jahrhunderts, in: Dieter R. Bauer u. a. (Hgg.), Mönchtum – Kirche – Herrschaft. 750–1000, Sigmaringen 1998, 133–169.

[86] Röckelein, Reliquientranslationen (wie Anm. 82), 127–134.

[87] Urkunde Werden 1; Blok, De oudste particuliere oorkonden (wie Anm. 54), 156.

[88] Ebd., 174.

[89] Ebd., 174.

[90] Ebd., 187.

[91] Ebd., 78

[92] Ebd., 178f.

[93] Ebd., 185.

[94] Ebd., 182f.

[95] Altfried, Vita Liudgeri II, 12 und 22; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 62), 47 und 53.

[96] Altfried, Vita Liudgeri II, 10; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 62), 46.

[97] Altfried, Vita Liudgeri II, 7 und 10 und 13; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 62), 44 und 46 und 48.

[98] Altfried, Vita Liudgeri II, 1 und 6 und 10; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 62), 40 und 43f und 46.

[99] Altfried, Vita Liudgeri II, 8; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 62), 45.

[100] Altfried, Vita Liudgeri II, 9; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 62), 46.

[101] Altfried, Vita Liudgeri II, 12 und 21; ed. Diekamp, Die vitae sancti Liudgeri (wie Anm. 62), 47 und 52.

[102] Angenendt, Heilige und Reliquien (wie Anm. 37), 123–137.

[103] Translatio Sanctae Pusinnae 1; MGH.SS 2, 681[39].

haupt noch nicht. Verdienstvollerweise hat der Gerlever Benediktiner Basilius Senger († 1990) mit seinen Kleinschriften, die sowohl Quellen wie Darstellungen umfaßten, das Interesse wachgehalten. Zur 1250. Wiederkehr der Bischofsweihe legt der Vf. eine neue Buchpublikation vor: ARNOLD ANGENENDT, Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter, Münster 2005.

Elsas, Christoph: **Religionsgeschichte Europas.** Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart. – Darmstadt: Primus 2002. 239 S., kt € 16.50 ISBN: 3–89678–425–0

Der heilige Bonifatius, beide Hände an der Axt, beim Fällen der Donar-Eiche: christliche Hochreligion versus archaische Stammesreligion – das richtige Umschlagbild für eine „Religionsgeschichte Europas"? Bild und Titel des Bändchens versprechen viel. Der Autor, Professor für Religionsgeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg, versteht sich – wie es in der Einleitung heißt – als Vertreter einer „dialogisch konzipierten Religionswissenschaft", die „Gemeinsames und Besonderes deutlich werden" lassen will (14). Dabei erteilt Elsas jeder Forschung, die „an theologischen Vorannahmen und Zielen ausgerichtet" ist, eine Absage, möchte andererseits aber das Selbstverständnis aller Religionsgemeinschaften und deren „(anti)religiöse Innenperspektiven gleichberechtigt zu Wort kommen" lassen (16).

Um es gleich vorweg zu sagen: Die einzelnen Religionen bzw. religiösen Strömungen werden der Reihe nach und in willkürlich wirkender Weise „abgehandelt". Einzelwissen wird aneinandergereiht, ein vergleichendes oder resümierendes Kap. fehlt. So bleibt nicht nur die Entdeckung des „Gemeinsamen" dem enttäuschten Leser selbst überlassen – Kursivdruck und Register (!) sollen dabei helfen, „Phänomene aus der Religionsgeschichte zu einer historischen Religionsphänomenologie zusammenzustellen". Auch vom anvisierten „Dialog" ist im vorliegenden Bd wenig zu finden. Die rasche Orientierung wird zudem dadurch erschwert, daß dem Bändchen keine ausgefeiltere Systematik zugrunde zu liegen scheint.

Es sollen hier nicht jene Argumente wiederholt werden, die gegen die angeblich größere „Objektivität" von Religionsgeschichte ins Feld zu führen sind. Doch scheint angesichts der selbstbewußten Bugwelle, die Elsas vor sich herschiebt, der Hinweis angebracht, daß die Geschichtswissenschaft von der Option, Wissenschaft müsse oder könne gar zu vorurteilsfreien Ergebnissen kommen, längst Abschied genommen hat.

Das Bändchen trägt unverkennbar kompilatorische Züge. Dies wird einer Gesamtdarstellung kaum zum Vorwurf gemacht werden dürfen. Doch wundert sich der Leser über die nicht nur schmale, sondern auch veraltete Literaturbasis, die dem Bd offensichtlich zugrunde liegt. Elsas stützt sich im wesentlichen auf Carl Clemen (Religionsgeschichte Europas 1926/31) und Mircea Eliade (Geschichte der religiösen Ideen 1978–1983), bei der Darstellung des Christentums zudem fast ausschließlich auf Friedrich Wilhelm Kantzenbach (Christentum in der Gesellschaft ^{2}1988). Wenn der Religionswissenschaftler mit Wolfgang Bienert (Dogmengeschichte 1997) auch einen katholischen Systematiker anführt, so stellt sich die durchaus ironische Frage, wie er dies mit seinem eigenen wissenschaftstheoretischen Ansatz (18) vereinbart. Das „Projekt Weltethos" von Hans Küng dagegen erwähnt Elsas, der doch neben der Spiritualität vor allem die Ethik in den Blick nehmen will, mit keiner Silbe. Gerade mal einen Halbsatz verliert er über das 2. Vatikanische Konzil, das in bezug auf den Dialog der Religionen bekanntlich nicht gerade wenige Anstöße von großer Reichweite gegeben hat (191).

Über den Wert des Bändchens in bezug auf nichtchristliche „Religionen" steht dem aus religionsgeschichtlicher Perspektive „ideologisierten" *Kirchen*historiker freilich kein Urteil zu. Was Elsas allerdings über die Geschichte des Christentums zu sagen weiß, zeigt, wie wenig vertraut er damit ist.

Einige wenige Hinweise zum Schlußkap. „Von Renaissance und Konfessionalisierung zu Aufklärung und Säkularstaat" mögen genügen:

Elsas betreibt hier im wesentlichen *konfessionelle Schwarzweißmalerei*. Wie man erfährt, profitierten auf katholischer Seite vom Buch als neuem Medium die „päpstliche Hexenbulle" (1484) und der „Hexenhammer" (1486), mit denen „massenhaft Folter und Hinrichtungen" durchgeführt wurden, ebenso Lichtenbergs Astrologie, die den Juden die Schuld am „Elend der apokalyptischen trüben Zeiten" gab. „Reformation und freies Christentum" gehörten demgegenüber zu den positiven Auswirkungen des Buchdrucks. Auch hinsichtlich des Lutherbildes scheint Elsas auf dem Stand vor 1800 stehen geblieben zu sein: Luther habe die Christenheit „zu eigenständiger Information" und „Zweifeln an der Irrtumsfreiheit" der Kirche aufgerufen und angesichts seiner kirchlichen Verurteilung versucht, die Gläubigen „zu einem eigenen Urteil zu befähigen". Da bleibt freilich wenig Erkenntnisspielraum dafür, daß es gerade in protestantischen und gemischtkonfessionellen Ländern zu Hexenverfolgungen kam, während im „katholischen" Europa, wo es die Inquisition gab, Hexenverfolgungen weitgehend ausblieben. Eine solche Einsicht hätte den Autor zu eingehenden Reflexionen über das komplizierte Verhältnis von Religion und Mentalität führen können. Statt dessen bleibt ihm auch unbekannt, daß die römische Bücherzensur seit dem 16. Jh. durch die allgemeinen Indexregeln kategorisch jedwede astrologische Literatur verbot – also durchaus „aufgeklärte" Züge zeigte. Doch Elsas überzeichnet den *Katholizismus als absolut intolerante Konfession*. Genannt werden prominente „Opfer" der Inquisition (Galileo, Descartes, Giordano Bruno), genannt wird eine päpstliche Bulle von 1555, welche die Juden des Landes verwies und nur das römische Ghetto gestattete, wo die Juden bis 1870 eingesperrt lebten. Demgegenüber konnte sich in den protestantischen Niederlanden seit 1579 „die bedeutende sephardische Judengemeinde von Amsterdam" offen zu ihrer Religion bekennen, und in Hamburg durften sich 1612 Juden aus Portugal niederlassen. Ganz offensichtlich fehlt es Elsas entweder an besserem Wissen oder an gutem Willen. Kein Wort davon, daß es ausgerechnet die römische Inquisition war, die den Juden in Rom Religionsfreiheit zugestand und sogar im Kirchenstaat Zwangstaufen ablehnte. Und was – so fragt man – soll die Rede von der „Neuordnung der römischen Inquisition durch die Jesuiten 1542"? Die damals eingerichtete Inquisition war ein aus unterschiedlichen Orden und dem Weltklerus bestücktes Gremium, in dem aber qua Amt nach wie vor die Dominikaner dominierten. Bedauerlicherweise werden hier wie andernorts Halbwahrheiten zu einer abstrus anmutenden Darstellung verquickt. Die Chance, etwa im 19. und 20. Jh. die unterschiedliche Haltung der Kirchen gegenüber der staatlichen Gewalt kontrastreich herauszustellen und die jeweils damit verbundene Problematik und Rückwirkung auf Religiosität, Frömmigkeit oder Ethik deutlich zu machen (protestantischer Summepiskopat, katholisches Freiheitsstreben und Verbleiben der Orthodoxie in einer außerordentlich engen staatlichen Bindung), vergibt sich Elsas leider.

Was beim kompilatorischen Herstellen großer Zusammenhänge herauskommen kann, zeigt gerade die Darstellung der Entwicklung des Christentums zwischen 1800 und heute. Nur *eine* Kostprobe:

> „1789 schaffte die Französische Revolution das Christentum offiziell ab und richtete 1794/95 einen nationalen Kult der Vernunft ein. Das Direktorium bekannte sich bis 1799 offiziell zum Deismus als natürlichem Gottesglauben jenseits der einzelnen Religionen. Doch daß man auf diese nicht verzichten könne, war des lutherischen deutschen Theologen Friedrich Schleiermachers großes Thema in seiner weit verbreiteten Schrift ‚Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern' von 1799. Die Politik trug dem 1801/03 Rechnung durch die Konkordate Napoleons mit dem Papst für Frankreich und Italien und den Reichsdeputationshauptschluß. Damit hatten die Kirchen Schleiermachers gleichzeitige Warnung zu beachten, daß solche Konstituierung politischer Existenz der Religionsgemeinschaft leicht versteinernd wirkt. Bis heute kam es trotz harter Konflikte europaweit, wenn auch in den Säkularisationsabläufen verschieden, zu einem von Staaten und Religionsgemeinschaften auch immer mehr positiv genutzten Prozeß der Trennung von Staat und Kirche. Das meint eine ihrer unterschiedlichen Aufgabe entsprechende Aufteilung zwischen geistlicher und weltlicher Institution, wobei Verfassungstexte die Zusammenarbeit zwischen den beiden Bereichen organisieren. Nach anfänglicher Aufteilung allein auf privaten und öffentlichen Bereich hat sich erwiesen, daß die Religion über die Privatsphäre hinaus auch in einen Zwischenbereich gehört, in dem sich privates Handeln und behördliches Eingreifen vermischen: Religionsgemeinschaften können sich deshalb genauso öffentlich äußern und dieselben Freiheiten genießen, wie alle anderen Teile der bürgerlichen Gesellschaft. Haben sie nicht fraglos die Macht und sind auch nicht völlig entmachtet, so können sie als öffentliches Engagement aus transzendenter Inspiration ein ‚Ferment' von Bürgersinn darstellen. Das impliziert, dass sie den religiösen Pluralismus als positive Existenzform für ihren Auftrag bewußt vollziehen gegenüber einer staatlichen Sanktionierung von spezifischen Glaubenswahrheiten" (187f).

Diese wenigen Beispiele dürften zeigen, daß die Darstellung, wo sie über bloßes „name-dropping" hinausgeht, entgegen aller religionswissenschaftlich proklamierten „Neutralität" alte Klischees un-

kritisch übernimmt und polarisiert. Seine Darstellung des Christentums ist im Detail unzuverlässig und leider nicht anders als mißlungen zu nennen. Eine vom Leser einer „Religionsgeschichte Europas" zu Recht erwartete reflexive Leistung – gerade was den religionswissenschaftlichen Vergleich angeht – ist nicht erkennbar.

Würzburg Dominik Burkard

Markschies, Christoph: **Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?** Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 68 S. (Forum Theol. Literaturzeitung, 13), pb € 12,80 ISBN: 3–374–02187–5

Der Titel dieses Büchleins ist die Gretchenfrage zur Spätantike. Gleich, aus welcher Disziplin heraus sie gestellt wird – sie ist immer relevant und spannend: religionsgeschichtlich, denn die antiken Kulte gingen unter; kulturgeschichtlich, denn das Christentum wurde zur prägenden Kraft der aus der antiken Welt hervorgehenden Kulturen; politisch, denn die christlichen Kirchen wurden in vielen Regionen der nachantiken Welt zu politisch wirksamen Kräften; und natürlich kirchengeschichtlich, denn nicht zuletzt Kirchenhistoriker fragen immer wieder nach Gründen für den ‚Erfolg' des Christentums in der Antike. Christoph Markschies geht diversen Antworten nach, die seit der Spätantike auf diese Frage gegeben worden sind, und entwirft einen eigenen Antwortversuch.

Die Frage, warum das Christentum in der Antike überlebt hat, ist nicht leicht zu beantworten, und zwar aus drei Gründen (9–14): Erstens sind Kausalketten, zumal so groß angelegte wie in diesem Fall, allenfalls ansatzweise rekonstruierbar, weil historisch oft nur Sachverhalte feststellbar sind, ohne aus Quellen belegbare Gründe dafür anführen zu können (dieses Problem wird auf S. 56–59 nochmals eingeschärft); zweitens ist die gegenwärtige Forschung sehr zurückhaltend geworden gegenüber großen Urteilen und kühnen Entwürfen, die meist mit groben Modellen operieren; und drittens sind historische und theologische Aspekte bei dieser Frage unübersehbar miteinander verschränkt, das Verhältnis von allgemeiner Geschichte und ‚Heils-Geschichte' aber so ungeklärt wie eh und je (auf S. 59–63 werden die notorischen Schwierigkeiten nochmals erörtert).

Nach antiken paganen wie christlichen Antworten (15–28), etwa der bekannten Aussage Kaiser Julians, das Christentum verdanke seinen Siegeszug v. a. seiner erfolgreichen Sozialdiakonie, der die Antike nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatte (18), überblickt M. kursorisch die neuzeitlichen Antworten (29–41) von Adolf von Harnack (1851–1930) sowie von vier Heidelberger Theologen: Richard Rothe (1799–1867), Adolf Hausrath (1837–1909), Ernst Troeltsch (1865–1923) und Hans von Schubert (1859–1931). Letzteres ist dem *genius loci* geschuldet, denn im Kern handelt es sich bei diesem Essay um die Heidelberger Antrittsvorlesung von M. vom 7. November 2001. Die Äußerungen der genannten Gelehrten machen, so mein Eindruck, v. a. eines klar: Die alte und verbreitete Rede von einer besonderen ‚Kraft', die das Christentum groß gemacht habe – so schon Origenes (27f), dann Hausrath (33), Troeltsch (35) und von Schubert (36) –, ist keine Antwort auf die hier gestellte Frage, sondern deren Wiederholung; denn was wir historisch sehen, ist ein außerordentlich geschichtsmächtiger Vorgang, sind historische ‚Kräfte' mit enormen Folgen. Die Frage nach den Gründen hierfür ist nicht beantwortet, wenn man von einer ‚Kraft' oder ‚Kräften' im religiösen oder theologischen Sinn redet, die hier am Werk gewesen seien.

In seiner eigenen Antwort (42–63) – „eine vorsichtige Ergänzung und Korrektur" früherer Ausführungen, in denen M. sich „ohne viel Federlesens" von Harnack angeschlossen hatte (37 Anm. 108) – führt M. sieben Gründe auf (44–56), von denen keiner als solcher neu ist: 1. Einzelne Christen (Missionare, Märtyrer, Mönche, Bischöfe) haben einen tiefen persönlichen Eindruck auf Nichtchristen gemacht. 2. Das Christentum hat mit seiner einfachen Lehre gerade auch einfache Menschen angesprochen; Erlösung ist im Christentum nicht von philosophischer Bildung, ethischer Vollkommenheit oder geheimen Ritualen abhängig, sondern jeder und jedem zugänglich. 3. Zugleich bot das Christentum den antiken Intellektuellen eine anspruchsvolle Theologie, in der die tiefsten Fragen zur Wirklichkeit und zur menschlichen Existenz erörtert wurden. 4. Mit klaren moralischen Maximen hat das Christentum die komplizierten ethischen Diskurse der Antike vereinfacht und an bestimmten Stellen abrupt abgebrochen (etwa in der Debatte über den biologischen und juristischen Status des Embryos im Mutterleib, indem es auch dem ungeborenen Leben geschöpfliche Würde zusprach). 5. Von fundamentaler Bedeutung dürfte der sozialdiakonische Impuls gewesen sein, der ganze Teile der spätantiken Gesellschaft für benachteiligte Gruppen sensibilisierte. 6. Attraktiv dürfte außerdem die Vergebung individueller Schuld in der Taufe und später in der Buße gewesen sein. 7. Das Christentum vermittelte den Bürgern des Römischen Reiches ein neues Einheitsgefühl. Dieses von Max Weber (1891) stammende Stichwort läßt sich nach innen wie nach außen entfalten: „*Zum einen* erlebten viele Zeitgenossen das Christentum als eine in besonderer Weise geschlossene Einheit von religiöser Reflexion und Praxis, von theologischem Denken und praktischem Kultus [...] *Zum anderen* konnte das Christentum auch schon deswegen ein neues Gefühl der Einheit wecken, weil es so viele Elemente der antiken Kultur synthetisiert hatte" (55). Gegen diesen letzten Grund ließe sich einwenden, daß er einer auf das *Imperium Romanum* zentrierten Perspektive entstammt, die in der jüngeren Kirchengeschichtsforschung eigentlich überwunden worden ist.

Unter dem Strich bietet das Büchlein eine gelungene Synthese altbekannter Antworten, ohne selbst eine einfache oder direkte Antwort zu geben. Nach der Dialektik eines *sic et non* werden mögliche Antworten gleich wieder eingeschränkt oder ganz entkräftet. Die Frage, warum das Christentum die Antike bzw. in der Antike überlebt hat, bleibt. Die Erwägungen von M. machen deutlich, weshalb die Spätantike eine so spannende Epoche ist und nach wie vor das Interesse vieler Forscher aus vielen Fächern auf sich zieht und weiter auf sich ziehen wird. Wie sagte der auf S. 64 zitierte Friedrich Nietzsche? Ein „historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt, ist für den, der es erkannt hat, todt".

Münster Alfons Fürst

Méhu, Didier: **Gratia Dei.** Das Leben im Mittelalter. – Freiburg: Herder 2004. 223 S., über 280 Abb., geb. € 39,90 ISBN: 3–451–28423–5

In diesem Buch sind zwei Ausstellungen dokumentiert, eine über die mittelalterliche Welt in Québec (vom 21.5.2003 bis 28.1.2004) und jene im Westfälischen Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster (17.10.2004 bis 4.1.2005). Das Buch versteht sich als eine Einführung in das Mittelalter überhaupt und ist entsprechend der Verbildlichungstendenz des Mittelalters reich an Bildern, an Gemälden im engeren Sinne und an Bildern von (oft sakralen) Gegenständen. Der Textteil bietet Darlegungen und Erklärungen, die auch, gerade im Zusammenwirken mit den Bildern, für Theologen nützlich sind. Die Kap. im einzelnen: 1. Raum und Zeit, 2. Land und Bauern, 3. Stadt und Kaufleute, 4. Autoritäten, 5. Wissen und Kommunikation. Im ersten Kap. gibt es z. B. theologisch so wichtige Unterabschnitte wie: „Gottes Zeit", „Von der Kunst des Sterbens", „Eingang Jenseits". Ein in jeder Hinsicht wertvolles Buch.

Münster Harald Wagner

Samerski, Stefan: **„Wie im Himmel, so auf Erden"?** Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 510 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien, 10), geb. € 50,00 ISBN: 3–17–016977–7

Im Pontifikat Johannes Pauls II. haben die Selig- und Heiligsprechungen einen geradezu inflationären Charakter angenommen. Fast monatlich werden die Gläubigen mit neuen Seligen und Heiligen konfrontiert; kaum jemand ist mit der „Buchführung" noch wirklich auf dem laufenden. Dabei ist das Thema Beatifikation und Kanonisation nicht ohne Reiz – auch und gerade für die Medien. Es wird über Hintergründe und „Strippenzieher", über immense Kosten und „erfundene" Wunder spekuliert. Manche Seligsprechung, wie die Pius' IX., sind sogar auf heftigen Widerstand gestoßen, hatte Benedikt XIV. doch verlangt, die „Fama sanctitatis" müsse von der klaren „pars maior" der Katholiken bezeugt werden (53). War man bisher, was Selig- und Heiligsprechungen angeht, schon skeptisch, hatte aber nur selten harte Fakten zur Untermauerung dieser Skepsis in der Hand, so wird diese durch die kirchenhistorische Habil.schrift von Stefan Samerski, die von der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig Maximilians-Universität München im Sommersemester 2000 angenommen wurde, wenigstens für den Zeitraum 1740 bis 1870 zur Gewißheit: Um die Heiligkeit oder den heroischen Tugendgrad der Beatifizierten ging es im eigentlichen Sinne kaum einmal wirklich. Auf jeder Seite der Untersuchung springt einem vielmehr die politische Instrumentalisierung jeder einzelnen Causa geradezu entgegen.

Die Arbeit ist in fünf Teile gegliedert. Teil I (61–83) schildert die Entwicklung des Selig- und Heiligsprechungsverfahrens sowie die zuständige Ritenkongregation als Behörde. Auch hier führte Benedikt XIV. wie in vielen anderen Dikasterien der römischen Kurie die entscheidenden Reformen durch. Teil II (85–169) ordnet die Kultapprobation in die Papstgeschichte ein – exemplarisch anhand der Pontifikate von Benedikt XIV., Clemens XIII., Pius VI. und Pius IX. Der außerordentliche Einfluß der Päpste, ihre persönlichen Vorlieben, die z. T. zu massiven Eingriffen in die Prozesse führten, werden anschaulich dokumentiert. So favorisierte etwa Benedikt XIV. Kandidaten der katholischen Reform und Caritas, v. a. aber die Stifterin der Salesianerinnen, Jeanne de Chantal, und erhob durchaus auch „Familien"-Angehörige zur Ehre der Altäre. Clemens XIII. dagegen war potentiellen Heiligen seiner venezianischen Heimat besonders geneigt. Bei der Erhebung von Gregorio Barbarigo als Staatspatron Venedigs spielte die Vox populi weniger eine Rolle als der dezidierte Wunsch

bzw. Druck des venezianischen Senats. Diese Tendenz zur politischen Instrumentalisierung der Kultapprobation wurde im Pontifikat Pius' VI. besonders deutlich. Jetzt sollten dem revolutionären Zeitgeist Heilige als Anti-Typen entgegengestellt werden, wie etwa Alfons von Liguori, der Gründer der Redemptoristen. Unter Pius IX. erreichte die Heiligsprechung als kirchenpolitische Waffe einen Höhepunkt: „Unschwer erkennbare Zielgruppen der päpstlichen Attacken waren Protestanten, die durch Jan Sarkander und die Märtyrer aus Gorkum einen triumphalistischen ‚Denkzettel' erhalten sollten, die Ostkirchen, die durch Josaphat an den Jurisdiktionsprimat der römischen Kirche erinnert wurden, die Träger des Risorgimento, die als vermeintlich jüdisch unterwanderte Freimaurer enttarnt werden sollten, ebenso wie das Kirchvolk in aller Welt, das durch den nun kulminierenden Märtyrergedanken auf Widerstand eingeschworen und auf die gewachsene Bedeutung des Papsttums hingewiesen wurde. Gerade das wiederentdeckte Märtyrertum erhielt unter Pius IX. symbolische Relevanz als Signum des weltlich aufs äußerste bedrängten Papstes." (493) Im umfangreichsten dritten Teil der Studie (171–396) wird dieser papstgeschichtliche Befund anhand unterschiedlicher Heiligentypen noch einmal in sieben Anläufen durchbuchstabiert. Jan Sarkander, die Farmacia Vaticana (Juan Grande, Giuseppe M. Tomasi), Familienheilige (und die Eitelkeit der Päpste, möglichst viele der eigenen Sippe als Heilige zu erklären), Jesuitenheilige, Anti-Revolutionsheilige, Missionsheilige zur Betonung des weltkirchlichen Primats der Kurie im „Missionsfrühling" des 19. Jh. im Kontext des neuen Kolonialismus und die Wiederentdeckung des Martyriums erhalten jeweils eine differenzierte Darstellung. Für Pius IX. in seinem Verfolgungstrauma, der sich von der Neuzeit und ihren Protagonisten als persönlich angefeindet empfand, war das Martyrium das einzig probate Mittel, das er den Katholiken (und sich selbst) als Widerstandsideal vor Augen stellte, indem er möglichst viele Blutzeugen kanonisierte. Teil IV (397–453) arbeitet vier Grundkonstanten der Kanonisierung zwischen 1740 und 1870 heraus: die Dominanz der Orden, von Heiligen aus Süditalien, Römern und Adeligen. Teil V (455–491) schließlich geht der Finanzierung von Heiligsprechungsprozessen nach. Dabei wird deutlich, „warum Selig- und Heiligsprechungen zu einer fast ausschließlichen Sache der zentral organisierten Großorden wurde" (498). Andere konnten sich den Aufwand schlicht kaum leisten. Für heilig erklärt zu werden, brauchte man einfach Geld: Pecunia non olet.

Warum S. sich auf vier Päpste konzentriert und nicht alle Pontifikate von 1740 bis 1870 behandelt, ist letztlich nicht ganz einleuchtend. Die Kanonisierungspraxis Gregors XVI. mit seinem Revolutionstrauma beispielsweise wäre sicher von großem Interesse gewesen. Der Einstieg mit Benedikt XIV. und seiner Reform überzeugt, 1870 als Ende hingegen scheint etwas willkürlich gesetzt zu sein. Warum werden die letzten acht Jahre Pius' IX. nach dem Ersten Vatikanum ausgespart? Interessant wäre gewesen, ob das Unfehlbarkeitsdogma auch Auswirkungen auf die Selig- und Heiligsprechung hatte oder nicht. Zwar werden viele Einzelfälle detailliert angesprochen, aber eine tabellarische Auflistung und quantifizierende Auswertung aller Causen, die im Untersuchungszeitraum anhängig waren, fehlt. Man hätte gerne gewußt, wer welchen Fall betrieb, finanzierte oder blockierte, wie lange die Dauer der Prozesse war, welche zum Erfolg führten und welche nicht.

Jedenfalls: S. hat ein mutiges Buch geschrieben, das die Machenschaften im Hintergrund von Selig- und Heiligsprechungsprozessen zwischen 1740 und 1870 schonungslos offenlegt. Ob seine Beobachtung „gerade in Krisenzeiten wie beispielsweise in der Aufklärung [...] nahm die römische Sanktionspraxis [sc. Kanonisation] an Quantität zu – gleichsam als Gegengewicht zum Zeitgeist" (494) auch auf die gegenwärtige Inflation von neuen Heiligen zutrifft, läßt sich historisch-kritisch indes nicht verifizieren. Und: Ob dem Vf., der die (kirchen-)politische Instrumentalisierung von Heiligsprechungen treffend herausarbeitet, bewußt war, wie „subversiv" seine historischen Ergebnisse für aktuelle Kontexte wirken können, steht ebenfalls auf einem anderen Blatt.

Münster Hubert Wolf

Sitzmann, Manfred / **Weber**, Christian: **Übersichten zur Kirchengeschichte.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 96 S., kt € 21,90 ISBN: 3–525–55440–0

Dr. phil. Manfred Sitzmann ist Historiker und Mitglied der Christusbruderschaft Falkenstein, er arbeitet als Dozent an der Evangelischen Missionsschule Unterweissach. Dr. theol. Christian Weber arbeitet als Persönlicher Referent des Regionalbischofs im Kirchenkreis Nürnberg. Das Übersichts- und Kartenwerk der beiden Autoren soll evangelischen Theologiestudierenden – nicht zuletzt in Bayern – helfen, die kirchliche Aufnahmeprüfung zu bestehen. Die Kirchengeschichte wird dazu in zehn Abschnitte eingeteilt, die nach einem gleichbleibenden Schema in Text- und Graphik-Feldern (Themen und Begriffe, Geographie usw.), Überblicken und Chronologien erschlossen werden. Das Werk veranschaulicht so ein konventionelles Lernpensum in konfessioneller, mitunter etwas überholter dogmengeschichtlicher Perspektive: Für das 2./3. Jh. etwa wird eine klare Scheidung in „Theologie und Häresie" vorausgesetzt (16). Im vierten Jahrhundert gibt es dann „Arianer" und „Orthodoxe". Manchmal führt die didaktische Reduktion aber zu direkt examensgefährlichen Ergebnissen: Beim trinitätstheologischen Streit des vierten Jahrhunderts ging es – anders als das Feld Theologiegeschichte auf S. 21 suggeriert – nicht um die Frage, wie „göttlich" oder „menschlich" „Jesus" war. Bei der Betrachtung des konfessionellen Zeitalters kommt die „Konfessionalisierung" als Paradigma nicht in den Blick (52–55). In der rührend klaren Übersicht „Weg vom Kurialismus des I. Vaticanums zur Ekklesiologie des II. Vaticanums" (72) ist man etwas überrascht, die „katholische Aktion" Pius' XI. auf der Seite der „Ökumenischen Öffnung" zu finden. Die Klarstellung „häufiger Verwechslungen" (z. B. Mani, Marcion und Montanismus), Literaturhinweise (Jedins kleine Konziliengeschichte wäre hier durch die neue von Schatz zu ersetzen) und ein Namens- und Sachregister schließen sich an den Hauptteil an. Ob und wo das Werk in seiner Anschaulichkeit und Klarheit seinen Zweck erfüllt, hat sich in der Zwischenzeit seit dem Erscheinen wohl schon in vielen theologischen Aufnahmeprüfungen erwiesen.

Frankfurt a. M. Claus Arnold

Wilken, **Robert Louis:** Der Geist des frühen Christentums. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 240 S., geb. € 29,95 ISBN: 3–579–05423–6

Ein wunderbares Buch! Mit dieser zugegebenermaßen unwissenschaftlichen Eloge möchte ich die Besprechung dieses Buches durchaus eröffnen. Wilken, Autor grundlegender Bücher zum frühen Christentum, offeriert eine eindringliche Darstellung des Selbstverständnisses des antiken Christentums. Der Rahmen ist weit gespannt: Der behandelte Zeitraum reicht vom 1. bis in das 8. Jh., unter ständiger Einbeziehung der älteren Antike und mit gelegentlichen Ausblicken auf spätere Jahrhunderte. Die Präsentation und die Zusammenstellung der Themen ist originell: Anhand zentraler Gestalten (insbesondere Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus und Maximus Confessor) und Texte der Alten Kirche wird die Struktur des frühchristlichen Denkens erläutert. W. will dabei nicht eine Geschichte der altkirchlichen Theologie schreiben und die behandelten Themen nicht in ihrer Entwicklung vorführen, sondern „zeigen, wie im Christentum eine intellektuelle Tradition entstand, wie die Christen über ihren Glauben dachten" (13). Das Buch bietet zwölf locker aneinandergereihte, auch je für sich lesbare Essays zu folgenden Themen und Themenkreisen:

(1) Die Kap. 1 bis 3 (20–69) behandeln Grundsätzliches: die Grundlage christlichen Denkens, den christlichen Gottesdienst, die Bibel. Zentrale Gedanken sind: Der Weg zur Erkenntnis Gottes führt biblisch-christlich über das „Sehen", weniger über das „Hören", und betrifft nicht nur Überzeugungen oder Hypothesen, sondern die Lebensführung. Was heißt es, „Gott zu schauen"? Diese Frage war die Herausforderung, der die frühchristlichen Theologen sich stellten. In ihren Antworten konstruierten sie „keine Ideenwelt, die andere bewundern sollten, sondern eine Welt, in der sie leben sollten" (221). Die frühchristlichen Theologen waren nicht nur philosophisch-theologische Denker, sondern Menschen, die das, was sie glaubten und bedachten, ständig religiös praktizierten; die Theologie des frühen Christentums ist eng mit dessen Liturgie verwoben, in der das zentrale Datum des christlichen Glaubens, die Auferstehung Jesu, nicht bloß erinnert, sondern als gegenwärtig gefeiert wird. Die Bibel schließlich enthüllte den antiken Christen eine Welt, die ganz anders war als alles, was sie aus ihrer griechisch-römischen Überlieferung kannten; die biblische Geschichte – die Geschichte Israels und die Ereignisse des Lebens Jesu – wurde zur Grundlage allen christlichen Nachdenkens.

(2) In den Kap.n 4 bis 6 (70–122) geht es um die zentralen Problemkreise der christlichen Lehre: Trinität, Christologie, Schöpfung von Welt und Mensch. Einen der wenigen Einwände, die ich gegen die Darstellung von Wilken vorbringen würde, betrifft seine Ausführungen zur Trinitätslehre: Er verlegt allzu entschlossen in die allerersten Formulierungen des christlichen Bekenntnisses (etwa 77), was erst im Laufe der frühchristlichen Denkentwicklung, nämlich im Johannesevangelium, als Einsicht und zugleich als Problem formuliert wurde, nämlich die Qualifizierung Jesu als Gott und die Folgen dieser Kategorisierung für den biblischen Monotheismus. Ungewöhnlich, aber erhellend ist die Aufbereitung der altkirchlichen christologischen Debatte von ihrem Ende her, indem die Gedanken von Maximus Confessor über die Todesangst im Garten Gethsemane im Hinblick auf ihre Bedeutung für die menschliche Natur Jesu vorgestellt werden. Die Überlegungen zur Entstehung von Welt und Mensch münden in Verbindung mit der zentralen christlichen Hoffnung auf Auferstehung in die Einsicht, daß das Christentum unserer Kultur nicht so sehr die Leibfeindlichkeit vererbte, die eigentlich ein Erbe der Antike und der Gnosis ist, sondern vielmehr den Gedanken, daß es kein Ich ohne Körper gibt (122).

(3) Die Kap. 7 und 8 (123–154) befassen sich mit dem Leben der Christen als Individuen und in Gemeinschaft. Im Zentrum stehen Überlegungen Augustins

zur unersetzlichen Rolle von glaubwürdigen Zeugen und Autoritäten auf dem Weg zur Erkenntnis Gottes (insofern setzt Kap. 7 Kap. 1 fort) und zur gerechten Gesellschaft im „Gottesstaat". Im Kontext einer aktuellen Debatte positioniert Wilken sich dabei im Anschluß an Augustinus sehr eindeutig: „Nur Gott kann unseren tiefsten Überzeugungen, etwa der Menschenwürde, einen letzten Sinn geben und Grundlagen für ein Gemeinschaftsleben bieten, die über egoistische Interessen hinausgehen" (151). „Eine Gesellschaft, die keinen Platz für Gott hat, wird sich in eine amoralische Masse konkurrierender, egoistischer Interessen auflösen, die das Gemeinwohl untergraben. Am Ende wird sie in Dunkelheit versinken" (152).

(4) Die Kap. 9 und 10 (155–187) über christliche Dichtung und christliche Bildkunst bringen zwei Themen, die man im Rahmen eines solchen Buches nicht unbedingt erwarten würde, die aber doch dazugehören. Christliche Dichter wie Prudentius versuchten mit ihren poetischen Werken, das Herz der antiken Geisteswelt, die Dichtung, für die christliche Kultur fruchtbar zu machen. Man bekommt allerdings, das sei nicht verhehlt, den Eindruck, daß das jedenfalls den antiken christlichen Dichtern nicht so recht gelungen ist. Die griechischen Dramen lassen sich nicht ‚christianisieren', und die biblischen Geschichten sind nicht in die Form der griechischen Tragödie zu bringen – da stehen zwei literarische Produkte menschlichen Geistes nebeneinander, die in dem, was sie über die Tiefen menschlicher Existenz sagen, einander durchaus ebenbürtig sind. Die Ausführungen über die christlichen Ikonen und den Bilderstreit setzen insofern Kap. 1 fort, als es erneut um das „Sehen" als vorherrschende Metapher für das Erkennen Gottes („Schau Gottes") geht; im christlichen Denken besteht eine enge Beziehung zwischen geistigen Realitäten und materiellen Dingen, woraus sich viele weitere Phänomene erklären: Märtyrer- und Heiligenverehrung als Verehrung von Reliquien, Wallfahrt als Verehrung heiliger Orte; der konkrete Bezug macht deutlich, daß der christliche Glaube auf historischen Realitäten fußt, nicht auf mythischen Gestalten und Erzählungen. Das Christentum behauptet, Erkenntnis Gottes und überhaupt geistig-geistliche Erkenntnis beginnt mit Dingen, die mit den Augen gesehen und mit den Händen berührt werden können (173).

(5) Die abschließenden Kap. 11 und 12 (188–220) befassen sich in Fortsetzung der Kap. 7 und 8 nochmals mit christlicher Lebensführung, jetzt mit Ethik und Spiritualität. Die Christen erweiterten den antiken Tugendkatalog (Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit) um spezifisch biblische Tugenden (Geduld bzw. Langmut, Demut) und verteidigten Affekte wie Zorn, Begehren, Eifer, Furcht (Gottesfurcht!), Freude, die in antiker Moralphilosophie als zu überwinden galten, als zulässig, sofern sie auf das höchste Ziel hingeordnet wurden: auf die Liebe. Hier findet Wilken das Zentrum frühchristlichen Lebens und Denkens, an dem das antike Streben nach Glück, das die christlichen Theologen teilten, grundlegend verändert wurde. „Im Denken der Kirchenväter tritt an die Stelle des Begehrens (der Kraft, die den Menschen veranlasst, das Gute zu tun) die Liebe (die selige Leidenschaft, die den Menschen an Gott bindet)" (19).

Das Nachwort (221–226) reflektiert zusammenfassend die Kernthese der von Wilken präsentierten Sicht auf das frühe Christentum, daß es nämlich die Bibel war, die den Kirchenvätern die entscheidenden Axiome ihres Denkens vorgab. „Vor der aufgeschlagenen Bibel durchdachten die frühen Kirchenväter die tiefsten theologischen, philosophischen und ethischen Fragen" (223). Die frühchristlichen Theologen kamen aus der antiken Kultur und Bildung; diese bildeten den Boden und bleibenden Hintergrund ihres Schaffens. Auf dem damit vorgegebenen Terrain hat die Bibel jedoch eine fundamentale Neuorientierung ihres Denkens und Lebens bewirkt, die über die Antike hinausführte. Es waren die Erzählungen, die Figuren, die Sprachwelt, die Bilder und die darin zum Ausdruck kommenden religiösen Vorstellungen der Bibel, welche die Grundannahmen antiker Weltdeutung tiefgehend veränderten. „Das Denken vollzog sich durch Exegese, und die Sprache der Bibel wurde zur Sprache des christlichen Denkens" (68). Obwohl das Denken für die frühchristlichen Theologen ein Teil des Glaubens war, ging es ihnen doch um mehr als um Ideen oder intellektuelle Argumente. Sie wandten sich an eine tiefere Schicht der menschlichen Erfahrung; sie wollten die Herzen von Frauen und Männern gewinnen und mit deren Denken letztlich deren Leben verändern. Ein Beispiel: Das antike, intellektuelle Ideal der „Gottähnlichkeit" wurde, verknüpft mit dem neutestamentlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth, zur „Christusnachfolge"; „Ähnlichkeit mit Gott" – Was heißt das? Ein vieldeutiger Begriff! – „ist konkret, anschaulich, menschlich, erreichbar geworden" (57; vgl. 197). In ununterbrochenem Dialog mit der geistigen Tradition der Antike entstand auf der Grundlage der biblischen Geschichte eine neue Rede von Gott, Mensch und Welt, welche die aus der antiken Welt hervorgehenden christlichen Kulturen bis heute prägt. „Die Kirchenväter sind noch heute unsere Lehrer" (226).

Mehr vom Inhalt dieses gehaltvollen Buches sei nicht verraten. Die Lektüre war ein Genuß für mich, und so schließe ich lieber mit einer erneut unwissenschaftlichen Aufforderung: Nimm und lies!

Münster Alfons Fürst

Religion als Brennstoff und Terror als Gottesdienst. Die 4. Internationale Theologische Studienwoche in Münster

Von Christian Spieß

Vom 14. bis 19. September 2004 fand an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster die 4. Internationale Theologische Studienwoche statt. „‚Im Namen Gottes …' – Religion in politischen Konflikten" lautete das Thema, das „an Aktualität kaum zu übertreffen" ist, so Jürgen Schmidt, Rektor der Westfälischen Wilhelms-Universität, bei der Eröffnung der Studienwoche. Miroslav Kardinal Vlk mahnte in seiner Eröffnungsrede eine „Geschwisterlichkeit für eine neue Welt" an, die über den Dialog zwischen den Religionen hinaus zu schaffen sei – eine gewaltige Aufgabe sei das, doch müsse sie dringend angegangen werden, angesichts der Manipulation und Inbesitznahme des Religiösen durch machtpolitisch interessierte Akteure der Weltpolitik. Bereits bei diesem Eröffnungsvortrag wurde deutlich, wie vielschichtig das Problem ist, wie komplex die unterschiedlichen Perspektiven ineinanderlaufen und wie schwierig andere Sichtweisen aus der je eigenen, niemals unvoreingenommenen Perspektive bisweilen nachzuvollziehen sind.

Die einzelnen Tage der Studienwoche gliederten sich jeweils in drei Teile. Vormittags fand eine zentrale Vorlesung statt, am Nachmittag wurde ein gutes Dutzend Seminare und am Abend verschiedene weitere Veranstaltungen zum Thema der Studienwoche angeboten.

In der Vorlesung am Dienstagvormittag unterschied José Casanova, Professor für Soziologie an der New School University / New York, drei Typen von religösen Konflikten der Gegenwart: Erstens Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften oder Konfessionen, in denen es um die Vorherrschaft, um „Marktanteile" auf dem Markt des Religiösen oder auch nur um die Anerkennung und das Überleben einer Religion, einer „Denomination" oder Konfession geht. Zweitens Konflikte zwischen religiös-fundamentalistischen Strömungen und der „säkularisierten Moderne" – wobei beide Aspekte, Fundamentalismus und Säkularisierung, einer sehr genauen Betrachtung bedürften: Die differenzierte Interpretation des Prozesses der Säkularisierung und der Rolle der Religion in säkularisierten Demokratien ist seit Jahrzehnten ein Forschungsschwerpunkt von José Casanova. Als dritten Konflikttyp schließlich nannte Casanova den Zusammenprall der Zivilisationen bzw. Kulturen, im Anschluß an Samuel Huntingtons umstrittene Arbeit „Clash of Civiliziations". Freilich unterzog Casanova die These Huntingtons einer äußerst kritischen Prüfung, insbesondere im Hinblick auf die – nach Casanovas Auffassung obsolete – geopolitische Konzeption einer starken Verbindung zwischen Religionen und politisch-territorialen Gebilden (vor allem Nationalstaaten). Unter den Bedingungen der Globalisierung, so die abschließende These Casanovas, sei es erstmals möglich, daß sich die Weltreligionen aus dem Korsett ihrer territorialen Bindungen und regionalen Prägungen befreiten und sich mehr oder weniger unabhängig von den „civilizational settings", in die sie traditionell eingebettet gewesen seien, als „de-territorialized global imaged communities" rekonstituierten: „For the world religions globalization offers therefore the opportunity to become for the first time truly world religions […]"

Am Mittwoch erläuterte Gret Haller aus Bern ihre These von der „transatlantischen Weggabelung von 1648", an der prinzipiell unterschiedliche Sichtweisen auf die Religionen und Konfessionen sowie prinzipiell unterschiedliche Umgangsweisen mit dem Religiösen in den kontinentaleuropäischen Staaten einerseits und in den Vereinigten Staaten von Amerika andererseits ihren Ausgang genommen hätten. Gewissermaßen ‚am Ort' der transatlantischen Weggabelung, verwies die promovierte Juristin, Publizistin und ehemalige Vertreterin der Schweiz beim europäischen Rat, die 2004 das Ehrendoktorat der Staatswissenschaften der Universität Sankt Gallen entgegengenommen hat, auf die beiden wichtigen Errungenschaften des Westfälischen Friedens, nämlich die Festschreibung der Einbindung der Religion in eine übergeordnete rechtliche Struktur (d. h. in die staatliche Ordnung) einerseits sowie die „Erfindung des Völkerrechts" und die Einbindung der Staaten in dieses wiederum übergeordnete Völker-

rechtssystem andererseits. In den Vereinigten Staaten dagegen sei, so die These Hallers, der Staat der Religion bzw. der Weltanschauung untergeordnet worden. Während die europäischen Staaten also *staatspolitisch* begründet seien, begründeten sich die Vereinigten Staaten von Amerika *moralisch*, zum Teil mit einer explizit religiösen Tendenz. Mit dieser weltanschaulich-moralischen Staatsbegründung korrespondiert nach Gret Hallers Auffassung ein spezifisches Auserwähltheitsbewußtsein, eine starke nationale Orientierung und die Neigung, politische Konflikte als einen Kampf zwischen ‚gut' und ‚böse' zu interpretieren. Damit befand sich Haller im Zentrum der aktuellen weltpolitischen Debatte, zu der sie – auch im Rückblick auf den Eröffnungsvortrag – mehrere wichtige Präzisierungen beitrug, unter anderem eine klare systematische Unterscheidung zwischen Menschenrechten und Menschenpflichten: Während den Menschenrechten als positivierten, sanktionierten und in in einem relativ hohen Grade eindeutigen Rechtspflichten eine enge Verbindlichkeit zukomme, könne den Menschenpflichten als moralischen oder ethischen, häufig religiös begründeten Verpflichtungen allenfalls eine weiter gefaßte Verbindlichkeit ‚unterhalb' der Rechtsebene zugesprochen werden. Der daraus resultierende unbedingte Vorrang der Menschenrechte vor (wie auch immer definierten) Menschenpflichten bedeute, daß in jeder (etwa religiös motivierten) Forderung nach Menschenpflichten der Primat und die enge Verbindlichkeit der Menschenrechte anerkannt werden müsse.

Die Vorlesungen an den beiden letzten Tagen der Studienwoche zeichneten sich weniger durch präzise Unterscheidungen auf der analytischen Ebene aus als durch authentische Berichte aus der Praxis. Seemampillai Joseph Emmanuel, in Rom ausgebildeter Professor für Theologie in Jaffna (Sri Lanka), schilderte die Situation der Tamilischen Minderheit, die im Zuge der seit der Unabhängigkeit 1948 stattfindenden Ausgestaltung des Staates Sri Lanka konsequent diskriminiert worden sei. Die singhalesische Bevölkerungsmehrheit habe auf alte buddhistische religiös-kulturelle Motive zurückgegriffen, um ihre Politik zu rechtfertigen. Freilich habe es sich dabei um eine Instrumentalisierung des Religiösen gehandelt, während in Wirklichkeit politische Interessen aufeinandergeprallt seien; doch der Rekurs auf die Religion habe als „Brennstoff für Politik und Gewalt" gewirkt. Den Tamilen sei es zunächst nur um die volle faktische Anerkennung als Bürger des Staates Sri Lanka, später erst um die staatliche Unabhängigkeit gegangen. S. J. Emmanuel ließ durchaus Verständnis für die Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE / ‚Tamil Tigers') erkennen, die ihre Interessen mit einem skrupellosen Terror vertreten. Deren zahlreiche Opfer auf singhalesischer Seite kamen im Vergleich zu den Opfern des Bürgerkriegs auf tamilischer Seite bedauerlicherweise kaum in den Blick.

Sumaya Farhat Naser aus Birzeit (Palästina) stellte ihre Vorlesung unter ein Motto, das im Grunde für die ganze Studienwoche charakteristisch war: „In der Religion findest Du, was Du suchst: Streit oder Versöhnung." Die christliche Palästinenserin hat ihre (naturwissenschaftliche) akademische Ausbildung bis zur Promotion in Hamburg erhalten; „für ihr öffentliches Eintreten für die politische Aussöhnung von Palästinensern und Juden in Gerechtigkeit und Freiheit" erhielt sie bereits 1989 die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Sie berichtete in einem eindrucksvollen Vortrag vor allem über ihre Friedensarbeit mit Jugendlichen in Palästina, ihrem gegenwärtigen Arbeitsschwerpunkt. In ihren Bildungsprogrammen übt Sumaya Farhat Naser überwiegend mit jüngeren Frauen gewaltfreie Kommunikations- und Dialogfähigkeit ein, entwickelt Strategien zur Verringerung des Konfliktpotentials und zur Vermeidung von Konflikten. Sie beschwor in Münster vor allem die Notwendigkeit gegenseitigen Respekts, aber auch das Verständnis für jene, die diesen Respekt aufgrund bitterer eigener Erfahrungen nicht aufbringen können. In dieser Hinsicht war die Polemik gegen die Außenpolitik der Bundesregierung (wegen deren besonderer Pflege des Verhältnisses zu Israel) vor dem Erfahrungshintergrund der Referentin nachvollziehbar. Leider mündete diese Polemik in den Appell, Deutschland solle sich von seiner Geschichte emanzipieren („Was gewesen ist, ist gewesen, aber nun müssen die Probleme *der Zukunft* gelöst werden"). Der Bewunderung für Sumaya Farhat Nasers Friedensarbeit in Palästina konnte das keinen Abbruch tun – mit lang anhaltendem Beifall bekundeten die zahlreichen Zuhörerinnen und Zuhörer im Auditorium Maximum ihren Respekt.

An den Nachmittagen der Studienwoche war Gelegenheit, im Rahmen der Seminarveranstaltungen einzelne Aspekte aus dem Themenspektrum ‚Religion in politischen Konflikten' zu vertiefen. Zahlreiche Gäste aus dem In- und Ausland boten jeweils gemeinsam mit Münsteraner Lehrenden insgesamt ein gutes Dutzend Veranstaltungen zu biblischen, historischen, systematischen und praktisch-theologischen Fragestellungen an, an denen auch die Referentinnen und Referenten der Vormittage teilnahmen.

Auf reges Interesse stießen nicht zuletzt auch die Abendveranstaltungen: Am Montag stellte Hans G. Kippenberg, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bremen und Fellow am Max-Weber-Kolleg in Erfurt, unter dem Titel ‚Terror als Gottesdienst' die geistliche Anleitung der Attentäter vom 11. September 2001 vor. Am Dienstag wurde José Aranjos Film ‚O sertao das memorias' gezeigt, in den Reinhold Zwick (Münster) einführte. Am Donnerstag predigte Bischöfin Margot Käßmann (Hannover) in einem ökumenischen Gottesdienst, dem ein großes Fakultätsfest folgte.

Die 4. Internationale Theologische Studienwoche in Münster, die von einer Kommission um Giancarlo Collet, Professor für Missionswissenschaft, vorbereitet wurde, dürfte vor allem wegen ihrer Aktualität und Vielfältigkeit in Erinnerung bleiben: Das drängende Problem der Rolle der Religion in politischen Konflikten wurde aus einer Fülle von Perspektiven beleuchtet und von einer großen Vielfalt unterschiedlicher Standpunkte aus bearbeitet. Es wurde deutlich, wie notwendig die Rücksicht auf die Pluralität der Standpunkte und Perspektiven für eine angemessene Beurteilung religiös-politischer Konflikte ist – und wie notwendig zugleich die Relativierung der je eigenen Perspektive angesichts dieser Pluralität ist.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hg. v. Andreas Holzem. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 352 S., geb. € 49,90 ISBN: 3–534–17427–5

15 Autoren (meist Historiker) haben sich zusammengefunden, um Arnold Angenendt (er ist auch gleich der Schlußbeiträger) zu ehren, der den 65. Geburtstag gefeiert hat. Der Hg. hat wohl bewußt darauf verzichtet, das Ergebnis als „Festschrift" zu deklarieren. Während in diesem genus litterarium meist sehr disparate Gelehrsamkeit zusammengebunden wird, handelt es sich bei dieser Veröffentlichung um das Angebot zwar sehr unterschiedlicher Forschungsresultate, die aber dennoch recht zielgenau dem Titel entsprechen: Es dreht sich alles um Voraussetzungen, Darbietungen und Wirkungen des Umstandes, daß im Christentum ein Buch, das Buch schlechthin, die Bibel also, eine grundlegende Funktion besitzt. Von Anbeginn an wird die *normierende* jesuanische Botschaft verschriftet, so wie es schon ihre Voraussetzung, unser „Altes Testament", war. Deshalb muß diese Schrift allezeit am Leben gehalten werden (*Tradieren*), was nicht zuletzt durch die rechte *Inszenierung* ihres Gebrauchs in Kult, Buchkultur, Kommentierung, aber auch Prohibierung des Widersätzlichen verwirklicht worden ist.

Der Begriff *Buchreligion* spielt eine gewisse Rolle, seitdem die Christenheit sich wieder mit dem Islam beschäftigen muß. Bekanntlich anerkennt er in eingeschränktem Maß Judentum und Christentum, sofern sie, wie er selber, ein heiliges Buch besitzen. Gleichwohl wirft das Wort Fragen auf. Allgemein ist zu sagen, daß in keiner der hier erwähnten Weltreligionen diese geheiligte Schrift tatsächlich absolute und alleinige Geltung besitzt. Maßgebliche Kommentierungen haben sie alle – z. B. den Talmud und die Hadithe. Daß es sich auch im Christentum so verhält, beweist der vorliegende Bd nachdrücklich. Speziell für diese Religion aber ist darüber hinaus aufmerksam zu machen auf die Tatsache, daß sie sich ihrem Wesen nach als personalen Dialog versteht. Das Heil erlangt man allenfalls angelegentlich des Buches, aber nicht durch das Buch, sondern durch die Nachfolge Christi, der Weg, Wahrheit und Leben ist. Das kommt in der Relativierung zum Ausdruck, daß die Bibel nicht (wie der Koran es zu sein behauptet) das unmittelbare Gotteswort, sondern lediglich dessen, freilich maßgeblicher Niederschlag ist. Daraus ergibt sich ein verhältnismäßig freier Umgang mit ihr, der mitsamt den darin enthaltenen Gefahren ebenfalls in dem Werk dokumentiert ist.

Es gliedert sich in eine Einleitung und vier Hauptteile. Nachdem Anliegen und Gestalt der Festgabe vom *Hg.* vorgetragen worden sind, bietet *W. Burkert* eine Grundlegung durch den Hinweis auf vorjüdisch-christliche Verschriftungen religiöser Inhalte, z. B. in Orakel- und Mysterienbüchern. Der Teil I („Kommentar und Geschichte") bringt drei Beispiele für die Wirkungsgeschichte der Hl. Schrift aus der Alten Kirche. *W. Geerlings* beschäftigt sich mit den lateinischen patristischen Bibelkommentaren. Der Rekurs auf die Schrift in der Hagiographie ist das Thema eines instruktiven Essays von *Th. Baumeister*. Mit der Bibelrezeption Augustins in *De civitate* setzt sich *N. Staubach* auseinander.

„Kanonisierung und Lebensform" ist das Rubrum von Teil II, unter dem die Thematik im Mittelalter untersucht wird (*B. Jussen* mit den religiösen Transformationen im Frühmittelalter, *G. Muschiol* über die Bedeutung des Asketen Hieronymus, *H. Lutterbach* zu Abaelards Klosterregel). Er endet mit einem außerordentlich instruktiven Gedankengang von *B. Hamm*: „Wie innovativ war die Reformation?" Der Vf. macht einsichtig, daß diese nicht schlechthinniger Traditions*bruch* oder gar Überlieferungs*abbruch* war, sondern ein selektiver Vorgang, der einige Elemente der Vergangenheit sehr wohl rezipierte, andere aber dezidiert ausblendete. So wird die altchristliche Gnadenlehre (Augustinus) in den Grundzügen zwar angenommen, aber der darin enthaltene Verdienstgedanke abgelehnt. Charakteristisch für das Christentum war bis dato die Vielfalt des horizontalen Nebeneinanders von Traditionen; jetzt wird die Pluralität unterbunden zugunsten der Bibel allein. Reformation erscheint hier als Gemenge von selektiven, reduktiven und transformativen Vorgängen, die in summa qualitativ Neues generiert haben.

Einen wichtigen Beitrag zur Buchthematik leistet *E. Zenger*, der Teil III („Vermittlung und Aneignung") einleitet. Im Rückgriff auf seine Psalterforschung zeigt er, daß die Lieder- und Gebetsammlung Altisraels als Ereignis der Gegenwart Gottes betrachtet wurde. Ihr kommt also eine ähnliche Bedeutung zu wie in den orientalischen Kulten dem Götterbild. Damit aber eröffnet sich erst richtig der Zugang zum Proprium des religiösen Normbuches, zur Religion als Buchreligion. In den restlichen Aufsätzen des Teils III liefert *K. Schreiner* erst einmal eine gehörige Relativierung der eben gemachten Erkenntnisse: Seit dem Spätmittelalter haben die Kleriker zunehmend Angst vor der Heiligen Schrift, weil die Glaubensunmittelbarkeit, die sie eröffnet, eine Gefahr für die hierarchische Kirchenordnung ist. So geht ihr Streben dahin, das kirchliche Lehramt als eigentliches Glaubenskriterium zu statuieren. Der *Hg.* befaßt sich in einem weiteren Beitrag mit der westfälischen Andachtsliteratur der frühen Neuzeit, sofern ihre Produkte de facto für die einfachen Leute das eigentliche heilige Buch werden, in welchem das christliche Gedächtnis enthalten ist; die offiziellen Bücher und v. a. die Bibel sind weithin unverständlich. Das Wort *Buchreligion* bekommt da einen eigenartigen Geschmack. Knapp reißt *W. Damberg* eine ziemlich neue Disziplin an, die Netzwerkforschung: „Zitationsnetzwerke und theologische Eliten. Überlegungen zur Rekonstruktion der neueren Theologiegeschichte". Hier wären einläßlichere Ausführungen sehr erwünscht.

Im letzten und IV. Teil („Kanonisierung und Zensur") befaßt sich der Soziologe *M. N. Ebertz* mit der „Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert" (Untertitel). Gemeint ist der „Verlust der Hölle" in der Glaubensvermittlung, also eines Topos, der seit der Bibel einen großen, teilweise übergroßen Einfluß auf die Frömmigkeit besessen hatte. Der Kirchenhistoriker *H. Wolf* berichtet in einer recht spannenden Weise über die kirchliche Medienpolitik, welche dazu führte, daß die Buchreligion Bücher verbrennen ließ, Buchverbote aussprach und eine Totalkontrolle über Bücher usurpieren wollte. Nicht einmal die Bibel (in volkssprachlichen Ausgaben) blieb ungeschoren, von den Kirchenvätern zu schweigen und ohne Aristoteles, Platon, Thomas von Aquin, Homer zu erwähnen. Manchmal genügte ein „protestantischer" Verlagsort (Leipzig, Tübingen, Basel) zum Bann...

„Buchstabe und Geist" ist der 16. Beitrag, der Beitrag des Jubilars *Angenendt*, betitelt. Er gehört zu den Glanzlichtern der Festschrift. Aus umfassender Kenntnis der Geschichte und in weiser Umsicht geschrieben, ist er ein resumierendes Postludium der Gesamtthematik. Das Buch ist nötig, aber auch gefährlich, wie man seit dem Neuen Testament weiß: Es kann der Buchstabe den Geist töten. Letztlich bleibt Glauben und Glaubenden nur das Vertrauen auf Gott: „Gott – so hat die Theologie zu konstatieren – wird buchstäblich gelesen und findet mit Gewißheit doch den Gesamtsinn" (345).

Man findet nicht so leicht Sammelwerke, die die Konvergenz der theologischen Fächer und Forschungsansätze so prägnant zu zeigen wissen wie dieses und zugleich so tiefe Einblicke in das Objekt des Theologisierens bieten.

Pentling Wolfgang Beinert

Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven, hg. v. Adrian Loretan. – Münster: LIT Verlag 2004. 193 S. (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven, 1), pb € 19,50 ISBN: 3–8258–6649–1

Die Rolle der alten Seefahrer zwischen Scylla und Charybdis war vergleichsweise komfortabel gegenüber den Gefahren, die der akademischen katholischen Theologie dräuen: Gegen sie drängen machtvoll die anderen Wissenschaften, weil sie nicht wissenschaftlich genug sei, die Kirche, weil sie nicht hinreichend kirchlich sich geriere, die Finanzminister, weil sie den Normen des Kosten-Nutzen-Kriteriums nicht gerecht werde. Sollte es irgendwie gelingen, ihrem Kürzungstrieb zu widerstehen, bleiben noch die Tendenzen der anderen Größen, Theologie entweder kirchenamtlich zu domestizieren (Lehrbetrieb in eigener Regie) oder wissenschaftstheoretisch zu mutieren (Theologie = Religionswissenschaft). Das auf eine Initiative der Europäischen Gesellschaft für Theologie zurückgehende Sammelwerk hat einen Kairos wie selten ein Buch.

Nach einer Einleitung des Hg.s liefert der erste Teil mit drei Beiträgen „Grundsätzliche Überlegungen", in denen über die Identitätsprobleme der Fakultäten gesprochen wird (*W. Lesch*), die staatskirchenrechtlichen Modelle und die Probleme der Zwischenposition zwischen Wissenschafts- und Religionskriterien (beide von *Loretan*) erörtert werden. Teil zwei mit neun Aufsätzen schildert dann die Lage der wissenschaftlichen Theologie in europäischen Ländern. Für Deutschland (*A. Hollerbach*) und Österreich (*H. Schwendenwein*) sichten die Situation zwei ausgewiesene Juristen unter staatskirchenrechtlichem Gesichtspunkt. *A. Madera* referiert über „Le Facoltà di teologia in Italia. Es folgen entsprechende Übersichten für Frankreich (*J.-P. Durand*), Großbritannien (*G. Turner*), Polen (*R. Sobański*), Ungarn (*B. Schanda*), Tschechien (*J. R. Tretera / Z. Horák*). Von besonderem Informationswert für den westlichen Leser ist die Studie von *S. N. Troianos* „Staatskirchenrechtliche Kontextualität der theologischen Fakultäten in Griechenland". Den Beschluß des Bd.es bildet *Andréa Belligers* Studie über „eLearning – die Zukunft der universitären Lehre – Szenarien der theologischen Aus- und Weiterbildung". Hier wird höchst praxisbezogen der Versuch unternommen, wenigstens *materialiter* den Herausforderungen zu begegnen, mit denen die Glaubenswissenschaft schon durch die Tatsache konfrontiert wird, daß sich gegenwärtig das Sachwissen etwa alle fünf Jahre verdoppelt, um 2025 dessen „Haltbarkeitsdauer" gerade einmal 72 Tage währen dürfte (174). Nicht nur durch zahlreiche Internetanschriften einschlägiger Hilfsinstrumente, sondern auch durch konkrete Anwendungsmuster soll Paroli geboten werden.

Die Schauseite der akademischen Theologie ist in den behandelten Ländern recht verschieden. Das Spektrum reicht von den Diätverordnungen in Deutschland bis zur „Üppigkeit" (143) in Polen, wo laufend theologische Lehreinrichtungen in die staatlichen Universitäten inkorporiert werden, von den ausgefeilten staatskirchenrechtlichen Regelungen Mitteleuropas bis zur vollkommenen kirchlichen Oberhoheit wie in Italien. Das Werk läßt auch erkennen: Es gibt sehr wohl auch andere erfolgreiche Modelle des Theologietreibens als die hierzulande gewohnten. Wichtig erscheint auch der Hinweis, daß die kleineren theologischen Institute, meist konzentriert auf die Lehramtsstudiengänge, dabei sind, ein eigenes, unverwechselbares und das Ganze befruchtendes Profil gewinnen.

Alles in allem handelt es sich bei den vorgestellten Konkretisierungen um kontingente, historisch eben so gewordene Bildungen, die a priori wenig sagen über die Bedeutung, die die Theologie für die Kirche wie auch für die profane Gesellschaft besitzt. Die grundsätzlichen Erwägungen des ersten Teils illustrieren, daß die wesentlichen Aufgaben der wie immer formierten Glaubenswissenschaft heute und in der nahen Zukunft eine erfolgreiche Identitätsfindung und das Auffüllen des Nachholbedarfs an Modernisierung sind. Dabei wird, was niemanden wundert, die nach wie vor praktisch unbefriedigende Relation zur amtlichen Kirche ins Visier zu nehmen sein. Während der Staat die Universitäten mehr und mehr in die (sicher auch problematische) Autonomie entläßt (wie im Modellfall TU Darmstadt), suchen sich die Amtsträger mehr und mehr abzuschirmen gegen die vermeintlichen Verunsicherungen, die von einer in einer pluralen Gesellschaft unvermeidbar ebenfalls pluralen Theologie (weil sie die von ihr ausgehenden Impulse verarbeiten muß) ausgehen. Damit wird aber nicht nur der für das Wirken der Kirche schädliche Reformstau aufrechterhalten, es werden die Defizite der Zeitgemäßheit (im Sinne des *aggiornamento*-Gedankens Johannes' XXIII. und der konziliaren Mahnung, auf die *signa temporis* zu achten) perenniert. Damit aber wird Kirche nach außen wie nach innen marginalisiert. Scharf diagnostiziert *Walter Lesch*: „Wer ernsthaft meint, Gläubige vor gewissen theologischen Ansichten schützen zu müssen, der traut der Urteilsfähigkeit der Gläubigen nicht viel zu und bewegt sich auf dem Niveau vormoderner Rationalitäts- und Kommunikationsstrukturen" (21). In Richtung auf den Staat ist auch daran zu denken, daß die „denkende Verantwortung des christlichen Glaubens" (I. Dalferth) in einer immer unübersichtlicher und globaler werdenden Menschheit, nicht zuletzt auch vor dem drohenden *clash of civilizations* (S. P. Huntington) für die Glaubensgemeinschaft zu den ersten Punkten einer Prioritätenliste ihrer Aufgaben zu gehören hat.

Die Initiative, die zu dem Buch geführt hat, sollte alle Verantwortlichen zum nachhaltigen und freien Denken anregen.

Pentling Wolfgang Beinert

Riedl, Gerda: **Der Unterschied.** Was Christen ausmacht. – Augsburg: Sankt Ulrich 2004. 122 S. (Fundamente), kt € 9,90 ISBN: 3–936484–24–4

Es ist entschieden zu dementieren, selbst aus dem Glashaus heraus, daß die Zahl der Bücher über das Christentum sich der der noch aktiven Christenmenschen nähere. Wohl gilt, daß man auf keinen aus den letzteren verzichten kann. Gilt das auch für die erstgenannten? Man kann prinzipiell darauf hinweisen, daß das Nichtwissen über das Christliche auch bei Kirchenmitgliedern nachgerade erschreckende Dimensionen annimmt. So ist man zu Dank geneigt, wenn man ein nicht zu umfangreiches Werk vorgelegt bekommt, welches das *Proprium christianum* veranschaulichen möchte. Die Autorin wird vorgestellt als habilitierte Assistentin an der Katholisch-Theologischen Fakultät Augsburg.

Gespannt beginnt man die „Glaubensreise", zu der sie einlädt. Schon nach wenigen Seiten ist man am Ziel, das im Folgenden dann nur noch näher vorgestellt werden soll. Dieses Ziel wird so beschrieben: „Was macht einen Christen / eine Christin aus? Er / Sie befindet sich auf einer Glaubensreise zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung unter dem Zu- und Anspruch seines / ihres Gottes. Dabei bedarf er / sie nur geringer Wegzehrung: des Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers, der Zehn Gebote bzw. des Doppelgebots. Diese Wegzehrung sichert folgende Grundbedürfnisse eines / einer wirklich Christgläubigen: den Gottesbezug, den Selbstbezug, den Gemeinschaftsbezug" (30).

Im Kern läßt sich schon aus dieser Kostprobe die Qualität des Büchleins erkennen. Was die Sprache angeht: Warum hat sich im Verlag kein Lektor des Deutschen erbarmt, das nahezu auf allen Seiten herbe Not leiden muß? Ob einer die teils betuliche, teils künstlich auf „Frohmut" getrimmte Diktion mag oder nicht, kann man als Geschmacksfrage abtun. Aber die ehern durchgehaltene geschlechterdistinguierende Doppelung (s. Zitat) sowie die allenthalben vorkommenden eingeklammerten Wörter und Sätze erschweren eine einigermaßen flüssige Lektüre nicht minder als eine Menge verquaster, dunkel-wirrer Sentenzen. Was, Exempels halber, soll man, abgesehen von einem leichten Lächeln, tun vor der Feststellung: Was die Glaubensreise ausmache, sei „jener sprichwörtlich (kleine) Unterschied, der jeden Christen, jede Christin kennzeichnet"? Der kleine Unterschied ist, erfährt man kurz darauf, der Trinitätsglauben! (110). Kryptisch ist die Äußerung: „Am An- und Zuspruch unseres Gottes muß sich jeder Brückenschlag, jede Dialogbemühung letztlich messen lassen, daran zur Not die Grenze finden: Wer alle Möglichkeiten auslotet, sollte keine Untiefe übersehen! [...]" (29).

Lassen wir es dabei bewenden. Schwerer soll bei einer Publikation mit theologischem Anspruch wiegen, wie dieser geltend gemacht wird. Da steht auf S. 32, daß DH „über vierzig verschiedene Glaubensbekenntnisse" aufliste, ehe das Lehramt „angefangen von Clemens von Rom [...] bis hin zu Papst Johannes Paul II." spreche. Sind diese Bekenntnisse Privatsache obskurer Verfasser und stammen sie alle aus der Zeit vor Clemens? Das ist so falsch wie die Behauptung an gleicher Stelle, DH sei „die maßgebliche Zusammenstellung verbindend-verbindlicher Glaubenssätze (Dogmen) der römisch-katholischen Kirche". Nicht alles, was dort steht, ist verbindlich, erst recht nicht Dogma. Weiter trifft nicht zu, daß die Regula fidei schlankweg identisch ist mit „ausgefeilte(n) Glaubensbekenntnisse(n)" (43 f.). Keine Rede kann davon sein, daß, wie mehrfach vertreten, die Symbola den inhaltlich vollständigen Glauben enthielten. Wenigstens mißverständlich ist die These, sie verdankten ihre Bedeutung der Wirkungsgeschichte (23). Und was ist mit der Geschichte ihrer Entstehung? Die „griechischsprachige Wortwurzel" (auf Deutsch: das griechische Wort) „katholikòs" bedeutet mitnichten „weltumspannend" (48), sondern *umfassend, vollständig, integral.* Falsch ist die Aussage, das „Filioque" sei ein Zusatz „in der römisch-katholischen Kirche"; er findet sich auch in vielen anderen westlichen Konfessionen (52). Daß das AT eine Trinitätslehre kenne, wie auf S. 53 nahegelegt wird, ist zumindestens eine sehr gewagte Ansicht. Die „frühchristlichen Kirchenattribute" sind keineswegs dasselbe wie die späteren „notae ecclesiae" aus dem apologetischen Argumentationsgang der Gegenreformation.

Brechen wir, unter Verzicht auf eine näherungsweise vollständige Liste der theologischen Fehlschüsse, ab, um nicht zu riskieren (58): „Darüber schwindelt es wahrscheinlich einem jeden" (Warum diesmal nicht: „einer / einem jeden"?) Wir wenden unsere „gebrauchsfähige" Freiheit (65) an und verneinen die Frage des Anfangs.

Pentling Wolfgang Beinert

Bibelwissenschaften

Ohler, Annemarie: **dtv-Atlas Bibel.** – München: dtv 2004. 263 S., 115 farb. Abb. (dtv Sachbuch, 3326), kt € 19,50 ISBN: 3–423–03326–6

Der Atlas enthält 22 Kap., die allerdings nicht durchnumeriert werden. Ein Überblick „Die Bibel/Einführung" leitet religionsgeschichtlich in die Bedeutung „Heilige(r) Schriften" für unterschiedliche Religionen ein. Die Besonderheit der Bibel als „Zeugnis geschichtlicher Ereignisse" wird anschließend kurz skizziert.

Dann folgt „Das Alte Testament/Einführung". Die Kriterien für die Farbgraphiken, die jeweils auf der linken Seite des Atlasses stehen, und für die Erläuterungen auf der rechten Seite werden anschaulich und einprägsam dargestellt:

„Altes Testament und Geschichte. Altes Testament und Religionsgeschichte. Altes Testament und altorientalische Literatur. Textüberlieferung des Alten Testaments. Die Bücheranordnungen des Alten Testaments".

In der Tat eignen sich diese Zugriffe sowohl für Graphiken als auch für Kurzdarstellungen. Blaue Kästen formulieren in letzteren zusätzlich die wichtigsten Thesen.

Die Geschichtsabrisse können auf die lange Tradition des Bibel-Atlanten zurückgreifen und stehen durchweg auf dem gegenwärtigen Forschungsstand. Die Religionsgeschichte vermag besonders die Graphiken zu bereichern. Die reichhaltige Bildwelt des Alten Orients wird auf fiktiven Tonscherben nachgezeichnet. Die Imaginationen der damaligen Autoren und Leser werden so sichtbar und bereiten ein ständiges Seh-Vergnügen. Auf literarische Parallelen des Alten Orients wird ebenfalls mit Merktafeln und Schemata ständig verwiesen. Hier muß selbstverständlich der heutige Leser eines der Textbücher zusätzlich zur Hand nehmen, auf den das ausgezeichnete „Literaturverzeichnis" am Schluß des Werkes verweist. Die Darstellung der gegensätzlichen Auffassung zur Textüberlieferung, insbesondere bei den Pentateuch-Hypothesen (Quellenschrift gegen Endtext-Hypothesen 30f), gelingt ebenfalls sehr anschaulich. Die Graphiken zur Bücherordnung führen in die unterschiedliche Anordnung von jüdischer und christlicher Bibel ein. Sie runden auch die folgenden Einzelkapitel zu den einzelnen Teilen des AT ab: „Der Pentateuch. Das deuteronomistische Geschichtswerk. Die Propheten. Apokalyptische Literatur. Die Psalmen. Die Weisheitsliteratur. Die jüngere Erzähllliteratur. Die Zeit des Zweiten Tempels". Die Fremdwörter werden jeweils in den Erläuterungen erklärt. Die zusätzliche Herauslösung der apokalyptischen Literatur, der jüngeren Erzähllliteratur und der Zeit des Zweiten Tempels aus der Unterteilung der jüdischen Bibel ist berechtigt, weil in diese drei neuen Teile die zwischentestamentliche Literatur eingearbeitet werden kann. Insgesamt beeindruckt der atl. Teil durch seine Prägnanz, sein reiches Bild- und Quellenmaterial und seine vorzügliche, didaktische Aufbereitung.

Leider hält der Atlas für „Das Neue Testament/Einführung" die für das Alte gewählte Methodik nicht aufrecht. Er setzt ein mit „Politische Geschichte in ntl. Zeit" und mit historischen Fragen zu „Jesus von Nazaret. Die Urgemeinde. Judenchristen und Heidenchristen" (148–156). Doch es fehlen „Religionsgeschichte" und „griechisch-römische Literatur". So zitieren die Graphiken nicht mehr die westantiken Bild-Vorstellungen von religiös bedeutsamen Menschen (theios aner = göttlicher Mensch, 167; Kaiserkult, 105), sondern versuchen sich in hausgemachter Symbolik. Der auferweckte Jesus Christus sitzt auf HB-Wölkchen, einen zierlichen Kreuzstab in der Hand (160). Die Nachwirkung des AT wird breit ausgeführt, der Einfluß der griechischen Alltags-Literatur dagegen nur angedeutet. Wenn die Evangelien literarisch zur antiken Biographie gehören (161), müßte doch deren Text- und Bildmaterial deutlicher zum Zuge kommen. Die Intertextualität des NT besteht ja nicht nur in der autorbezogenen Neuproduktion der hl. Schriften Israels, sondern auch in der leserorientierten Rezeption der antiken Umwelt, also sowohl in der Aufnahme hellenistischer Wundergeschichten (167) und hellenistischer Bioi (161), als auch in der Verarbeitung hellenistischer Worte, Gespräche, Gleichnisse, Erhöhungsgeschichten (Titus auf dem Juppiter-Adler im weltberühmten Titus-Bogen auf dem Forum Romanum), Briefformularen (Freundschaftsbrief), Geschichtsschreibungen (Apg als pathetische und biographische Geschichtsschreibung).

Bei den ntl. Briefen und beim Joh-Ev geraten die sonst sehr verständlichen Schemata zu artistischen Power-Point-Präsentationen. Muß tatsächlich die komplexe Argumentation von Röm in zwei Schaubilder mit Comic-Strip-Charakter gepreßt werden? Diese Peinlichkeit setzt sich für 1–2 Kor, Eph und Hebr fort. Doch, so muß unbe-

dingt hinzugefügt werden, diese wenigen Bilder mit dem Übergriff auf die himmlische Welt fehlen im AT-Teil völlig und stellen auch für den NT-Teil eine Ausnahme dar. Hier hätte ich mir eine konsequente Übertragung des späten atl. Bilderverbots von Gott auf das NT gewünscht, weil das frühe Christentum, die Alte Kirche und die Ostkirche lange um die angemessene Verbildlichung Jesu Christi gerungen haben. Auch die Teilungshypothesen zu den pln. Briefen werden zu einseitig übernommen im Unterschied zu den Pentateuch-Endtexthypothesen.

So ist für das NT ein wenig mehr die souveräne Vorsicht angebracht, die so beeindruckend für das AT waltete. Insgesamt ist der Vf.in ein großartiges Werk gelungen. Es kann sowohl den Anfängern als auch den Fortgeschrittenen uneingeschränkt empfohlen werden.

Dortmund Detlev Dormeyer

Exegese AT

Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anläßlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg 18.–21. Oktober 2001, hg. v. David J. A. Clines / Hermann Lichtenberger / Hans-Peter Müller. – Münster: LIT 2003. 205 S. (Altes Testament und Moderne, 12), kt € 30,90 ISBN: 3–8258–5459–0

Die Heidelberger Theol. Fak. nahm den 100. Geburtstag Gerhard von Rads zum Anlaß, im Rückblick auf den großen Gelehrten den gegenwärtigen Stand der alttestamentlichen Forschung zu bestimmen. Der vorliegende, der biblischen und nachbiblischen Weisheit gewidmete Bd wird durch ein Vorwort der Hg. eingeleitet, in der sie betonen, daß sich der in den Spätschriften von Rads ankündigende Abschied von der Heilsgeschichte als dominantem Deutungsaspekt des Alten Testaments inzwischen vollzogen und zu einem verstärkten Interesse an den Weisheitsbüchern geführt hat (V–VII).

Von den nachfolgenden zehn Beiträgen führen die beiden ersten den Dialog mit der altägyptischen bzw. mesopotamischen Weisheitstradition (1–52): Die Leipziger Ägyptologin *Elke Blumenthal* eröffnet den Bd mit einem Aufsatz über *„Die Rolle des Königs in der ägyptischen und biblischen Weisheit"*. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die Könige in den biblischen Texten angesichts der Übermacht Jahwes den Menschen näher stünden als die Pharaonen. Andererseits seien die Grundthemen wie Weisheit, Recht und Gerechtigkeit, Zorn und Gunst wie das Verhältnis zwischen Untertan und König und König und Gott beiden Literaturen gemeinsam (1–36). Anschließend führt *Wolfgang Röllig* in seinem Beitrag von *„Der Weisheit der Könige in Assyrien und Babylonien"* den Nachweis, daß die mantischen Züge der biblischen Danielerzählung und des sog. Gebetes Nabonids ein Echo einer bis zu den Sumerern zurückgehenden Tradition darstellen, nach welcher sich der König dank seiner ihm von den Göttern verliehenen Weisheit in der Lage sah, Tafeln zu lesen und mittels mantischer Techniken die Zukunft zu ergründen (37–52).

Die anschließenden fünf Aufsätze thematisieren unterschiedliche Probleme der biblischen Weisheitsdichtung. In unmittelbarer Anknüpfung an Beobachtungen Gerhard von Rads zeigt der Aufsatz von *Thomas Krüger „Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch"*, daß die biblischen Proverbien einerseits als Orientierungshilfe und Handlungsanweisung dienen konnten, andererseits aber dank ihrer Vieldeutigkeit vom Einzelnen jeweils auf seine konkrete Situation bezogen werden mußten, wozu er der Weisheit bedurfte. Dabei habe ihm die Tradition die Auswahl der sich ihm bietenden Möglichkeiten erleichtert und ihn zugleich an die Grenzen dessen erinnert, was in der Verfügung des nur über eine bemessene Lebenszeit besitzenden Menschen steht (53–66). Der Beitrag von *Hans-Peter Müller* über *„Kohelet im Lichte der frühgriechischen Philosophie"* führt den Nachweis, daß Kohelets Streben nach einem Einheitsbegriff, seine Ausdünnung des Gottesbegriffs durch den Schicksalsglauben und seine Überzeugung, daß polare Gegensätze den in sich kreisenden kosmischen Prozeß bestimmen, auf die Vorsokratiker zurückverweisen, während seine Skepsis und sein Eudämonismus im Alten Orient und in der hellenistischen Philosophie ihre Parallelen besaßen. Die den Reflexionen gegebene Form der Ich-Erzählung sei nicht autobiographisch, sondern als Maskenspiel zu verstehen, die Wahl der Lebensfreude aber die Alternative zu seiner vergeblichen Wahrheitssuche und werde durch die theonome Skepsis motiviert (67–80). Eine Lanze für die allegorische Auslegung des Hohen Liedes im Horizont eines kontemplativen Lebenskontexts bricht *Ludger Schwienhorst-Schönberger* in dem nachfolgenden Aufsatz *„Das Hohe Lied und die Kontextualität des Verstehens"* (81–92). Von der literarischen Einheit des Hiobbuches ausgehend, sucht *David J. A. Clines* in seinem Beitrag *„Does the Book of Job Suggest that Suffering is Not a Problem?"* den Nachweis zu führen, daß das Problem Hiobs nicht sein unschuldiges Leiden, sondern die göttliche Ungerechtigkeit sei, während die Gottesreden zeigen, daß weder das eine noch das andere für Gott ein Problem sei (93–110). *Hans-Jürgen Hermisson* behandelt anschließend das Verhältnis zwischen *„Prophetie und Weisheit"*. Beide hätten zunächst ein unterschiedliches Weltbild und Gottesverständnis besessen, seien sich aber im Lauf der Zeit näher gekommen, indem die Prophetie an der Weisheit und die Weisheit an der Prophetie partizipierte (111–128).

Die Brücke von den biblischen Texten zum Qumranschrifttum schlägt *Armin Lange*, der *„Die Bedeutung der Weisheitstexte aus Qumran für die hebräische Bibel"* behandelt. Der auf die Vorstellung von MLM folgende Vergleich ergibt für das Koheletbuch, daß nicht die Form, sondern der Inhalt seiner die Lehre verweigernden Lehrrede singulär gewesen sei. Andererseits unterstrichen 4Q 424 1.3 den weisheitlichen Einfluß auf Ez 13,10ff und 4Q 424 3.3f.6f den auf Jes 6,2. (129–144). *Heinz-Josef Fabry* lenkt die Aufmerksamkeit auf *„Die Armenfrömmigkeit in den qumranischen Weisheitstexten"*. Nach der Vorstellung der einschlägigen Belege kommt er zu dem Ergebnis, daß die meisten von ihnen als vorqumranisch und voressenisch zu beurteilen seien und dem im Proverbien- und Sirachbuch belegten Traditionsstrom angehörten; die Qumrangemeinschaft selbst zwar nicht arm gewesen sei, aber gegenüber dem Reichtum und den Reiche eine gewisse Reserve besessen, die Armut aber latent positiv beurteilt habe (145–165). Schließlich handelt *Hermann Lichtenberger* von den *„Makarismen in den Qumrantexten und im Neuen Testament"*. Dabei kommt er nach einem Rückblick auf die alttestamentliche Vorgeschichte, die Form der Gattung und die neutestamentlichen wie die qumranischen Belege zu dem Ergebnis, daß die Segen- und Fluchformulare in den Qumrantexten auf die priesterliche Herkunft der Qumran-Essener zurückverwiesen, während Jesus und seine Jünger an die weisheitliche, „laizististische" Tradition der Makarismen und Weherufe angeknüpft hätten, die auch ihrer Segensbegrifflichkeit zugrunde liege. Der Unterschied sei mithin nicht theologisch, sondern traditionsgeschichtlich zu begründen (167–182).

Ein Autoren-, Sach- und Stellenregister erleichtern die Benutzung des Bdes (183–203), während ihn eine Vorstellung seiner Autoren abrundet (205).

Marburg an der Lahn Otto Kaiser

Müller, Achim: **Proverbien 1–9.** Der Weisheit neue Kleider. – Berlin / New York: de Gruyter 2000. IX, 356 S. (Beih. z. Zeitschrift für die alttestamentl. Wiss., 291) Ln € 98,00 ISBN: 3–11–016755–7

Die anzuzeigende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung einer am Fachbereich evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz 1998 angenommenen Diss. (Betreuung: D. Michel). Sie ist in einem klassischen Sinne historisch-kritisch angelegt. Sie fragt nach der Entstehung von Spr 1–9 und gelangt zu folgendem Ergebnis: Den historischen Kern der Komposition bildet eine Weisheitslehre aus nachexilischer Zeit, die in 4,10–27; 5,21f; 6,1–19 vorliegt und durch 2,1–4,9–15.29 erweitert wurde. Es folgt eine „formative Redaktion der späten Perserzeit" (314), der Spr 1–9 ihre heutige Gestalt verdankt. Zu dieser formativen Redaktion rechnet A. Müller 1,7; 1,8–19; 1,20–22aα.23–27a.28.31–33; 2,5–8.16–19; 3,13–19; 3,21–35; 4,1–9; 5,1–13.20; 6,20–35; 7,1–27; 8,1–21.32–36. „Die formative Redaktion schafft ein komplexes literarisches Gebilde, indem sie die im ältesten Kern eher theoretisch knapp abgehandelte Entscheidungssituation über die grundsätzliche Ausrichtung des Lebenswandels in einen dramatischen Diskurs umformt. In ihm erklingen mehrere Stimmen, deren markanteste die Fremde Frau und die Frau Weisheit sind" (314). Nach dieser formativen Redaktion ist der Text noch weiter überarbeitet worden. Dazu rechnet M. ein allegorisches Abschlußexamen in 5,15–19.23; 9,1–6.13–18, ferner Erweiterungen, die sich mit dem Zusammenhang von Weisheit und Frömmigkeit befassen und „die Weisheit implizit mit der Torah identifizier[en]" (315) (1,29f; 3,1–12; 3,19–20; 6,22; 8,22–33; 9,10). Daneben gibt es noch einige punktuelle Erweiterungen des Textes ohne einheitliche Tendenz (1,22aβb.27b; 2,21–22; 3,3aα; 5,14; 6,3.7–8; 8,11.13a.*29a; 9,7–9.11–12).

Die Motivation zur vorliegenden Untersuchung schöpft M. aus einer doppelten Beobachtung: Zum einen hat die „Forschungsgeschichte [...] viele Hinweise darauf erbracht, daß Prov 1–9 in sich gewisse Spannungen aufweist, die auf ein längeres Textwachstum deuten" (21). Zum anderen konnte sich aber keines der vorgeschlagenen diachronen Modelle durchsetzen. Nach M. kann hier „nur eine Integration der verschiedenen Gesichtspunkte und eine Rückbindung an die Einzelanalyse des gesamten Textes [...] Klärung schaffen" (20).

M. beginnt seine Analyse mit dem Text Spr 4,10–27, den er als den „traditionsgeschichtlich ältesten" (249) ansieht. Er versteht ihn im Sinne einer „Grundlegung des weisheitlichen Unterrichts" (29). Entgegen einer verbreiteten Ansicht versteht M. Spr 6,1–19 nicht als Einsprengsel, sondern als Fortsetzung von 4,10–27. Der Text ist ursprünglicher Bestandteil von Spr 1–9. Eine Schlüsselrolle spielt die Analyse von Spr 2, welches gerne als eine Art Inhaltsverzeichnis von Spr 1–9 angesehen wird, was M. jedoch ein wenig relativiert. Er bestätigt die literaturkritische Analyse seines Lehrers D. Michel, sieht in 2,1–15.20 die Grundschicht des Kap.s und darin eine Weiterentwicklung der Gedanken aus 4,10–27, die allerdings wahrscheinlich nicht von demselben Autor stammen (70f.). In diesem Zusammenhang entfaltet M. einige erhellende Aussagen zum Thema „Weisheit". „Der Schüler soll nach Auffassung des Au-

tors von c.2* nicht primär ein Verhältnis zum Lehrer, sondern zur Weisheit selbst unterhalten. Diese wird zwar durch die Rede des Lehrers vermittelt, sonst könnte c.2* nicht auf 4,10–27 zurückgreifen, aber die Weisheit wird als eigenständige Größe gesehen, die nicht in der Lehre des Lehrers aufgeht, sondern der eine selbständige Existenz zukommt" (71). Die Warnung vor der Fremden Frau in 5,1–14 ist, wie 2,16–19, im Rahmen der „formativen Redaktion" hinzugekommen. Von den drei in der Forschung vertretenen Deutungen der Fremden Frau als (a) Ausländerin, (b) verheiratete Frau und (c) Prostituierte hält M. die zuletzt genannte für die wahrscheinlichste. In Spr 5 ist die Fremde Frau wahrscheinlich als Prostituierte zu verstehen. „Dennoch kann die Deutung auf die verheiratete Frau nicht ausgeschlossen werden" (101). Eine Deutung vor dem Hintergrund der Mischehenproblematik mit Rückgriff auf Esra 10,2 und Neh 13,26 „Ausländerin" hält M. für eher unwahrscheinlich" (97). Auch die übrigen Texte zur Fremden Frau in Spr 6,20–35 und 7,1–27 gehören zur „formativen Redaktion". Zu einer späteren Ergänzung einer „Frömmigkeits-Gruppe" rechnet A. Müller u. a. die Lehrrede 3,1–12. Hier wird „das, was der Weise sonst durch eigenes, besonnenes Handeln zu erreichen hofft, [...] ihm nun in Aussicht gestellt, wenn er Gott vertraut, kennt, fürchtet und ehrt. [...] Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist also [hier] zugunsten einer Verbindung zur Gottheit aufgebrochen. Damit ist in Israel ein analoges Phänomen aufgetreten, wie es die persönliche Frömmigkeit in Ägypten während des mittleren Reiches war, die sich u. a. in der Weisheitslehre des Amenemope niedergeschlagen hat" (169). Erwähnt sei an dieser Stelle die von M. vertretene Interpretation von Spr 3,9. Gewöhnlich sieht man in diesem Vers die einzige positive Aufforderung zum Kult in der israelitischen Weisheit. Entsprechend übersetzt die Einheitsübersetzung: „Ehre den Herrn mit deinem Vermögen, mit dem Besten von dem, was du erntest." Dagegen bestätigt M. eine von A. B. Ernst, Weisheitliche Kultkritik, Neukirchen 1994, 82 vorgetragene Deutung, derzufolge „die Sentenz nicht kultisches Handeln empfiehlt, sondern die Ehrung Gottes der des Reichtums überordnet" (164). So übersetzt M.: „Ehre Jhwh mehr als dein Vermögen und das Beste deiner Einkünfte" (155).

Besondere Beachtung finden die beiden Reden der Weisheit in Spr 1,20–33 und Spr 8. In Spr 1,20–33, dessen Grundbestand M. zur „formativen Redaktion" rechnet, vertritt die Weisheit „Gott in mehrfacher Hinsicht: zum einen als Beschützerin und Garantin von Sicherheit; zum andern als den Menschen fordernde Gestalt" (212). M. lehnt es aber ab, in ihr eine „Göttin der Schule" zu sehen, wie B. Lang angenommen hatte, „weil es den literarischen Charakter der Personifizierung verkennt, der den ursprünglichen Rezipienten deutlich gewesen sein dürfte [...] Diese Personifikation ist durch metaphorische Redeweisen in c.2 traditionsgeschichtlich vorbereitet. Hier [scil. in 1,20–33] sind diese Motive aufgegriffen und zu der Schilderung einer in der Öffentlichkeit redenden Frau/Prophetin ausgebaut" (212): M. geht auch auf einen der am meisten diskutierten Texte des AT ein, auf Spr 8,22–31 („JHWH hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege [...]"). Der Text, den er zu den späten Ergänzungen einer „Frömmigkeits-Gruppe" rechnet, „reflektiert über die metaphysischen Grundlagen der Weisheit, wie sie sonst in der Weisheit eher unthematisch bleiben [...] Die Weisheit ist durch ihre Entstehung vor der übrigen Schöpfung ausgezeichnet [...] sie ist zwar Gott keineswegs gleichgeordnet, der allein bei der Schöpfung aktiv ist, und trägt keine göttlichen Züge; aber im Rahmen des monotheistisch möglichen ist sie so nahe wie möglich an Gott herangerückt – und von der übrigen Schöpfung entfernt [...] Die weisheitliche Ethik wird als mit der Naturordnung identisch oder kongruent wahrgenommen" (248f) Die Allegorie von Spr 9,1–6.13–18 („Frau Weisheit – Frau Torheit") „fungiert [...] als eine Art Examen: Derjenige, der sie auflösen kann, hat die ersten acht Kapitel gut gelesen und kann weitermachen im Verständnis des ganzen Buches" (267).

Nach einem diachron angelegten interpretatorischen Durchgang durch die einzelnen Texteinheiten faßt M. in drei abschließenden Kap.n den gesamten Text Spr 1–9 noch einmal ins Auge: seine Komposition (268–283), die Formgeschichte der Lehrrede (284–296) und schließlich die Rekonstruktion seiner Entstehungsgeschichte (297–313). Das Buch endet mit „Ergebnis und Ausblick" (314–318), einem Anhang mit hilfreichen Übersichten und Tabellen (u. a. zur Redaktionsgeschichte von Spr 1–9), einem Literaturverzeichnis, einem Begriff-, Wort- und Stellenregister.

In der Arbeit kommt ein gemäßigter und in der Sache durchaus nachvollziehbarer literar- und redaktionskritischer Ansatz zum Zuge, der zugleich form- und traditionsgeschichtliche Aspekte mit in Anschlag bringt. Die Interpretation bewegt sich in einem diachronen Rahmen, das heißt: Sie erschließt die Bedeutung der Texte und Textelemente v. a. und bisweilen ausschließlich auf jener zeitlichen Ebene, der sie ihrer Entstehung verdanken. Ihre Bedeutung wird weitgehend mit der Autorintention ineinsgesetzt. Wer unter den hier genannten Gesichtspunkten Spr 1–9 durcharbeiten möchte, findet in der Diss.schrift von M. eine gute Begleiterin. Der Vf. geht allerdings nicht auf die Frage ein, in welcher Weise sich die Bedeutungen der von ihm erarbeiteten Schichten im Gefüge des *vorliegenden* Textes entfalten. Der Vf. betreibt also, streng genommen, keine Endtextexegese. Zur Verdeutlichung sei folgendes Beispiel angeführt: „Da die beiden Teile des Korpus [gemeint sind Spr 8,12–21* und 8,22–31*] kompositorisch je in sich geschlossen sind und außer ihrem Thema, der Weisheit, und ihrer Form als Ich-Rede keine übergreifenden Gemeinsamkeiten aufweisen, werden sie vermutlich nicht zusammengehört haben, bevor sie in Prov 8 nebeneinandergestellt worden sind. So behandeln die beiden Texte ihr Thema, die Weisheit, ganz unterschiedlich. In der Aretalogie vv. 12–21* rühmt die Weisheit ihren Nutzen für alle Menschen [...] Demgegenüber stellt Prov 8,22–31* die Rolle der Weisheit in Schöpfung und Kosmos heraus. Dieses Thema ist sonst nur in Prov 3,19–20 präsent [...] Über die Verbindung zu 3,19–20 hinaus gibt es keine weiteren Verbindungen zu Texten aus Prov 1–9" (249f). Könnte es nicht sein, daß die Differenzen, die M. als geschulter Literatur- und Redaktionskritiker wahrnimmt, zu *Aspekten einer komplexen* Wirklichkeit, der Weisheit, werden, wenn auch der letzte Arbeitsschritt der Exegese vollzogen ist, nämlich die Auslegung des Textes in seiner vorliegenden Gestalt? Erst dann, so scheint mir, bewahrheitet sich der erste Satz des durchaus lesenswerten Buches: „Natürlich ist die Weisheit nicht nackt" (V).

Passau Ludger Schwienhorst-Schönberger

The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac, hg. von Stuart Weeks / Simon Gathercole / Loren Stuckenbrock – Berlin: de Gruyter 2004. X, 792 S. (Fontes et Subsidia ad Bibliam Pertinentes, 3), Ln € 178,00 ISBN : 3–11–017676–9

Die neue monumentale Tobit-Synopse von Stuart Weeks, Simon Gathercole und Loren Stuckenbrock steht am Schnittpunkt zweier exegetischer Entwicklungen der jüngeren Zeit. Einerseits ist seit etwas mehr als einem Jahrzehnt ein ungeheuerer Aufbruch in der Erforschung der deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments – in reformierter Tradition den „alttestamentlichen Apokryphen" – zu beobachten. Dieser hat sich nicht nur in der Publikation wichtiger Kommentare und Monographien niedergeschlagen oder zeigt sich in der Gründung der *International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature* sowie dem 2004 abgehaltenen Internationalen Tobit-Symposium in Pápa/Ungarn, sondern auch darin, daß der weiteren wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesen Texten neben den eigentlichen Textgrundlagen mehr und mehr wichtige Hilfsmittel zu Verfügung gestellt werden.[1] Andererseits ist auch in der Erforschung biblischer Textgeschichte – einerseits beeinflußt durch die Erkenntnisse aus der Edition der Funde von Qumran, andererseits auch durch Entwicklungen im Bereich neutestamentlicher Textgeschichte[2] – ein verstärktes Interesse nicht nur an der Einheit des (hypothetisch zu rekonstruierenden) „Urtextes" bzw. des ältesten zu erreichenden Textes, sondern auch an der Vielfalt der tatsächlich überlieferten Textformen biblischer Schriften zu beobachten. Das Buch Tobit mit seiner ungeheuer verwickelten Textgeschichte und seinen so deutlich voneinander abweichenden Textformen ist geradezu ein Paradebeispiel dafür, was möglich ist, wenn die Vielfalt verschiedener Textformen eines Werks synoptisch in den Blick genommen und (textgeschichtlich, wie auch rezeptionsgeschichtlich oder auch rein synchron im inhaltlich-theologischen Nebeneinander) interpretiert wird. Das Anliegen, für diese exegetische Aufgabe eine Grundlage zu schaffen, bewegte offensichtlich auch die Herausgeber des vorliegenden Bdes. Sie schreiben: „[T]he diversity of texts within almost all branches of the broader Tobit family continues to pose many problems for scholarship, some of which are unlikely ever to be resolved. At the same time, such unusual diversity also provides scholars with an extraordinary opportunity to study the transmission and use of a religious text across the centuries, within and between different communities. It is in their differences, more than their common features, that the texts betray their linguistic, stylistic, narrative and religious concerns, while the relationships between them may offer answers to much broader historical questions about the relationship between different communities" (3).

Anders als bisherige Ausgaben – vielleicht konsequenter – bietet der neue Bd keine eklektischen Texte des Tobitbuches, sondern druckt die existierenden Texte konkreter Handschriften, die natürlich jeweils für Texttraditionen stehen, mit ihren Fehlern und Korrekturen ab. Erreicht wird damit, daß der Leser verschiedene Tobittexte

[1] So v. a. F. V. Reiterer (Hg.), Zählsynopse zum Buch Ben Sira (FoSub 1), Berlin – New York 2003; C.J. Wagner (Hg.), Polyglotte Tobit-Synopse: Griechisch – Lateinisch – Syrisch – Hebräisch – Aramäisch (MSU XXVIII), Göttingen 2003.

[2] Hierzu exemplarisch der Artikel von E. J. Epp, Issues in New Testament Textual criticism: Moving from the Nineteenth Century to the Twenty-First Century, in: D. A. Black (Hg.), Rethinking New Testament Textual Criticism, Grand Rapids 2002, 17–76, bes. 52–70.

ohne Vorentscheidungen über ihre Zugehörigkeit zu Gruppen miteinander in Beziehung bringen kann.

Vor der eigentlichen Synopse werden die verwendeten Textzeugen des Tobitbuches ausführlich mit Datierungen, Beschreibung des Manuskripts, Aussagen über die Schreiberhand bzw. Hände, die am Tobitbuch wirkten, und knapper Einordnung in die Textgeschichte vorgestellt. Bei den griechischen Textzeugen hat man sich für die Wiedergabe von *Codex Vaticanus*, *Codex Sinaiticus*, der Minuskel *Rahlfs 106* (*Biblioteca Comunale, Ferrara, 187 I*), *P.Oxy. viii* 1076; *P.Oxy. xiii* 1594 und des erst vor wenigen Jahren edierten *PSI inv. cap.* 46 entschieden. Etwas eigenartig hier ist, daß man bei der Darbietung des Textes der zuletzt genannten drei Fragmente nicht den Vorgaben des seit mehr als einem Jahrhundert bewährten Leidener Klammersystems folgt[3] und auch die Abkürzungen der Papyri sich nicht nach der internationalen Checkliste richten.[4] Sehr zu begrüßen ist dagegen die Entscheidung der Hg, mehrere Zeugen der an Gewicht immer mehr gewinnenden altlateinischen Tradition zu bieten (*Codex Regius* 3564; die Alcalà-Bibel; den altlateinischen Abschnitt des *Codex Reginensis* 7). Damit dürfte der Bd in diesem Bereich bis zum Erscheinen der geplanten *Vetus-Latina*-Ausgabe von J.-M. Auwers einen echten Fortschritt bedeuten. Beim *Vulgata*-Text haben sich die Hg. für *Codex Amiatinus* entschieden, daneben werden die Fragmente aus Qumran geboten – das 4Q196 neu zugewiesene Fragment MS 5234 der Collection Schøyen (mit Tob 14,4–6)[5] war den Hg.n leider noch unbekannt. Ein besonderer Schwerpunkt der neuen Synopse liegt aber auch darin, daß nicht nur die bekannten Zeugen eines frühen Tobittextes geboten werden, sondern auch für die Textkritik eher zweitrangige, trotzdem aber für die Text- bzw. Rezeptionsgeschichte des Tobitbuchs interessante spätere hebräische und aramäische Texte sowie zwei syrische Zeugen angeführt sind. Weitere Texte, die nicht direkt in die Synopse aufgenommen wurden, werden in einem Appendix präsentiert, so z. B. der griechische Text des *Codex Alexandrinus* und Auszüge aus mehreren altlateinischen Bibeln.

Die eigentliche Synopse bietet pro Abschnitt (meist etwa eine Doppelseite) jeweils einen oder zwei Verse des Buches Tobit nicht in synoptischem Nebeneinander der jeweils vorliegenden Zeugen – das ist schon aufgrund der Vielzahl der Zeugen nicht zu leisten –, sondern untereinander. Dies hat natürlich den Vorteil, daß eine ungeheuere Zahl an Zeugen miteinander verglichen werden kann, gleichzeitig aber entsteht der Nachteil, daß der Leser, der möglicherweise längere Abschnitte des Tobitbuches synoptisch betrachten möchte, sich seine Synopse im Grunde erst aus dem vorliegenden Material selbst erstellen muß. Anders formuliert: Wer nach Varianten und Detailunterschieden fragt, ist durch diese Anordnung aufs beste bedient; wer sich für die Bedeutung dieser Varianten in den jeweiligen Fließtexten interessiert, wird zu mehrfachem Hin- und Herblättern gezwungen.

Diskutieren könnte man durchaus auch über die Darbietung der griechischen Texte. Einerseits soll genau der Text der vorhandenen Handschriften (auch ohne Glättung von Itazismen oder gar offensichtlichen Schreibfehlern) geboten werden. Diese Entscheidung ist durchaus nachzuvollziehen. Sie hält sich aber nicht ganz durch, da man andererseits die griechischen Texte akzentuiert. An Interpunktionszeichen werden, soweit ich sehe, nur diejenigen geboten, die auch im jeweiligen Manuskript vorhanden sind (z. B. Hochpunkte); allerdings wird offensichtlich keine Rücksicht auf Spatien genommen, die ja ebenfalls gliedernde Funktion besitzen. Dies ist sicherlich aus editorischen Gründen nachvollziehbar, trotzdem aber nicht ganz konsequent. Die Akzente (im Fall von Gravis und Akut nicht immer richtig gesetzt[6]) finden sich nur auf Wörtern, die vollständig auf dem Manuskript vorhanden sind; wo Begriffe etwa als *nomina sacra* ergänzt werden, fehlen sie. Da ebenfalls aus editorischen Gründen die im jeweiligen Manuskript vorliegende Zeileneinteilung nicht wiedergegeben ist, begegnet in der Wiedergabe immer wieder das Zeilenend-v mitten in der Zeile, was die Lektüre zwar nicht beeinträchtigt, aber doch zumindest eigenartig wirkt.

Die Synopse – an sich schon ein gewaltiges Werk von mehreren hundert Seiten – wird durch einen umfangreichen Teil „Notes to the Synopsis" ergänzt. Die Hg. haben hier eine wahre Fundgrube zusammengestellt. Hier zeigt sich auch ein Fortschritt der hier vorliegenden Synopse gegenüber der Ausgabe von C. Wagner. Während Wagner einen anhand der Ausgabe Hanhart rekonstruierten Text von MS *Rahlfs* 106 bietet, in dem etwaige Schreiberfehler geglättet sind, hat man hier noch einmal die eigentliche Handschrift in Augenschein genommen.

Von unschätzbarem Wert für alle zukünftigen sprachlichen Arbeiten am Buch Tobit werden sicherlich die im Schlußteil vorfindlichen, mehrere hundert Seiten umfassenden griechischen, lateinischen, hebräischen und aramäischen Konkordanzen des Tobitbuches sein. Wie bereits angeführt, sind im Appendix weitere Tobittexte zusammengestellt.

Trotz der angeführten Detailkritik kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Hg. des vorliegenden Werks mit ungeheuerem Aufwand und enormer Detailkenntnis ein Hilfsmittel zusammengestellt haben, das für die Forschung am Buch Tobit gewiß für lange Zeit unentbehrlich bleiben wird. Der Wert dieses Bdes ist kaum zu überschätzen und wird sich in den nächsten Jahrzehnten sicherlich mehr und mehr erweisen.

Regensburg Tobias Nicklas

[3] Eine Erklärung der Sigla findet sich erst nach der Einleitung, in der diese aber bereits verwendet sind, auf S. 60.

[4] Vgl. J. F. Oates u. a. (Hg.), Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets [last upd. March 2004 http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html)]; gedruckte Fassung J. F. Oates u. a. eds., Checklist of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets (BASP Suppl. 9), Atlanta ^{5}2001.

[5] Die Zuweisung des Manuskripts erfolgte durch F. García-Martínez; eine Publikation durch T. Selgvin ist vorgesehen. In der Zwischenzeit siehe [http://www.nb.no/baser/schoyen/5/5.9/index.html#12.4; letzter Zugriff 20.10.2004].

[6] In manchen Fällen ist immerhin daran zu denken, daß die Setzung des Akut auf der letzten Silbe ein nachfolgendes Satzzeichen, das zu denken ist, signalisieren soll. In diesem Fall aber stellt sich die Frage, warum diese Satzzeichen nicht einfach gesetzt wurden. In jedem Fall wird der Text durch derartige Entscheidungen ja interpretiert.

Exegese NT

Aus, Roger David: **The Stilling of the Storm.** Studies in Early Palestinian Judaic Traditions (International Studies in Formative Christianity and Judaism) – Binghamton, NY: Global Publications, Binghamton University 2000. XIV u. 245 S., kart. $ 25,– ISBN 1–586840–19–3

In drei Kap.n beleuchtet Roger David Aus die Einflüsse biblisch-jüdischer (und paganer) Motivstränge auf drei exemplarisch ausgewählte neutestamentliche Erzählungen. Für die biblischen Motive bezieht er stets deren Weiterschreibung in der zwischentestamentlichen Literatur über Josephus bis hin zur rabbinischen Literatur mit ein. Für die Erzählung vom Seesturm in Mk 4,35–41 macht A. sowohl die Jona-Geschichte geltend als auch die Tradition, die von Cäsars vergeblichem Versuch erzählt, während der Bürgerkriegswirren im Jahr 48 v. Chr. die Adria in einem heftigen Sturm zu überqueren. Für die Jüngerberufungen in Mk 1,16–20 listet er die Motivparallelen zur Berufung des Elischa durch Elija auf (1 Kön 19,19–21), für die Emmausperikope (Lk 24,13–35) neben einigen Anklängen an Ri 19 erneut Elijatraditionen, besonders diejenigen Erzählmotive, die sich um dessen Aufnahme in den Himmel ranken (2 Kön 2). Ein Exkurs beschäftigt sich mit Realien zur Fischerei am See Gennesaret und listet zum Teil nur entfernt vergleichbares rabbinisches Material zum Menschenfischerwort in Mk 1,17 auf.

Münster Martin Ebner

vom Brocke, Christoph: **Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus.** Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XV, 310 S. (WUNT II, 152), pb € 59,00 ISBN: 3–16–147345–0

Das Buch ist übersichtlich und klar gegliedert: In einer Einleitung stellt der Vf. die die von ihm behandelte Themenstellung betreffende Forschungssituation dar, erläutert die Aufgabe seiner Arbeit und gibt Rechenschaft über sein methodisches Vorgehen. Daran schließt sich ein erster Hauptteil an, in dem die Geschichte der Stadt Thessaloniki, ihre städtebauliche Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit sowie ihre wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen beleuchtet werden. In einem zweiten Hauptteil kommt der Vf. auf einige Passagen aus dem paulinischen 1Thess zu sprechen, die er mit den historischen, religiösen und gesellschaftlichen Vorfindlichkeiten in Thessaloniki konfrontiert und die er auf deren Hintergrund interpretiert. In gleicher Weise wird im dritten und letzten Hauptteil die über die christliche Gemeinde in Thessaloniki und den dortigen Aufenthalt des Paulus handelnde Perikope Apg 17,1–10 gelesen und expliziert.

Zur Einleitung: Hier stellt der Vf. fest, daß im Blick auf die Beschäftigung der neutestamentlichen Wissenschaft mit dem antiken Thessaloniki „die Situation schon fast als katastrophal anzusehen" (3) sei. Wenn überhaupt, so stützten sich die neutestamentlichen Forscher bei ihrer Auslegung des 1Thess und von Apg 17,1–10 auf veraltetes Material. Um diesen Mißstand zu beseitigen, will der Vf. im ersten Hauptteil seiner Arbeit zunächst „ganz allgemein ein Bild der antiken Stadt [...] zeichnen" (6). Im zweiten und im dritten Hauptteil sollen „auf Grundlage des archäologischen, epigraphischen und numismatischen, z.T. auch des literarischen Materials bestimmte Aspekte der Lokalgeschichte [von Thessaloniki] herausgearbeitet und mit ausgewählten Stellen zunächst [...] des ersten Thessalonicherbriefes, sodann [...] der Thessaloniki-Perikope der Apostelgeschichte (Apg 17,1–9 bzw. 10a) in Beziehung gesetzt" (6f.) werden. Diese lokalgeschichtlich zu nennende Interpretation neutestamentlicher Schriften übernimmt der Vf. von P. Pilhofer, auf dessen Habil.schrift „Philippi I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995" er sich ausdrücklich bezieht.

Zum ersten Hauptteil: Hier kommen die Geschichte Thessalonikis von der Gründung bis in das 1. Jh. n. Chr., ihre städtebauliche Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit sowie ihre wirtschaftlichen und sozialen Strukturen in den Blick. Zur Zeit des Paulus lebten in Thessaloniki, einer Stadt, die sich „neben Korinth zum wichtigsten Handelszentrum im Römischen Reich auf griechischem Boden entwickelte" (75), ca. 20 000 bis höchstens 40 000 Einwohner. Bemerkenswert sei, daß in Thessaloniki, obwohl diese Stadt die Hauptstadt der römischen Provinz *Macedonia* und somit Sitz der Provinzialverwaltung gewesen ist, „das griechisch-sprachige Element das tägliche Leben des römischen Thessaloniki [eindeutig] dominierte" (96f).

Zum zweiten Hauptteil: Hier interpretiert der Vf. die Aussagen in 1Thess 1,8.9; 2,3–6.13.14b; 5,3 auf dem Hintergrund der politischen, religiösen und gesellschaftlichen Vorfindlichkeiten in Thessaloniki. Im Blick auf die Ausführungen des Paulus in 1Thess 1,8 stellt der Vf. fest: „Für die Auslegung von 1Thess 1,8 ergibt sich [...] einerseits, daß die Ausbreitung des λόγος τοῦ κυρίου von Thessaloniki aus nach Makedonien, wie Paulus sagt, dem natürlichen Wirkungsbereich der makedonischen Hauptstadt entspricht. Andererseits muß eingeräumt werden, daß die Feststellung ἐν παντὶ τόπῳ [...] in der Tat als äußerst selbstbewußt und prophetisch erscheinen muß, wenn auch [aufgrund der Bedeutung des Handelsplatzes Thessaloniki] nicht gänzlich unmöglich" (112), wobei allerdings gerade diese Feststellung einen höheren Plausibilitätsgrad gewönne, schaute man lediglich auf den östlichen Teil des *imperium Romanum*. Hinsichtlich der vor ihrer Bekehrung zum Christentum von den thessalonischen Christen verehrten εἴδωλα konstatiert der Vf. eine „enorme Fülle [...], die für uns Heutige nur schwer nachvollziehbar ist" (142). Insbesondere verweist er hier auf den Kult der ägyptischen Götter. Zu 1Thess 2,3–6.13 führt der Vf. aus, daß „Philosophen, Sophisten, Rhetoren und Dichter [...] das kulturelle Leben Thessalonikis ebenso [prägten] wie das Auftreten von allerlei unseriösen Wanderpredigern und Goëten vom Schlage eines Alexandros von Abonuteichos" (151). Die in 1Thess 2,14 verzeichneten Bedrängnisse der christlichen Gemeinde gingen auf Bürger zurück, „die Mitglieder derselben Phylen waren wie die ersten Christen" (166). Bei diesen Bürgern, die die Christen bedrängt haben, handele es sich „wohl ausschließlich [um] Heiden und [nicht um] Juden" (166). Im Blick auf 1Thess 5,3 kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß „die von Paulus in 1Thess 5,3 aufgenommene Parole εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια mitnichten auf eine Formulierung aus dem Alten Testament zurückgeht, sondern in der Ideologie frühprinzipaler Politik zu suchen ist, wie sie den Aussagen zeitgenössischer Literatur sowie zahlreicher Münzbilder entnommen werden kann" (183).

Zum dritten Hauptteil: Hier werden die Ausführungen des Lukas in Apg 17,1.5b–9.10 mit den lokalen Verhältnissen im Thessaloniki des 1. Jh. n. Chr. korreliert und erklärt. Im Blick auf die in Apg 17,1.10 gemachten Reiseangaben und die damit zusammenhängende, in der Forschung bisher als problematisch empfundene Nicht-Erwähnung der Stadt Pella erklärt der Vf., daß Paulus auf seinem Weg von Thessaloniki nach Beröa die Stadt Pella nicht berühren mußte, sondern „schon wenige Kilometer hinter der Brücke über den Axios in südwestlicher Richtung auf die Straße nach Beroia abbiegen [konnte]. Damit wäre hinlänglich erklärt, weshalb Lukas in Apg 17,10 die Zwischenstation Pella nicht erwähnt und Paulus und Silas auf direktem Wege von Thessaloniki nach Beroia gelangen" (204) konnten. Diese offensichtlich genaue Ortskenntnis belege, „daß der Verfasser der Apostelgeschichte oder die ihm zur Verfügung stehende Quelle mit den geographischen Gegebenheiten entlang der *Via Egnatia* gut vertraut war" (204). Hinsichtlich der in Apg 17,1b erwähnten Juden in Thessaloniki geht der Vf. davon aus, daß die „Angabe ὅποθ ἦν συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων [Apg 17,1b] [...] den Realitäten sowohl zur Zeit des Paulus als auch zur Zeit des Lukas entspricht" (232). Zu den in Apg 17,5b–9; 20,4 erwähnten Mitgliedern der christlichen Gemeinde ließe sich nur wenig Genaues sagen. Der in Apg 17,5b–9 genannte Jason, der Gastgeber des Paulus, dürfte relativ wohlhabend gewesen sein und ein Haus und wohl auch das lokale Bürgerrecht besessen haben. Bei den in der Darstellung der Verhandlungen um Jason (Apg 17,5b–9) genannten Politarchen handele es sich um städtische Beamte, die mit „weitreichenden Exekutivvollmachten ausgestattet [gewesen sind], so daß die Angeklagten zur Stellung einer Kaution verurteilt werden konnten" (267).

Fazit: Zweifelsfrei stellt diese Arbeit, in der viele interessante Details erarbeitet werden, einen Fortschritt auf dem Gebiet der althistorischen Erforschung Thessalonikis dar, auch wenn der Vf. in seiner Darstellung z.T. über Allgemeinplätze nicht hinauskommt oder hinauskommen kann. Daß etwa in Thessaloniki als Hauptstadt der römischen Provinz *Macedonia* zahlreiche heidnische Gottheiten verehrt worden sind, vermag genausowenig zu verwundern wie die Tatsache, daß Philosophen, Goëten, Gaukler und Scharlatane zum Stadtbild gehörten. Dem Vf. kommt allerdings das Verdienst zu, diese und weitere Informationen gut und lesefreundlich aufbereitet und präsentiert zu haben. Darüber hinaus konnte er zeigen, daß die von ihm angewandte lokalgeschichtliche Methode Erhebliches zu einem besseren und angemesseneren Verständnis des 1Thess und der entsprechenden Perikope aus der Apg beizutragen in der Lage ist. Insgesamt ein außerordentlich hilfreiches und weiterführendes Buch für alle diejenigen, die sich als Historiker und als Theologen mit dem 1Thess und Apg 17,1–9.10 beschäftigen. Zu bedauern ist, daß diesem Buch ein Abschlußkap., in dem die Bedeutung der lokalgeschichtlichen Methode auf dem Hintergrund der erarbeiteten Ergebnisse ihre durchaus auch kritische Würdigung gefunden hätte, fehlt. Hier hätte etwa darauf hingewiesen werden können, daß insbesondere bei der Exegese neutestamentlicher Briefe immer auch davon auszugehen ist, daß deren Verfasser in ihren Ausführungen neben dem Lokalkolorit der Adressaten grundsätzlich auch andere Traditionen verarbeitet haben können. Das aber heißt, daß die lokalgeschichtliche Methode traditionelle exegetische Methoden wie etwa die Traditionsgeschichte nicht ersetzen kann, wohl aber als ein eigenständiger, wichtiger und oftmals hilfreicher Zugang insbesondere zu neutestamentlichen Briefen angesehen werden muß.

Münster Thomas Witulski

Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich. Festschrift für Karlheinz Müller zu seiner Emeritierung, hg. von Martin Ebner / Bernhard Heininger. – Münster: Aschendorff 2004. VIII, 208 S. (NTA. NF, 47), Ln € 40,00 ISBN: 3–402–04795–0

Zur Emeritierung des Würzburger Neutestamentlers und Judaisten Karlheinz Müller haben die beiden Hg. M. Ebner und B. Heininger einen kleinen Sammelbd mit Beiträgen von Exegeten der atl. und ntl. Wissenschaft sowie der Judaistik zusammengestellt, die das Grundanliegen des Geehrten aufnehmen, „Exegese wider den Strich" zu betreiben. Daß es nicht immer leicht ist, eine kreativ-streitbare Exegese durchzuhalten, halten die Hg. im Vorwort fest. Zusammengetragen wurden schließlich neun Beiträge (ein weiterer war geplant, wurde jedoch durch Krankheit und plötzlichen Tod J. Roloffs verhindert).

G. Dautzenberg eröffnet die FS mit „Die siebte Posaune. Beobachtungen zur Eschatologie und Christologie der Offenbarung des Johannes in ihrem Verhältnis zur paulinischen Theologie und zur frühjüdischen Eschatologie" (1–15). Er greift damit ein von K. Müller bearbeitetes Themen- und Interessenfeld der Forschung auf: die Apokalyptik. Sein Anliegen ist ein Vergleich der siebten Posaunenvision in Offb 10,1–7; 11,15–19 mit der pln Enderwartung nach 1 Kor 15. Die Posaune leitet in der Offb nicht die Endereignisse ein, sondern ist in die Geschichte (Reflexion der Tempelzerstörung, 70 n. Chr. als terminus a quo) gerückt. Mit ihr wird eine Zeit der Verfolgung und Bewährung eingeläutet. Ein Vergleich zwischen den Posaunen- und Siegelvisionen läßt auffallende (v.a. christologische) Unterschiede erkennen. Den Ertrag der genauen Textanalyse und des Vergleichs mit Pls hält der Vf. in sechs Thesen abschließend fest. Beide Traditionen haben ein gemeinsames Schema für den Ablauf der Endereignisse, beide kennen ein Wirken des Erhöhten vor seinem Erscheinen am Ende (Offb: Thronsaalvision; 1 Kor: Basileia des Christus geht der Basileia Gottes voraus). Die übrigen Paulusbriefe kennen diese Konzeption unter der Vorstellung eines „Evangelium von Christus". Bei Pls, Mk und in der Offb ist die Zeit der nahen Endtheophanie die der Evangeliumsverkündung unter den Völkern. In der Offb steht die Gegenwart des Autors / Lesers unter dem Vorzeichen der Posaune, bei Pls und Mk geht die Verkündigung des Evangeliums den Endereignissen voraus. Schließlich lasse sich aus dem Vergleich zwischen Siegel- und Posaunenvision eine traditionsgeschichtliche Schichtung erkennen: Die Posaunenvisionen gehören zur Endzeittradition, die Siegelvisionen sind Konsequenzen des Christusglaubens. Die Schalenvisionen haben trotz Siebenerreihung ein geringeres traditionsgeschichtliches und kompositorisches Gewicht – eine These, über die man sicher weiter streiten kann.

M. Ebner setzt sich kritisch mit dem Einsetzungsbericht auseinander, wie bereits an der provozierenden Überschrift „Die Etablierung einer ‚anderen' Tafelrunde. Der ‚Einsetzungsbericht' in Mk 14,22–24 mit Markus gegen den Strich gelesen" (17–45) zu erkennen ist. Sitz im Leben seines Beitrags ist sein Ringen um eine angemessene Sprachform bei der Kommunionspendung und der Formulierung der Transsubstantiationslehre. Inhaltlich nimmt er sich dazu der mk Abendmahlüberlieferung an, die er methodisch in das narrative Geflecht der mk Jesusgeschichte einordnet. Er zeigt dazu Leitbegriffe, Personenkonstellationen und Interaktionen zweier einander antithetisch gegenübergestellter Tafelrundenwelten auf (Jesus / Herodianer). Voraussetzung zur Teilnahme am Mahl Jesu ist das Praktizieren einer umgekehrten Sozialpyramide, d.h. das Ablehnen kultischer und sozialer Kriterien als Trennlinien. Mk markiert mit der Mahlpraxis soziale Verhaltensmuster, die die Teilnehmenden kennzeichnen sollten. Mit Mk argumentiert der Vf. abschließend kritisch gegen

einen Artikel K. Bergers in der FAZ und für eine Einigung über die Tischgemeinschaft der Christen.

F. Hahn liefert einen Beitrag zu „Sprache, Übersetzung und Aneignung des biblischen Zeugnisses" (47–62). Er greift damit ein zentrales methodisches Problem der Exegese auf, das er unter vier Hauptaspekten präzise und überzeugend an Beispielen aufzeigt. Zunächst geht er auf den Zusammenhang von „Sprache und Denken" ein. Er behandelt die verschiedenen Sprachtraditionen (des Hebräischen, Aramäischen und Griechischen) und ihre unterschiedlichen Denkhorizonte (Betonung des Seins und Wesens im Griechischen, der Relationen und Funktionen im Hebräischen) sowie deren Auswirkungen auf Übersetzungen. Auf das Problem von „Sprache und Übersetzung" geht er anschließend ein: hermeneutische Voraussetzungen (Horizontverschmelzung), Problemkreise aus dem AT und NT, innerbiblische Übersetzungsprobleme (Mehrsprachigkeit der Urgemeinde, aramäisches Denken Jesu und hellenistisches Judenchristentum, Aramaismen) sind wichtige Aspekte. Eine Übersetzung intendiert „Verstehen und Interpretieren"; insbesondere werden Probleme der Rezeption des NT in der Patristik und Dogmengeschichte genannt und am zentralen Forschungsanliegen des Vf., am Beispiel der Christologie, näher entfaltet (z. B. Gottessohnschaft). „Rezipieren und Adaptieren" ist der letzte Schritt, der die Brücke in die Gegenwart schlägt (Komplexität des gegenwärtigen Denkens). Ziel jedes Übersetzungsvorgangs ist die Begegnung mit dem ursprünglichen Zeugnis und den darin verborgenen Denkmodellen, die nicht immer unmittelbar rezipierbar sind. Auf fatale Mißverständnisse im Rezeptionsprozeß macht der Vf. zu Recht aufmerksam (Trinitätslehre, Weltbild, Gesellschaftsordnung, Ineinander von Bericht und Deutung).

B. Heininger stellt sich einem Logion aus dem Thomasevangelium unter der Überschrift „Jenseits von männlich und weiblich: Das Thomasevangelium im frühchristlichen Diskurs der Geschlechter. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Jesustradition" (63–102). Nach einem Einblick in die aktuelle Forschungsdiskussion geht er auf das Verhältnis der Geschlechter insgesamt im EvThom ein, um dann EvThom 22 genauer zu untersuchen, in dem es um die Überwindung der Dualität geht. Ein Vergleich mit Gal 3,26–28 führt zu der Erkenntnis, daß es sich bei EvThom 22,4f.7 um eine frühe Relecture von Gal 3,26–28 handelt, die die ursprüngliche ekklesiologische Perspektive in eine anthropologische umwandelt. Der religionsgeschichtliche Hintergrund (pythagoreisch-platonische Zahlenmystik, Philo) wird anschließend erörtert. Abschließend kehrt der Vf. zum ursprünglichen Ausgangspunkt der Überlegungen, EvThom 114, zurück. Er sucht nach einer Begründung für den Wechsel zur androzentrischen Betrachtungsweise und einer unvergleichlich negativen Sicht von Frauen; er schließt sich nicht der These A. Marjanens an („in which male celibates view the presence of women as threatening"), sondern sieht im Wanderradikalismus die Ursache, an dem vornehmlich Ehepaare beteiligt waren – die Frauen um den Preis der Vermännlichung.

B. Hose fragt in seinem Beitrag „Reich Gottes kontra Gesetz? Anmerkungen zur bleibenden Heilsrelevanz des Gesetzes in Mk 10,17–27" (103–115). Er greift darin das Anliegen K. Müllers auf, den in der Exegese behaupteten Gegensatz zwischen Judentum und Christentum kritisch zu befragen. Konkret zeigt er die Verbindungslinien zwischen Gesetz und Reich Gottes an Mk 10,17–22 auf, um sich endgültig von dem vertrauten Kontrast zu verabschieden und für einen Dialog mit dem Judentum zu plädieren.

H.-J. Klauck setzt sich mit der religionsgeschichtlichen Methode unter der Überschrift „Religionsgeschichte wider den Strich – ein Perspektivenwechsel?" (117–140) auseinander. Er weist auf das Desiderat hin, Einwirkungen und Nachahmungen des Christentums in der Spätantike zu untersuchen. Daher bietet er Einblick in die Studien von G.W. Bowersock, der sich dieser Frage angenommen hat (Petronius, Achilleus Tatios zur Eucharistie, Flavius Philostratos zur leiblichen Auferstehung, Chariton zum leeren Grab). Nach sorgfältigen Diskussionen der Texte und ihrer Bezüge zum NT zieht der Vf. ein vorläufiges Fazit: Ein Hauptproblem ist die Datierung / Chronologie der Texte. Eine implizite Auseinandersetzung mit dem Christentum nimmt er nur für Philostratos an, die folgenreichsten Konsequenzen hätte Petronius. Die Beschäftigung mit außerbiblischen Quellen und den interdisziplinären Dialog wertet er als Vorteil und Überwindung einer Engführung.

J. Maier stellt „Beobachtungen zum Text von Gen 18,21" an (141–154). Er geht auf eine Textvariante ein, die seit der LXX nachweisbar ist und theologisch den Eindruck vermeiden wollte, Gott strafe nach dem Hörensagen. Der Vf. verfolgt die Textgeschichte in alten frühjüdischen Traditionen (4Q180), Targumim (Targum Onkelos; Targum Jonatan: Ms 440; Ms 264; Ms Neofyti), Midraschtraditionen (Mekilta de R. Jismael zu Ex 16,6; GenRabba par. zu Gen 18,21; Pirqe de-Rabbi-Eliezer XXV) und mittelalterlichen Zeugnissen (Saadja Gaon, Abraham ibn Ezra etc.). Als Ergebnis hält er fest, daß es außer der masoretischen Textfassung eine Variante in 4Q180 gegeben hat, die in einer babylonischen Texttradition fortlebte und dem Targum Onkelos zugrunde lag. Diese (erweiterte) Variante ist noch im zehnten Jh. (Saadja Gaon) bekannt gewesen; ihre Intention war, Gottes Handlungsfreiheit gegenüber den eventuell bußfertigen Sodomitern offen zu halten.

Die beiden atl. Beiträge, die den Bd abschließen, stellen sich der Psalmenforschung aus unterschiedlicher Perspektive: T. Seidl untersucht „Tränenschlauch und Lebensbuch. Syntax und Semantik von Psalm 56,9" (155–172). Er beginnt mit einer textkritischen Untersuchung und Rekonstruktion des Textes; er bietet zudem verschiedene moderne Textübersetzungen zum Vergleich an. Dem schließt sich die semantische Analyse der Einzellexeme (Verwendung in anderen Texten des AT, Metapherngebrauch) an. Schließlich fragt er nach der Funktion und Intention von V.9 innerhalb des Psalms (Vertrauensbekundung, kultische Distanzierung von Feindumtrieben, deutlich kultische Prägung von Ps 56, V.9 als Akzentstelle und gute Integration in den Makrotext). Eine Alternativübersetzung beschließt die Präsentation der Ergebnisse.

Den letzten Artikel hat E. Zenger aus seiner bewährten kanonischen Psalterforschung dem Thema „Die Komposition der Wallfahrtspsalmen Ps 120–134. Zum Programm der Psalterexegese" (173–190) gewidmet. Dazu stellt er Beobachtungen zum sprachlichen Profil der Wallfahrtspsalmen zusammen, die er als Kompendium einer nachexilischen Zionstheologie und als Dokument jüdischer Identität im Perserreich versteht. Es schließt sich eine Darstellung der Kompositionsstruktur der Sammlung an (drei Untergruppen mit je fünf Psalmen: Ps 120–124; 125–129; 130–134). An Beispielen zeigt er seine Auffassung von Psalterexegese auf (= theologischer und hermeneutischer Horizont der Komposition, d. h.: „ko-textuelle" Auslegung); besonders achtet er auf die Abfolge der Psalmen und fragt nach den Gründen derselben und nach der makrostrukturellen Funktion eines Psalms.

Ein Werkverzeichnis schließt sich den Festbeiträgen an; es gibt Einblick in die breit gefächerten Interessensgebiete von K. Müller. Ein Stellen-, Sach-, Personen- und Autorenregister sowie ein Mitarbeiterverzeichnis beschließen den Bd.

Die FS beinhaltet in der Tat eine Exegese wider den Strich – was sich bereits unschwer an der den biblischen Kanon auf den Kopf stellenden Reihenfolge der behandelten Schriften erkennen läßt, die mit der Apokalyptik beginnt und mit dem AT endet. Inhaltlich und methodisch sind die einzelnen Beiträge breit gefächert, ihre Provokation ist jedoch sehr verschieden. Die aufgezeigten atl. Ansätze haben bereits ihren festen Platz in der atl. Wissenschaft. Provozierender dürften die Überlegungen zur Abendmahlspraxis sowie zur Geschlechterdiskussion auf der Basis des EvThom aufgrund ihrer Aktualität innerhalb der kirchlichen Diskussion sein. Die religionsgeschichtliche Methode und Fragen der Judaistik sind Bestandteil der Exegese, wenn sie auch oftmals im exegetischen Alltag zu kurz kommen. Insbesondere die von Klauck aufgezeigte umgekehrte Fragerichtung wäre es wert, weiter verfolgt zu werden. Der Sammelbd macht auf verschiedene methodische Anliegen, einige inhaltlich aktuelle und vernachlässigte Themen, die Notwendigkeit einer breiteren (außerbiblischen) Quellenbasis für die exegetische Wissenschaft sowie einer kritischen Exegese erneut aufmerksam und fordert zum Dialog auf.

Limerick / Ireland Beate Kowalski

Eisele, Wilfried: **Ein unerschütterliches Reich.** Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief. Berlin / New York: W. de Gruyter 2003. XVII, 547 S. (BZNW, 116), Ln € 128,00 ISBN: 3–11–017595–9

Nachdem sich der Pulverrauch dogmatischer Schlachten um den religionsgeschichtlichen Standort des Hebräerbriefs (biblisch-frühjüdisch oder dekadent-pagan?) verzogen hat, liegen präzisere Fragen in der klarer gewordenen Luft. Hebr betreibt Theologie im Modus der Schriftauslegung und bedient sich dabei des Schlüssels der Christus-Homologia. Was beide Elemente kompatibel werden läßt, ist der ideengeschichtliche Verstehensrahmen, der eher unklar mit „hellenistisch", im Blick auf Philo, den frühjüdischen „Nachbarn" des Hebr, – nicht unpassend, doch verkürzend – auch „alexandrinisch" genannt wurde, der aber sachgerecht als „mittelplatonisch inspiriert" zu beschreiben ist. Sowohl Begriffsinhalt und -umfang des „Mittelplatonischen" als auch die nähere Geltung der „Inspiration" bedürfen des Forschungszugriffs. Als geeigneter Ansatzpunkt bietet sich das Parusie-Motiv an, das in Hebr frühjüdisch-urchristliche Tradition und metaphysische Sphärendichotomie eigentümlich verbindet. Das Thema der hier vorzustellenden Tübinger Diss. (Kath.-Theol. Fak., WS 2000/2001) ist insofern glücklich gewählt.

Der Vf. skizziert einleitend den Forschungsstand, die Methode und die neutestamentliche Parusie-Vorstellung (1–25), untersucht nach einer Kompositionsanalyse vergleichsweise knapp das einschlägige Textgut (Hebr 1,6; 9,27f; 10,25.36–39; 12,25–29) (27–133) und wendet sich dann nach einer Grundlegung des komparativen Verfahrens und des zweckmäßigen „Suchspektrums" ausführlich – hierauf liegt der Schwerpunkt der Studie (135–368) – dem mittelplatonischen Vergleichsgut zu: Philo mit den Sachfeldern Eschatologie, Protologie und Angelologie (praem. 91–97.162–172; opif. 1–35; aet. 1–20.150; somn. I 133–158; gig. 6–18; plant. 11–14; conf. 168–182), Plutarch mit den Sachfeldern Mythologie, Protologie und Daimonologie (Is. 53–57; procr. 5–10; quaest. Plat. II; IV; de E 17–21; de def. or. 10–15; Is. 25–27.45f; Socr. 20–24; fac. 26–30), Seneca (der als nicht systemgebundener Stoiker aufgrund des platonisierenden Duktus der Ep. 58; 65 unter die Mittelplatoniker gerät) sowie Alkinoos mit den Sachfeldern Protologie und Daimonologie (did. 8–16). Der Schlußteil (369–428) entwickelt die Zusammenschau: Erst aus der Perspektive des Mittelplatonismus erklärt sich das ontologische Urbild-Abbild-Schema, in das der *Auctor ad Hebraeos* die ihm über-

kommene Parusie-Vorstellung transponiert. Christus „erscheint" in seiner Erhöhung den Himmelsdienern in der οἰκουμένη der urbildlichen Ewigkeitssphäre (Hebr 1,6) und erschließt den „Frommen des Alten Bundes", wenn sie aufgrund seiner Rettungstat (Hebr 9,11f) vom Zwischenzustand des himmlischen Heiligtums ins Allerheiligste eingehen, das „bessere Verheißungsgut". Die christlich Glaubenden nehmen diesen Zwischenzustand schon jetzt in „Geist" und Gottesdienst vorweg, bis ihnen Christus „ein zweites Mal" im individuellen Tod zum Gericht in ihrer Sterbestunde erscheint (Hebr 9,27f). Während eine gespannte Naherwartung Hebr nicht bewegt und die Aufhebung der irdischen Realität in Hebr zwar erwartet, nicht aber eindeutig beschrieben wird – die irdische Sphäre und damit auch deren Vergehen sind dem Schreiben theologisch gleichgültig (132) –, ist es gerade die ewig-unerschütterliche Seinsordnung mit ihrer stabilen Verankerung von Heil und Hoffnung, die die (vertikale) Eschatologie des Hebr entscheidend prägt und das Hier und Jetzt der Glaubenden ebenso bestimmen soll wie Richtung und Stetigkeit auf ihrer irdischen Wanderschaft. Eine Übersetzung der Quellentexte, Stellen- und Autorenregister (429–547) beschließen den formal mustergültigen Band.

Die Leistung dieser Studie liegt weniger in der Tiefe als in der Weite: (1) Gegenüber bisherigen Positionen, die das Platonisch-Philonische an der Eschatologie des Hebr betonten, bietet die Studie kein Novum, und sie erreicht auch exegetisch nicht immer wünschenswerte Differenzierungskraft. (2) Aber der religions- bzw. philosophiegeschichtliche Horizont des Hebr klärt sich, und genau darin liegt die Stärke dieser methodologisch umsichtigen und präzisen Vergleichsarbeit.

(Zu 1) Leider nimmt die Studie die sachlich wie methodisch breit gefächerte Diskussion um die Eschatologie des Hebr weithin nur vordergründig bis fragmentarisch wahr. Dabei geht es mir weniger um das (bei der Lektüre von Hochschulschriften oft ermüdende) Bemühen um vollständige Erfassung der Sekundärliteratur als vielmehr darum, daß problemrelevante Einsichten weder ein- noch kritisch aufgearbeitet werden. Bereits die forschungsgeschichtliche Hinführung (die sich nach S. 2 statt an unmittelbarer Lektüre-Verarbeitung an dem Referat im Kommentar von H.-F. Weiß [1991] orientiert) vereinfacht allzu sehr: Die platonische Vertikale dient entweder der apokalyptischen Horizontalen (samt Naherwartung) als Hilfsanschauung bzw. Radikalisierung oder löst diese durch konsequente Transformation in spatiale Wahrnehmungsformen ab. Tatsächlich verlief die Diskussion erheblich differenzierter, und es hätte die Überzeugungskraft der Arbeit insgesamt gefördert, hätte sie sich – über die Nennung einzelner Namen hinaus – mit der einschlägigen Fachliteratur gründlich auseinandergesetzt. Aufgrund ähnlicher Defizite wirkt auch die Skizze zur neutestamentlichen Parusie-Erwartung eher aufzählend als ergiebig. J. Cambier, A. Cody, K. Erlemann, L. D. Hurst, E. Käsemann, G. W. MacRae, J. W. Thompson, N. Walter hätten, kritisch-lernbereit zu näherer Kenntnis genommen, manches zur Nuancierung der Thesen beitragen können. Ganz gewiß war die bisherige Hebr-Exegese gerade beim Vergleich mit Philo ergiebiger als der Vf. im Bemühen, den eigenen Forschungsertrag zu profilieren, ihrer „Steinbruch"-Arbeit zuschreibt (371f). Auch die Kompositionskritik bleibt hinter der aktuellen Diskussion zurück und verzeichnet unter „rhetorischer Strukturanalyse" (39f) im wesentlichen einen etwas dünnen Aufsatz von B. Lindars (1989), während das Standardwerk von W. G. Übelacker nicht einmal erwähnt wird. Daß die (sozio-)rhetorische Dimension des Hebr nicht ungestraft vernachlässigt wird, belegen etwa die kurzatmig geratenen Skizzen zu dem für Hebr maßgebenden verheißungsgeschichtlichen Komparationsverfahren (114, 130–133).

Nach der Lektüre ist der eschatologische Entwurf des Hebr genauer *verortet – geklärt* ist er nicht. Das mag daran liegen, daß der Vf., von den philosophischen „Riesen" beeindruckt, dem urchristlichen „Zwerg" (so die Metaphorik auf S. 371) nur noch ein halbes Ohr leiht: Die urbildliche Himmelstopographie zwischen Heiligtum und Allerheiligstem, die den χωρισμός eher durch den Himmel als zwischen den ontischen Sphären zieht (378f, 388f, 412f, 427f u. ö.), ist m. E. textfremd, die Hinweise auf die kosmische Parusie (vgl. bes. 1,11–13; 2,5–9; 6,2; 10,13.25–31.37f; 12,25–29) und die durchaus mehrdimensionalen Aspekte von „Hoffnung", „Verheißung", „Bund", „Erbe" werden vereinseitigt, und insgesamt sieht der Vf. die „verschiedenen Motive im Hebräerbrief" eher durch „die mittelplatonische Perspektive, unter der sie betrachtet werden", zusammengebunden (380) als durch die – von zeitgenössischen Transzendenzvorstellungen inspirierte, aber gerade so auch integrierende – denkerische Kohärenz des Schreibens selbst. Fast schmerzhaft vermißt man, daß die Aporie der Vermittlung, die Hebr, wie der Vf. eindrucksvoll dokumentiert, vom mittelplatonischen „Zeitgeist" übernimmt, als Frage ausgearbeitet wird, auf die die Hohepriester-Christologie des Hebr die Antwort ist. Hier freilich verläßt Hebr den ontologischen Verstehensrahmen des Mittelplatonismus (den Vf. unter der Trias „Metaphysik, Mythos und Geschichte" treffend darlegt: 416–421), gezwungen durch das ἐφάπαξ eines (anders als in Plutarch, de E, 20,393a–b) höchst diesseitigen Ereignisses von der kruden Erdhaftigkeit des Kreuzes, das freilich die entscheidende Vermittlung zur ewig-himmlischen Sphäre des Gottes Israels „am Ende dieser Tage" (1,2) wird.

(Zu 2) Die philosophie- und religionsgeschichtliche Weitsicht der Studie kompensiert solche Ausblendungen: Die mittelplatonischen Autoren kommen hier erstmals in kontextualisierter Ausführlichkeit zu Wort. Auswahlkriterien und Deutungsvermögen des Vf.s überzeugen. Methodisch entscheidet sich Vf. gegen die diachrone Doxographie und für die „Zeitgeistesgeschichte"; die Wahl ist triftig begründet, da es mit Blick auf Hebr nicht um einen Vergleich der „Köpfe", sondern um eine Beschreibung von Denkkultur und Verstehensprämissen gehen muß. Der Erklärungsgewinn ist reich: Umgreifendes Identitätsmerkmal des mittelplatonischen Welt- und Selbstverständnisses ist die Transzendenzvorstellung und die von ihr geprägte ontologische Sphärendichotomie zwischen Urbild und Abbild, Ewig-Bleibendem und Irdisch-Wandelbarem (κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός). Daraus ergibt sich die Aporie der Vermittlung zwischen Diesseits und Jenseits, der v. a. mit den Denkmöglichkeiten von Angelologie und Daimonologie begegnet wird. Ontologische Transformationsprozesse zwischen biblischen und mittelplatonischen Vorstellungsmodi lassen sich besonders am Beispiel Philos lehrreich studieren, und der Leser verfolgt mit Spannung, wie sich die (atl.-)biblische Eschatologie in der kunstfertigen Interpretation des Alexandriners in platonisierende Aretologie, die Schöpfungs- in Ideenlehre, die Engel in metaphysische Mittlerwesen verwandeln. Auch auf den nicht immer konsistenten Pfaden der Spekulationen Plutarchs stoßen wir zwar nicht auf eine konkrete Sachaffinität zwischen Ansätzen, aber doch auf ein Schnittfeld-Milieu, das mit seiner Diastase der Wirklichkeitssphären und der daraus resultierenden Relevanz der daimonischen Mittlerwesen den Hintergrund der Transzendenzvorstellungen im Hebr zu beleuchten vermag. Seneca bezeugt die unvergleichliche Seinsqualität der Gottheit, Alkinoos die Strebeprozesse der Welt zu dem Göttlichen hin. Nicht wie und was Hebr denkt, wird so deutlicher, wohl aber in welchen Kategorien, mit welchen Problemen und Zielen er und seine Adressaten denken – und letztlich, was „Erlösung" ihm bedeutet.

So bereichert E.s Plädoyer für das Mittelplatonische am Hebr zwar in gewisser Weise einen an Einseitigkeiten nicht armen Diskurs um eine weitere, aber von allen Einseitigkeiten ist die hier vorgestellte die exegetisch aufschlußreichste. Keine neue These finden wir, aber neuen Grund für in vieler Hinsicht bewährte Thesen. Dieser Grund ist mit der besprochenen Studie methodisch behutsam abgesteckt und quellenkompetent gesichert. Auf ihm wird sich auch bewegen müssen, wer am Ende der synthetischen Leistung des *Auctor ad Hebraeos* mehr zutraut als seiner transformatorischen Konsequenz.

München Knut Backhaus

Hirschberg, Peter: **Jesus von Nazareth.** Eine historische Spurensuche. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus Verlag 2004. 208 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–8967–519–2

An Jesusbüchern ist kein Mangel. Das beweist u. a. die ungebrochene Faszination, die der Mann aus Nazareth auch auf die oft als glaubensfremd verschrieenen Zeitgenossen ausübt. Die Antworten, die freilich gegeben werden, beziehen sich in der Mehrzahl der Fälle auf die historische Gestalt, kaum auf die christologischen Implikationen, die ihr seit den Anfängen zu eigen sind. Das trifft auch für die Studie des Bayreuther Lehrbeauftragten zu, der mehr als ein halbes Jahrzehnt das Evangelische Pilger- und Begegnungszentrum in Jerusalem betreut hat. Man merkt auf vielen Seiten die Vertrautheit mit den topographischen Verhältnissen des Heiligen Landes, das auch in instruktiven, leider meist sehr schlecht reproduzierten Abbildungen vorgeführt wird, die manchen Text der Evangelien erst ganz anschaulich machen.

Hirschberg hat sich vorgenommen, einen „ganzheitlichen Zugang zu Jesus" zu ermöglichen (10), indem er dessen historische und geist-

liche Gestalt in sorgfältiger „Spurensuche" herausarbeitet. Er ist sich dabei sehr wohl bewußt, daß er damit eigentlich nur die *praeambula* der Befassung mit ihm zurücklegt und daß der Tiefenzugang zu ihm nur über den Glauben führt. Diese Dimension aber wird bewußt und geradezu ängstlich ausgeblendet. So legt er zwar großen Wert auf die weitreichende Historizität der Evangelien, umgeht aber alle Quellenaussagen, wenn sie etwa von der singulären Geburt (kommt im Buch nicht vor), der Gestalt der Mutter oder von Wundern sprechen. Dornenreich ist unter solcher Perspektive die Behandlung des österlichen Geschehens (Kap. 8): Die Erscheinungen des Auferstandenen werden als rein subjektiv betrachtet. Letztlich kann man Ostern nicht beweisen und nicht bestreiten, historisch verifizierbar ist allenfalls ein „Rand" (175). Man wird freilich kaum widersprechen, wenn das Resumé lautet: „Die Auferstehung [...] ist sehr wohl ‚verifizierbar', aber eben nicht auf der wissenschaftlichen, sondern ‚nur' auf der existentiellen Ebene" (178f). Freilich: Bedeutet dies eine unüberbrückbare Kluft der beiden Grabenseiten?

Unnötig zu erwähnen: Wie alle „Spurensucher" ist auch der Vf. bei der Profilierung der Gestalt Jesu weitgehend auf Konjekturen, Vermutungen, Spekulationen und Psychologisierungen angewiesen. Insgesamt nimmt er die im NT vorliegenden Daten aber auch als Historiker ernst und sucht sie vorsichtig und besonnen zu entfalten. Die ersten drei Kap. und die Kap. 6 und 7 beschreiben sachkundig die Lebensgeschichte, soweit eben möglich. Der Nazarener wird als ein suchender Mensch beschrieben, der sich erst in langem Anlauf (wichtig: Die Wüstenerfahrung) seiner Sendung bewußt wird. Anfangs ein Jünger des Täufers, entwickelt er nach und nach eine Konzeption, die zum Bruch führt: Im Zentrum steht nicht mehr der apokalyptische Gerichtsgedanke, sondern das universale Gnadenangebot Gottes. Gegen Ende seines Lebens radikalisieren sich seine eschatologischen Ansichten, deren Umsetzung in der Tempelreinigung gesehen wird. Sie ist auch der nachdrückliche Anstoß für die Autoritäten, sich des unliebsamen Propheten zu entledigen.

Das Zentrum des Werkes sind zweifelsohne die Kap. 4–5. Im erstgenannten, das 23 Prozent des gesamten Inhaltes umgreift, wird die „Botschaft von der Gottesherrschaft – die Mitte der Verkündigung Jesu" eingehend analysiert; mit dessen Ethik beschäftigt sich dann das folgende Kap. mit der provokanten Überschrift „Jesus als streitbarer Zeitgenosse". *Basileia* übersetzt H. mit „Realisierung der Gottesherrschaft" in dem Mann aus Nazareth und durch ihn. Sie vollzieht sich als Heilung der Schöpfung und Versöhnung der Menschen (Juden und Heiden) in personalem Aufbruch. H. gelingen dabei sehr einfühlsame und geradezu mitreißende Deutungen der Texte auf dem Hintergrund der meist sehr behutsamen Erforschung des inneren Lebens Jesu, seiner Psyche. Beispielsweise öffnet er einen sehr plausiblen Zugang zur Feindesethik, wenn er zeigt, daß seinerzeit die Vergebung gegenüber Feinden eigentlich nur den Königen zukam. Wenn sie Jesus von allen Nachfolgern seines Weges fordert, dann spricht er ihnen königliche Macht und Freiheit zu (129–131).

Hier soll nicht auf die selbstredend angreifbaren und bestreitbaren exegetischen Einzelpositionen des Werkes eingegangen werden. Man darf einfach mit Dank vermerken: Wer zu ihm greift, wird einen wissenschaftlich akzeptablen, historisch gesicherten, psychologisch plausiblen Zugang zu der rätselhaften Gestalt Jesu finden. Die zweitausend Jahre alte Frage „Was ist das für ein Mensch?" (Mk 4,41) wird auch hier nicht erschöpfend beantwortet, aber doch für den Menschen von heute sympathisch ein gutes Stück erhellt.

Zugleich aber beleuchtet gerade diese Darstellung das strukturelle Defizit aller Jesulogien. Sie bleiben unbefriedigend genau für den Zeitgenossen. Er möchte über alle Daten, Fakten und Deutungen auf dem empirischen Niveau genauer wissen, wer Jesus war. H. geleitet ihn an die Wegscheide, auf die alles ankommt – doch dort läßt er ihn allein. Man nähert sich nicht wirklich Jesus an, wenn man nicht seinem einzigartigen Verhältnis zu seinem Vater, zum Gott Israels, gerecht zu werden bestrebt ist. Erst das Er- und Bekennen Jesu als des Christus zeigt ihn in seiner ganzen weltgeschichtlichen Bedeutsamkeit.

Pentling Wolfgang Beinert

Schäfer, Ruth: **Paulus bis zum Apostelkonzil**. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XVI, 639 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II/179), pb € 84,00 ISBN: 3–16–148309–X

Schäfer hat sich in ihrer 2003 von der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Universität Bochum (Peter Dschulnigg) angenommenen Diss. die Untersuchung der „Frühzeit" des Paulus, also von seiner Berufung Anfang der 30er Jahre bis zum Jerusalemer Treffen Mitte des ersten Jh.s, und damit trotz und angesichts vielfältiger Behandlung ein spannendes Feld aus der Geschichte des formativen Christentums als Thema gestellt. Als Quellen sind so die beiden ersten Kap. des Galaterbriefes und einschlägige Passagen der Apostelgeschichte vorgegeben; in einer sehr breit angelegten Untersuchung arbeitet S. die Quellen ab.

Nach einer Einleitung (Kap. 1: 1–10) gliedert S. ihre Darstellung in zwei große Teile. Der erste (Kap. 2–5) leistet eine Rekonstruktion der Frühzeit des Paulus aus seinen autobiographischen Angaben, der zweite (Kap. 6–8) eine Abklärung des Verhältnisses der an der Primärquelle gewonnenen Ergebnisse zu den Angaben der Apostelgeschichte als der entscheidenden Sekundärquelle. In Teil I folgt nach einer Erörterung der Einleitungs-Probleme des Galaterbriefes (Kap. 2: 13–75) in Kap. 3–5 (76–288) eine kommentierende Textanalyse von Gal 1,13–2,21; ihr Vorgehen beschreibt S. selbst als „Erstellung eines ausführlichen, primär historisch ausgerichteten Kommentars zu Gal 1,13–2,21" (4). Entsprechend diskutiert sie eine Fülle von Einzelfragen, deren roter Faden v. a. der Textverlauf an sich ist. Manchmal wird dabei zu viel angesprochen, was dann kaum angemessen diskutiert werden kann: So verwendet S. den Begriff der „Mystik", ohne ihn wirklich für die Erfahrung des Paulus fruchtbar machen zu können (272). Die Aussagen, durch die „Trennung" vom Gesetz sei Paulus „in neuer Weise *für Gott* frei geworden" und das Gesetz sei „eindeutig außer Kraft gesetzt" (274; kursiv im Original), enthalten viel Zündstoff im Hinblick auf das frühjüdische Tora-Verständnis. Die im folgenden Kap. versuchte Differenzierung angesichts der Briefsituation (326–329) dokumentiert die Problematik erneut: Sah Paulus das Gesetz (auch) als „Aufrichtung *eigener*, und das heißt hier: exklusiv jüdischer statt inklusiv göttlicher, Gerechtigkeit" (326f)?

Teil II unternimmt ein Gegenlesen der paulinischen Aussagen anhand der Apostelgeschichte, wobei ein geographisches Prinzip gliedernd ist. Zuerst behandelt Kap. 6 (290–335) wiederum – nun eben aus der Perspektive der lukanischen Angaben – Einleitungsfragen des Galaterbriefes, indem die Kontakte des Paulus zu den galatischen Gemeinden zur Sprache kommen. Kap. 7 und 8 (336–472) widmen sich den Jerusalembesuchen und dem Wirken des Paulus in Arabien sowie Syrien und Kilikien. Man darf S. hierbei eine ausführliche Behandlung der Details und ein ausgeprägtes Studium der Forschungsliteratur (lange Autorenlisten tragen fast kompendienhaften Charakter, z. B. 294.295f.357f) bescheinigen. Schließlich wirkt sich aber doch die Vorentscheidung aus, die Apostelgeschichte als „Geschichtsschreibung in großer Nähe zur geschehenen Geschichte" (363) zu beurteilen. Auch wenn sich S. der Quellenproblematik durchaus bewußt ist (vgl. schon 2: Galaterbrief als Jahre später verfaßter, situationsspezifischer Rückblick), ist ihr Vorgehen von einer „harmonisierenden" Tendenz geprägt, die die Quellen weitgehend in Übereinstimmung zu bringen sucht. M. E. wäre hier die historische Kritik methodisch strenger durchzuführen.

Kap. 9 (474–489) bringt eine (angesichts der Materialfülle notwendige) Zusammenfassung der Ergebnisse, Kap. 10 (490–494) stellt die resultierende, vielfach ungewöhnliche Paulusbiographie übersichtlich dar und Kap. 11 (495–500) versucht Aktualisierungen. Ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (501–581) und umfangreiche Register (583–639: Stellen; Autorinnen und Autoren; Personen, Orte, Sachverhalte) ermöglichen gezieltes Nachschlagen.

Einige profilierte Ergebnisse der Arbeit stellen geläufige Forschungspositionen in Frage. S. votiert für eine Spätdatierung des Galaterbriefes (zwischen korinthischer Korrespondenz und Römerbrief) und zugleich für eine frühe Gründung der galatischen Gemeinden („Provinzhypothese") auf der ersten Missionsreise; Apg 13,14–14,20 spiegele den „Gründungsbericht" (474). Die Gegnerinnen und Gegner in Galatien beschreibt S. mit der interessanten Formulierung „falsche Freundinnen und Freunde", die Paulus für ihre Interessen vereinnahmen (475). Die Position des Paulus innerhalb des Judentums wägt S. verantwortlich ab: Sie hält zu Recht fest, daß Paulus „ein überzeugt *jüdischer* Theologe" bleibt, auch wenn seine „Existenz am Rande des jüdischen Milieus" anzusiedeln ist (476; kursiv hier und im folgenden im Original). Durch Relativierung der Tora kann Paulus sein Lebensprojekt, nämlich das Zusammenleben von Juden und Heiden in gemischten Jesus-Gemeinden (Antiochenisches Modell), realisieren; die Pionierbedeutung der antiochenischen Gemeinde ist dabei gut herausgearbeitet (478f.). Mit J. D. G. Dunn betont S. die „*sozial-integrative Komponente* der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft", die „primär gegen eine falsche jüdische Selbstbezogenheit" gerichtet sei (483); den Anstoß zur konkreten Formulierung lieferte erst die Situation in Galatien (484). Skeptisch bin ich gegenüber der Aussage, bei der Rechtfertigung aus Glauben, nicht aus Gesetzeswerken „handelt es sich im Sinne des Paulus um die Spezifizierung einer *allgemein jüdischen* Glaubenseinsicht" (483; vgl. 255–259) – wäre dies richtig, wären die Auseinandersetzungen kaum so scharf verlaufen; gerade die Gestalt des gekreuzigten Jesus als Christus bestimmt den Inhalt dieses Glaubens und verleiht ihm so ganz eigene und in der daraus gefolgerten eschatologischen Öffnung Israels für (gläubige) Heiden heftig umstrittene Konturen.

Das Hauptproblem sehe ich allerdings in der historischen Auswertung der Apostelgeschichte. Der eigenständige Beitrag der Arbeit

zur Pauluschronologie identifiziert die Notizen Apg 11,27–30 und 12,25 mit dem hinter Gal 2,1–10 stehenden Ereignis. Dieser „Apostelkonvent" habe im Jahr 40 stattgefunden mit dem Ziel, den Jerusalemer Autoritäten das antiochenische Gemeindemodell darzulegen (487f), das der „Anerkennung" durch die ‚Säulen' „bedürftig war" (479). Der Beschluß beinhalte umfassend „eine *positive Entscheidung betreffs des Zusammenlebens von Christinnen und Christen aus Juden- und Heidentum in den gemischten Gemeinden des syrisch-zilizischen Raumes*" (480). Dazu interpretiert S. Gal 2,1 als „Verlaufsangabe" (490). Apg 15 belege dagegen „ein weiteres bedeutsames Jerusalemer Treffen", das „Apostelkonzil", datiert auf den Herbst 47, wobei eine „Jerusalemer Tradition" und ein Bericht der „antiochenischen Quelle" verarbeitet seien (488.493). Dieses Apostelkonzil bestätige lediglich die Beschlüsse des Konvents und regele im „Aposteldekret" den Besuchskontakt der beteiligten Gruppen.

In der Sache sind die Ereignisse also kaum zu unterscheiden! Methodisch steht diese Quellenzuordnung damit auf einer ungünstigen Basis. Zudem zeigen S.'s Ausführungen eine Tendenz zur ‚kirchenpolitischen' Harmonisierung: Die „Kontakte zwischen Paulus und Jerusalemer Autoritäten sind letztlich *einvernehmlich* verlaufen" (482), selbst der Antiochenische Zwischenfall endete im „vermutliche(n) Einlenken des Kephas" (481) (vgl. noch die angebliche Übereinstimmung von Gal 1,15–17 mit Apg 9,1–22: 477). Das entspricht aber dem historischen Sinnzusammenhang, den *Lukas* herstellt. Der Realität fehlten institutionsähnliche Strukturen („Konvent", „Konzil" sind Anachronismen), vor allgemeinen Regelungen standen konkrete Einzelprobleme (z. B. Beschneidung). Um den historischen Quellenwert der Apostelgeschichte abzustützen, greift S. mit A. Harnacks „antiochenischer Quelle" und der Augenzeugenschaft der ‚Wir'-Berichte (mit J. Wehnert: Silas) (490 mit Anm. 1) problematische Positionen auf: In meinen Augen liegen hier Rückschritte hinter die erreichte Einsicht vor, daß die Apostelgeschichte (wie das Lukasevangelium) das Werk eines eigenständig denkenden und schreibenden Autors und Theologen darstellt.

Münster Stefan Schreiber

Dogmatik

Klausnitzer, Wolfgang: **Der Primat des Bischofs von Rom.** Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft. – Freiburg i. Br.: Herder 2004. 534 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–451–28513–4

Nach Tagen drückender Schwüle, in denen die Quecksilbersäule auf Temperaturen über 34 Grad Celsius stieg, ging am 18. Juli 1870 über Rom ein schweres Gewitter mit Sturm und Platzregen nieder. Es war der Tag, an dem in der 4. Öffentlichen Sitzung des I. Vatikanischen Konzils die Dogmatische Konstitution „Pastor aeternus" (DH 3050–3075) verabschiedet werden sollte. „Nach den Eröffnungszeremonien fand die namentliche Abstimmung statt, wobei die *Placets* immer wieder von Blitzen und schweren Donnerschlägen unterbrochen wurden. Das Unwetter kam zu seinem Höhepunkt zwischen halb 12 und 12 Uhr, als Pius IX. nach der Abstimmung die Konstitution las und feierlich bestätigte; es herrschte dichte Finsternis in der Aula, und nur mit Kerzen konnte die Verlesung geschehen." (K. Schatz, Vaticanum I [1869–1870], Band III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, Paderborn / München / Wien / Zürich 1994 [Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen], 165f)

Die erregenden Umstände, unter denen die Definition von universalem Jurisdiktionsprimat und Infallibilität des Papstes im Vatikan erfolgte, haben sogleich zu allerlei Kommentaren und Interpretationen Anlaß gegeben. Deuteten das besagte Gewitter „einige Gegner als Zeichen göttlichen Zornes gegen die Vergötzung eines Menschen, so gab es gleich drei Deutungen der Anhänger. Die einen sprachen von einer feierlichen Beerdigung des Gallikanismus, andere sahen darin ein Zeichen der letzten ohnmächtigen Wut der Mächte der Unterwelt, die vergebens gegen den Felsen Petri wüten. Am meisten jedoch machte schon in der Aula der Spruch die Runde: *Wir sind auf dem Sinai.* Die päpstliche Unfehlbarkeit, so konnte nachher geschrieben werden, sei *wie das Gesetz auf Sinai buchstäblich unter Blitz und Donner verkündet* worden." (A.a.O., 167)

Römisches Donnerwetter

Wolfgang Klausnitzer, Professor für Fundamentaltheologie und Theologie der Ökumene an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bamberg und Ökumenereferent der Erzdiözese Bamberg, schließt sich in der ihm eigenen nüchternen und bedachten Art, die kennzeichnend ist für sein gesamtes Werk, keiner der genannten Deutungen an. Er registriert vielmehr zunächst sorgsam die Faktoren, die für die Genese der Definition von 1870 eine maßgebliche Rolle spielten: die Französische Revolution als terminus a quo; die Suche des 19. Jh.s nach einem sichtbaren Prinzip der Autorität; die Person von Pius IX., der mit einem Pontifikat von über 32 Jahren (1846–1878) von allen bisherigen Päpsten am längsten regierte und die Vorgeschichte und Geschichte des Vaticanum I entscheidend bestimmte. Sodann wird der Text der Dogmatischen Konstitution „Pastor Aeternus" in seiner Entstehung und in seinem Bestand präzise analysiert. Anhand der Rezeptionsgeschichte zeigt K. schließlich auf, daß die Aussagen über die Einsetzung des apostolischen Primats im seligen Petrus, über die Fortdauer des petrinischen Primats in den römischen Bischöfen, über die Bedeutung und das Wesen des Primats des römischen Bischofs sowie über sein unfehlbares Lehramt, wie sie im „Pastor Aeternus" getroffen wurden, nicht den Endpunkt einer Kontroverse markieren, sondern auf anderer Ebene und in modifizierter Form selbst zum Motiv und Ursprung weiterer theologischer Auseinandersetzungen wurden.

Zwar hatte die Dogmatische Konstitution definitiv befunden, daß es ein von Christus eingesetztes Amt der universalkirchlichen Einheit gibt, das auf Dauer in der Kirche besteht und vom Bischof von Rom ausgeübt wird, dessen Amt die oberste Rechtsgewalt, also den uneingeschränkten Jurisdiktionsprimat, und die genau festgelegten Bedingungen unterliegende oberste Lehrkompetenz im Sinne der Unfehlbarkeit bzw. Lehrverbindlichkeit des päpstlichen Lehramts umfaßt. Was das im einzelnen bedeutet, blieb aber durchaus strittig und Gegenstand kontroverser Deutungen. Typisierend unterscheidet K. zwischen einer maximalistischen Interpretation, deren Vertreter die päpstliche Unfehlbarkeit als Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche verstehen und die Geltung der Begriffe „ex cathedra" und „definieren" praktisch auf den ganzen Wirkungsbereich des päpstlichen Lehramts ausdehnen, der Deutung einer Mittelgruppe, die päpstliche Glaubensentscheidungen an das gemeinsame Glaubenszeugnis der Kirche bindet und deren Definitivität dahingehend versteht, daß zur Verbindlichkeit besagter Entscheidungen keine weitere Bestätigung und kein zusätzliches Kriterium nötig sei, sowie die an die Meinung der Konzilsminorität anschließende Auffassung, welche die Unfehlbarkeit zunächst der Gesamtkirche annimmt, um von ihr die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes abzuleiten. Diesen drei Grundformen der Rezeption lassen sich nach K. alle katholische Stellungnahmen nach dem Vaticanum I zuordnen, wobei allerdings noch einmal zwischen der Theorie und der gelebten Praxis des Doppeldogmas von 1870 zu unterscheiden sei.

Petrusdienst und antiochenischer Konflikt

Noch ausführlicher als die Rezeptionsgeschichte der Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils werden in K.s Werk die geschichtlichen Stufen der Entwicklung der Primatsstellung des Bischofs von Rom abgehandelt. Nach einer fundamentaltheologischen Einordnung des Themas, in deren Zusammenhang die ekklesiale Notwendigkeit und rechtliche Gestalt des universalkirchlichen Einheitsdienstes in römisch-katholischer Perspektive, aber zugleich in erkennbarem Bemühen um ökumenische Verständigung erörtert und grundlegende Hinweise gegeben werden auf K.s Verständnis von Ekklesiologie und Dogmenhermeneutik, werden die Stellung des Petrus im Neuen Testament und die altkirchliche Weiterentwicklung der verschiedenen neutestamentlichen Petrusbilder sowie die zunehmende Bedeutung Roms als religiöses Zentrum der Christenheit an exemplarischen Texten und unter Bezug auf ausgewählte Standardliteratur ausführlich dargestellt.

Die Stellung des Simon Petrus innerhalb des Jüngerkreises Jesu ist, wie die Studie K.s bestätigt, nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien unzweifelhaft eine besondere gewesen. Daß die zahlreichen Belegstellen allesamt als Rückprojektionen der Führungsposition zu beurteilen sind, die der Erstgenannte aller Jüngerlisten (vgl. Mk 3,16; Mt 10,2; Lk 6,14; Apg 1,13) im Urchristentum nach Jesu Kreuzestod innehatte, ist eher unwahrscheinlich. Gänzlich ausschließen läßt sich die Bildung von *vaticinia ex eventu* innerhalb der neutestamentlichen Petrustradition allerdings nicht. Es bleiben demnach historische Unsicherheiten, die nicht zuletzt Simons Ehrennamen Kephas betreffen, der nach übereinstimmendem Zeugnis der Evangelien auf den irdischen Jesus zurückgeht, nach Meinung einiger Exegeten indes erst aus nachösterlicher Zeit stammt.

Unstrittig ist, daß Simon Petrus in der ersten Zeit nach Jesu Kreuzestod und Auferstehung die Jerusalemer Urgemeinde leitete, wobei er – anders als sein Nachfolger, der Herrenbruder Jakobus – eine vermittelnde, auf Integration bedachte Stellung zwischen Judaisten und Hellenisten eingenommen zu haben scheint. Nachdem in Jerusalem Jakobus seine Nachfolge angetreten hatte, übernahm Petrus im Dienste der Urgemeinde die Leitung der judenchristlichen Mission, um seinen apostolischen Auftrag von nun an auf diese Weise zu erfüllen. Eine hervorgehobene Autoritätsstellung hatte er offenkundig nicht nur als Jerusalemer Gemeindeleiter, sondern auch als judenchristlicher Missionar außerhalb Jerusalems inne.

Ob Petrus sich gegen Ende seines Lebens in Rom aufgehalten und dort zur Zeit der neronischen Verfolgung das Martyrium erlitten hat, ist in der Forschung notorisch strittig. Die Paulusbriefe als die ältesten christlichen Schriften enthalten weder direkte noch indirekte Angaben über einen römischen Aufenthalt des Petrus. Auch der Apostelgeschichte lassen sich keine Angaben entnehmen. Die übrigen neutestamentlichen Texte erweisen sich ebenfalls als unergiebig. Bezeugt ist nur das Martyrium Petri (vgl. Joh 21,18f), nicht aber dessen Ort. Auch 1. Petr 5,13 gibt diesbezüglich keinen sicheren Anhalt. Am ehesten kommt als Zeuge für das römische Martyrium Petri neben dem Brief des Ignatius von Antiochien an die Römer (4,3) das 5. Kap. des 1. Clemensbriefes in Betracht. Doch verbleiben auch hier, wie die kontroverse Forschungslage beweist, Probleme, weil nicht explizit gesagt ist, Petrus sei in Rom gewesen. Eine solche Aussage läßt sich allenfalls indirekt erschließen. Auch liturgische Quellen, die den Vatikan bzw. römische Katakomben mit dem Andenken Petri verbinden, sowie die Ausgrabungen unter St. Peter erbringen keinen definitiven Beweis. Ohnehin wird man zu fragen haben, ob es dogmatisch darauf überhaupt ankommt oder ob nicht Luther recht zu geben ist, wenn er im Zusammenhang einer bemerkenswert unprätentiösen Schilderung der Peter und Paul betreffenden römischen Angelegenheiten zu dem Schluß kommt: „Das thut nichts zur sachen." (WA 54, 254, 31)

Dogmatisch ungleich gewichtiger ist die Frage, wie man den sog. antiochenischen Konflikt zu beurteilen hat. „Als Kephas aber nach Antiochia gekommen war", schreibt der Apostel Paulus im Brief an die Galater im 2. Kap:, „bin ich ihm offen entgegengetreten" – deutlicher noch: „widerstand ich ihm ins Angesicht" – „weil er sich ins Unrecht gesetzt hatte." (Gal 2,11) Obwohl Petrus anfangs Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen gepflegt hatte, zog er sich nach Ankunft von Leuten aus dem Kreis um den Herrenbruder Jakobus zurück und trennte sich aus Angst vor den Beschnittenen, also vor den toragehorsamen Judenchristen, von den Gesetzesfreien. Ebenso unaufrichtig hatten sich andere Judenchristen verhalten, so daß selbst Barnabas – enger Mitarbeiter des Paulus und einer der Führer der antiochenischen Gemeinde – zur Heuchelei verführt worden war. Angesichts dieser Abweichung von der Wahrheit des Evangeliums sagte Paulus nach eigenen Worten in aller Öffentlichkeit zu Petrus: „Wenn du als Jude nach Art der Heiden und nicht nach Art der Juden lebst, wie kannst du dann die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?" (Gal 2,14b) Den Kontext dieser rhetorischen Frage bildet die Einsicht, daß in Jesus Christus die Differenz zwischen Juden und Heiden aufgehoben sei, weil der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes gerecht werde, sondern durch den Glauben und allein durch den Glauben an den auferstandenen Gekreuzigten. Daß der damalige Streit für Paulus günstig ausgegangen ist, dürfte historisch eher unwahrscheinlich sein. Gleichwohl gibt uns das antiochenische Zeugnis des Paulus ein kanonisches, durch die Heilige Schrift Neuen Testaments beurkundetes und beglaubigtes Recht zu der These, daß das freie Bekenntnis zum Evangelium durch keine Autoriät einzuschränken ist, weil es sich seiner inhaltlichen Bestimmtheit durch Jesus Christus und nicht der persönlichen Vollmacht einzelner oder eines einzelnen Menschen verdankt – und heiße dieser Mensch auch Petrus.

Auch K. stellt sich dem mit dem antiochenischen Konflikt gegebenen Problem, wie er überhaupt die exegetische Sachlage und die altkirchlichen Entwicklungen bemerkenswert unprätentiös nachzeichnet. Daß er dabei als römisch-katholischer Theologie die Akzente so setzt, daß die Genese der Primatsstellung des Bischofs von Rom als halbwegs kontinuierlich bzw. dem Modell entsprechend erscheint, das der Autor von der Kirche als sich in der Geschichte entwickelnder Größe hat, ist nicht überraschend, bestätigt vielmehr nur ein weiteres Mal, daß Geschichts- und namentlich Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung ein konstruktives Unternehmen ist, das von Gegenwartsinteressen in der Regel nicht weniger bestimmt ist als von historischen Gegenständen.

Infallibilität und universalkirchlicher Jurisdiktionsprimat

Mit der zwischen 1046 und 1122 anzusetzenden Gregorianischen Reform, der zwischen Konziliarismus und Papalismus schwankenden Entwicklung in der vorreformatorischen Zeit sowie den kontroversen Einschätzungen im 16. Jh., hinsichtlich dessen v. a. Martin Luther, Philipp Melanchthon, Jean Calvin, das Tridentinum, Richard Hooker und Robert Bellarmin in Betracht kommen, schildert K. paradigmatische Zwischenstufen auf dem Weg, der für die römisch-katholische Kirche mit den Papstdogmen von 1870 auf seinen Höhepunkt gelangte. Ein entscheidendes Motiv dieser Aufgipfelung, wenn man so sagen darf, lag zweifellos in dem durch die Kirchenspaltung der westlichen Christenheit in gesteigerter Form aufgeworfenen Problem, wie unter den Bedingungen eines nicht behebbaren Streits die Identität und Kontinuität der christlichen Wahrheit gewährleistet werden könne. Das Vaticanum I versuchte dieses Problem dadurch zu lösen, daß es konsequent auf die im päpstlichen Primat auf die hierarchische Spitze getriebenen Autorität des kirchlichen Amtes setzte.

Nicht nur die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, auch die Ostkirchen haben sich dieser Lösung bekanntlich entschieden versagt und ihre theologische Geltung bestritten. Der Primatsanspruch des Papstamts ist daher bis heute ein Zentralthema der Kontroverstheologie. K. begnügt sich nicht damit, den katholisch-theologischen Diskussionsstand im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wiederzugeben, das „Pastor aeternus" einerseits betont rezipiert, andererseits in einen veränderten Interpretationskontext eingezeichnet hat; er gibt zugleich einen perspektivenreichen und um redlichen Ausgleich bemühten Überblick über ökumenische Gespräche, die seither zu universalkirchlichem Einheitsdienst und Papstamt interkonfessionell geführt wurden. Angeregt durch diese Ausführungen und K.s Ausblick auf künftige Verständigungsmöglichkeiten erlaube ich mir einige abschließende Überlegungen zu der Frage vorzutragen, welche von römisch-katholischer Theologie zu leistende Reinterpretationen der Papstdogmen des I. Vaticanum als evangelisch wünschenswert und ökumenisch verheißungsvoll zu gelten hätten.

Konvergenzvorschläge

Was das Dogma päpstlicher Infallibilität betrifft, in welchem sich der Primatsanspruch des Bischofs von Rom in verdichtetster Form zur Geltung bringt, so ist als erstes in Erinnerung zu bringen, daß dieses zwar einerseits lehrt, daß die Kirche an Kathedralentscheidungen des Papstes verpflichtend gebunden ist, daß aber nach katholischer Lehre unbeschadet dessen zugleich und v. a. gilt, daß der Papst, wenn er als Hirte und Lehrer der Kirche in Sachen des Glaubens und der Sitte in einer endgültig verpflichtenden Weise tätig zu werden gewillt ist, seinerseits strikt gebunden ist an den um seiner Wahrheit willen ex sese verbindlichen Glauben der Kirche, wie er im apostolischen Zeugnis der Heiligen Schrift in einer materialiter suffizienten Weise beurkundet ist. Trifft dies zu, dann kann eine Anspruch auf Infallibilität erhebende Lehre des Papstes nicht nur keine neue, sondern auch keine solche sein, welche den in der Schrift bezeugten und soteriologisch hinreichenden Glauben der Kirche inhaltlich erweitert. Aufgabe kann es lediglich sein, den inhaltlich klar bestimmten und kanonisch fest umschriebenen Glauben der Kirche seiner selbst bzw. seines ihn konstituierenden Gegenstandes zu vergewissern, wobei davon auszugehen ist, daß es sich bei solcher Vergewisserung nicht eigentlich um Schaffung von Gewißheit handeln kann, sondern nur um deren Bestärkung und Förderung, wenn anders das Selbstbewußtsein der Kirche nicht unmittelbar mit der Subjektivität des mit potentieller Infallibilitätskompetenz versehenen Papstes ineins gesetzt werden soll. Würde letztere Annahme Implikat des Unfehlbarkeitsdogmas sein, dann stünde dies in einem – aus Gründen zu unterstellender Kohärenz und Selbstübereinstimmung katholischer Lehre auszuschließenden – Gegensatz zu der kanonistischen Doktrin, daß ein häretischer Papst eo ipso seines Amtes verlustig geht. Denn diese Doktrin ergibt nur einen Sinn, wenn der Papst auch unter der Voraussetzung beanspruchter Infallibilität weder über ein Monopol der Inhaltskonstitution noch über ein Gewißheitsbegründungsmonopol verfügt. Die Behauptung einer derartigen Monopolstellung würde den Papst nämlich zum alleinigen Herrn der Differenz von Häresie und Rechtgläubigkeit erklären, was mit der Vorstellung des papa haereticus inkompatibel ist.

Fungiert sonach aus Gründen, welche dem Infallibilitätsdogma intern sind, der Glaube der Kirche in inhaltlicher und erkenntnis-

theoretischer Hinsicht als Bedingung der Möglichkeit päpstlicher Unfehlbarkeit, so wird man erwarten dürfen, daß dieser Sachverhalt bei der prozessualen Genese eines päpstlichen Kathedralspruchs nicht unberücksichtigt bleibt. Der Prozeß, dessen Resultat ein infallibles Urteil sein soll, darf also unter keinen Umständen ein verfahrensmäßig ungebundener sein, er muß vielmehr in erkennbarer Weise verständigungsorientiert angelegt und inhaltlicher Prüfung zugänglich sein. Die um der Sache willen zu fordernde Rückbindung einer verbindlichen Entscheidung des Papstes an den Glauben der Kirche darf niemals eine bloß behauptete sein, sie muß sich vielmehr, soll der Eindruck einsamer Entschlüsse und der damit verbundenen individuellen Beliebigkeit vermieden werden, methodisch ausweisen und zwar schon im Begründungszusammenhang einer Kathedralentscheidung und nicht erst in deren Rezeptionszusammenhang. Dies beinhaltet zugleich, daß die Kompetenz, den kirchlichen Ausnahmezustand und damit die gegebene Notwendigkeit einer Kathedralentscheidung zu definieren, nicht ausschließlich dem Papst vorbehalten werden kann. Dieser hat vielmehr eine umfassende Beratungspflicht, die unter ökumenischen Bedingungen nicht auf die repräsentativen Organe des römischen Katholizismus beschränkt werden darf, wenn der intendierte Kathedralentscheid Anspruch auf Gehör in der gesamten Weltchristenheit berechtigterweise erheben will.

Die Forderung, wonach nicht nur die Rezeption, sondern bereits das Zustandekommen eines Kathedralentscheids kommunikativ und verständigungsorientiert zu strukturieren sei, muß, wenn ich recht sehe, in keinem prinzipiellen Widerstreit zu der These stehen, der Grund formaljuridischer Gültigkeit dieses Entscheids sei in diesem selbst und als solchem enthalten. Gleichwohl kann nicht verborgen bleiben, daß die Zielrichtung der skizzierten Argumentation konsequent dahingeht, das theologische Geltungsproblem keiner formalautoritativen, sondern einer ausschließlich konsensorientiert-sachautoritativen Lösung zuzuführen. Man mag daraus den Schluß ziehen, damit werde die ursprüngliche Intention des Infallibilitätsdogmas in ihr gerades Gegenteil verkehrt. Das ist – historisch geurteilt – sicher nicht einfachhin falsch. Nach Maßgabe des theologischen Bewußtseins des gegenwärtigen Katholizismus indes spricht manches für die Einsicht, die theoretische Pointe des Infallibilitätsdogmas könnte nachgerade darin liegen, von ihm in der kirchlichen Praxis faktisch keinen Gebrauch zu machen. Selbst nach überkommener Lehrauffassung ist ein Kathedralentscheid ja bekanntlich nicht der Normalfall, sondern einer außerordentlichen Ausnahmesituation vorbehalten. Geht man davon aus, daß der Sinn und Zweck sachgemäßen Kirchenregiments nicht in der beliebigen Verhängung des Ausnahmezustandes, sondern nur darin bestehen kann, den ja stets mit einer Streiteskalation verbundenen Ausnahmezustand zu vermeiden, dann erscheint die These nicht als abwegig, die im Infallibilitätsdogma nach Weise einer Notstandsgesetzgebung angezeigte ultima ratio erfülle ihren vernünftigen Sinn darin, sich – statt möglich – möglichst überflüssig zu machen. Dies gilt um so mehr, als die erfahrungsmäßige Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß ein formalautoritative Geltung beanspruchender Lehrentscheid kontraproduktiv wirkt und schismatische Folgen zwangsläufig zeitigt. Die Geschichte der Kirche dürfte diese Vermutung eher bestätigen als widerlegen.

Was für die Infallibilität des Papstes in spezifischer und zugespitzter Weise gilt, ist nach meinem Urteil exemplarisch für Theorie und Praxis des päpstlichen Primates überhaupt: Dieser läßt sich stimmig nicht – jedenfalls nicht in erster Linie – als Rechtstitel behaupten. Man sollte daher katholischerseits den Primat des Papstes primär nicht als Jurisdiktionsprimat, sondern als pastoralen Dienst bestimmen. Denn nur unter dem Primat des Pastoralen läßt sich, wenn überhaupt, ein Begriff des päpstlichen Jurisdiktionsprimats entwickeln, der mit evangelischen Prinzipien verträglich ist. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Zuordnung Relativierungen päpstlicher Rechtskompetenz mit sich bringt. Sie betreffen sowohl deren interne Verfassung als auch deren äußere Reichweite. Zum einen wäre präzise zu unterscheiden zwischen den Rechten und administrativen Funktionen des Papstes als des Patriarchen der lateinischen Kirche und seinem universalkirchlichen Einheitsdienst. Letzterer hinwiederum wäre zum zweiten so zu bestimmen, daß die Prärogative des Pastoralen vor dem Juridischen eindeutig gewahrt und die irrige Vorstellung von der Kirche als einer monarchia externa überzeugend abgewehrt wird. Nicht nur in bezug auf die beanspruchte Infallibilität von päpstlichen Kathedralentscheidungen, sondern bezüglich des gesamten universalkirchlichen Einheitsdienstes des Papstes sollte es also gerade nicht dessen juristische Stellung als Inhaber des Jurisdiktionsprimats sein, von der her seine primatiale Funktion zu begründen wäre. Eine solche Begründung könnte vielmehr nur im Hinblick auf bewährte und zu bewährende pastorale Kompetenz erfolgen, die ihrerseits zur Voraussetzung hat, daß der Papst nicht als Universalbischof über die ganze Kirche und in dem übersteigerten Bewußtsein, in Person die sakramentale Präsenz des Grundes und Zieles kirchlicher Einheit zu sein, sondern unter Achtung und Wahrung der Prinzipien der Kollegialität, Subsidiarität und Synodalität als Bischof von Rom seines päpstlichen Amtes waltet. Unter diesen theoretischen und praktischen Umständen werden ihm, so will ich meinen, die orthodoxen und evangelischen Kirchen die Ehre, Vorsitzender der Liebe in der Christenheit zu sein, nicht streitig machen müssen.

Io sono la Chiesa

Genau einen Monat vor der unter großem Donnerwetter erfolgten feierlichen Verkündigung der Dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus" hatte sich im Vatikan bereits ein „Unwetter" (Schatz, a.a.O., 313) anderer und – wie ich meine – schlimmerer Art zusammengebraut, um am Spätnachmittag des 18. Juni 1870 während einer Papstaudienz mit Gewalt über Kardinal Guidi hereinzubrechen. Von Guidi war behauptet worden, der Papst „müsse sich vor einer unfehlbaren Lehrentscheidung über den Sensus ecclesiae und die Tradition der Kirchen informieren" (a.a.O., 322). Dies ließ Pius IX. nach eigenem Bekunden die Galle hochsteigen. Als der Kardinal mit Hinweis auf Thomas von Aquin und Bellarmin seine Auffassung bekräftigte, soll der Papst, wie unter Berufung auf Guidi berichtet wird, zornerregt ausgerufen haben: „[...] ich, ich bin die Tradition, ich, ich bin die Kirche!" (a.a.O., 314) Mag es auch zweifelhaft sein, ob die Wendung „Io sono la Chiesa" gefallen ist, das Papstwort „La tradizione sono io", das „theologisch im Grunde die gleiche Ungeheuerlichkeit darstellt und praktisch auf die selbe Aussage hinausläuft" (a.a.O., 321), „kann als historisch gesichert gelten" (a.a.O., 322).

München Gunther Wenz

Ratzinger, Kardinal Josef: **Unterwegs zu Jesus Christus.** – Augsburg: Sankt Ulrich: 2. unveränderte Auflage 2004. 171 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–936484–21–X

„Gleichzeitig mit der vielfältigen Gegenwart der Gestalt Jesu gibt es gerade in der Christenheit einen beunruhigenden Bedeutungsverlust der Christologie" (Vorwort: 6). Die insgesamt neun Beiträge dieses Bdes, entstanden anläßlich sehr verschiedener konkreter Gelegenheiten, veröffentlicht (mit einer Ausnahme) bereits in teilweise abgelegenen Organen, sollen eine Kurskorrektur einleiten. Das kann man nur begrüßen im Blick auf Versuche, einen „Soft-Jesus" an die Stelle der biblischen Gestalt, die kompromißlos Gottes ursprünglichen Willen verkündet, zu setzen. Der bei aller Diversität zentrale Ansatz der Essays ist eine aus christlich-platonischer Spiritualität gespeiste Schau der Gestalt des Kyrios (auch dieser christologisch fokussierende Titel droht für den Autor in der beschriebenen Tendenz unterzugehen). Wer ihn gesehen hat, hat den Vater gesehen (1. Beitrag) und ist „verwundet vom Pfeil des Schönen" (2. Beitrag), damit aber nahe an der Einsicht der Kreuzesgestalt des Christlichen. Dieses ist durch und durch personal und personal muß auch die Evangelisierung heute sein (3. Beitrag). Ihr Leitmotiv ist „Universalität und Katholizität" (7. Beitrag), wie an der Pfingsterzählung von Apg erläutert wird.

Kurskorrektur: Dieses Ziel läßt sich nicht anders denn durch Polemik und Apologetik erreichen. So wenden sich manche Beiträge eher verhalten, andere sehr explizit gegen Strömungen, Personen, Gestaltungen, die dem geistlichen Impetus des Kardinals zuwiderlaufen. Dahinter steht nicht bloße Negativität, sondern eine medizinale Intention: Das „faule Zeug" der Kultur soll „in eine großartige Frucht verwandelt" werden (51). Dazu gehören Bestrebungen, den Glauben durch Macht sicherzustellen (5. Beitrag: Eine außerordentlich lesenswerte Exegese der soteriologisch so bedeutungsvollen Versuchungsgeschichte, Zitation 96). Die „Unordnung der Welt" resultiert aus einer solchen des „Herzens" (der einzige unveröffentlichte, 6. Beitrag: 103). Wegen der Realpräsenz des Herrn in der Kirche ist diese nicht Konzil (gegen Küng), sondern „Leben des uns gegebenen Wortes" (7. Beitrag: 115) oder anders ausgesprochen: communio. Dieser fast schon zum Modewort geratene Begriff hat also eucharistische Wurzeln.

Die Richtungsbestimmung im Sinne Ratzingers schließt das Encomium jener Dokumente ein, welche nicht zuletzt unter seiner bedeu-

tungsvollen Mitwirkung bzw. Verantwortung entstanden sind: Das ist zum einen das Dokument „Dominus Jesus", zum anderen der „Katechismus der Katholischen Kirche". Diesem ist der abschließende 9. Beitrag gewidmet unter der Überschrift: „Steht der Katechismus der Katholischen Kirche auf der Höhe der Zeit? Überlegungen zehn Jahre nach seiner Veröffentlichung". Ja, lautet die beherzte Antwort, denn er ist nicht Theologie und er ist an alle Menschen gerichtet. Das aber geht nur, wenn er eine Sprache oberhalb aller kulturellen Kontexte wählt und „den Menschen als solchen" anspricht. Damit ist er ein Exempel der Katholizität. Hier darf freilich ein ziemliches Fragezeichen gesetzt werden. Kann jemand so sprechen? Gibt es den abstrakten Menschen gerade dann, wenn Christentum personale und also individuelle Begegnung mit Christus heischt? Beitrag Nr. 4 verteidigt den Text der Glaubenskongregation von 2000, u. a. gegen die viel kritisierte Addition von christologischen und ekklesiologischen (= römisch-katholisch gemeinten) Universalitätsfeststellungen. Christus ist stets im Präsens anwesend. „Dieses christologische Präsens aber heißt Kirche" (77).

Natürlich werden manche so manchen Einwand gegen diese oder jene Aussage erheben. Man sollte aber dabei nicht übersehen, was den Theologen und Christen Joseph Ratzinger umtreibt und alle Christinnen und Christen umtreiben sollte: „Nein, ohne Gott geht es nicht. Und weil nur in Christus uns Gott sein Gesicht gezeigt, seinen Namen genannt hat, in Kommunion mit uns getreten ist, darum geht es letztlich ohne Christus nicht" (122f). Das ist Essenz und Quintessenz dieses Buches.

Pentling Wolfgang Beinert

Fundamentaltheologie

Loichinger, Alexander: **Frage nach Gott.** – Paderborn: Bonifatius 2003. 152 S., pb € 13,90 ISBN: 3–89710–258–7

Der Münchener Privatdozent für Fundamentaltheologie hat den Ehrgeiz, mit dieser Veröffentlichung „zu einem klaren Ergebnis (zu) kommen in der Frage nach Gott" (9). Diese Frage gliedert sich derzeit gewöhnlich auf in die Fragen nach dem Wesen und der Eigenart des Glaubens und der wissenschaftlichen Theologie als den Zugängen zum Thema sowie in die Probleme des Nachweises der Existenz Gottes („Gottesbeweise"), des Theodizeekomplexes, der Relation Naturwissenschaften – Theologie und endlich der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der religiösen Erfahrung. Die daraus sich ergebenden sechs Kap. liefern eine außerordentlich kenntnisreiche, übersichtlich und verständlich dargebotene Einführung in die Sachfragen auf dem neuesten Stand der theologischen Forschung bei niveauvoller Kenntnis des Standes der naturwissenschaftlichen Diskussionen. Wohl der größte Vorzug der Schrift ist eine in dieser Eindrücklichkeit nicht oft zu findende Ehrlichkeit in der Benennung der realen Schwierigkeiten mit dem Gottes-Thema. Das angezielte „klare Ergebnis" besteht denn auch nicht in der restlosen Aufarbeitung aller Fragen, was zu wollen aberwitzig wäre, sondern in der Deutlichmachung der eigen- und einzigartigen Position der Gott-Rede.

Weil die Existenz Gottes nicht mehr nachweisbar ist im Sinn der herkömmlichen „Beweise", bekommen die anderen Teilfragen eine geradezu unerträgliche Brisanz und Zuspitzung, namentlich die Frage nach dem Sinn des unendlichen Leides in der Welt. Loichinger ist versucht, sich entweder in die „Erfahrung" zu retten – aber er sieht auch deren Fragwürdigkeit sehr deutlich – oder eine Erklärung des Dilemmas zwischen Gottes Souveränität und menschlicher Freiheit anzuzielen.

Die Deutungsbemühungen überzeugen freilich nicht immer. Wenn die Tatsächlichkeit des *malum morale* in der menschlichen Wahlfreiheit begründet wird, folgte daraus die Notwendigkeit des Sündigens für den Menschen. Ein sündenloser Mensch wäre dann kein echter Mensch. Hier ist natürlich nach dem Status Jesu und Marias der kirchlichen Lehre entsprechend zu fragen. Freiheit kommt gerade im Verfolg des Guten zu sich und nicht erst durch die realisierte Tatmöglichkeit des Bösen. Ist diese Möglichkeit nicht schon dann da, wenn sie sich in der Versuchbarkeit erginge? – Die Unbeweisbarkeit Gottes möchte der Autor deswegen als zwangsläufig ansehen, weil man sonst nicht an ihn glauben könne. Aber ist nicht auch eine (zwischenmenschliche) Liebe unbeweisbar, obschon die Existenz der Liebenden zweifelsfrei sein kann? Man greift wohl besser auf die dogmatisch definierte und rational leicht einsichtige Unbegreiflichkeit Gottes (*incomprehensibilitas, Lateran IV)* zurück. Ein begriffener Gott, ein unbestreitbar nachgewiesener Gott wäre im Moment, da er nachgewiesen und verstanden worden wäre, nicht mehr Gott. Er hätte seine Position dem Begreifenden geräumt. Loichinger kennt die Argumentation, wenn er am Buchende Hicks referiert (139), macht aber sonst keinen Gebrauch davon. – Sehr ausführlich befaßt er sich mit dem Theodizeeproblem, das er durch Einführung immer neuer Zusatzhypothesen doch noch auflösen will. Aber er muß wie alle Theologen am Ende doch zugeben: „Alles in allem gibt es keine glatte Lösung für die Theodizee" (87). – Offen bleibt im naturwissenschaftlichen Problemkreis die Diskussion der neurobiologischen Forschungsergebnisse; es bleibt bei einer Problemanzeige. Bedenkt man deren Komplexität, ist das durchaus achtbar.

Störend sind kleinere Unachtsamkeiten, die sich verstreut über die Seiten finden. Die Disjunktion *Theismus/Atheismus* (13) ist nicht vollständig: Der Agnostizismus steht zwischen beiden. Die Auseinandersetzung des Christentums mit dem antiken griechischen Denken bezeichnet man gemeinhin nicht schon als *„Hellenisierung"* (26); damit ist die vorgebliche Assimilierung des Christlichen ans Griechische gemeint. *„Kirchenlehrer"* sind nicht schon alle frühen („ersten") Theologen (26); nötig ist u. a. das Moment der Heiligkeit und Rechtgläubigkeit. Heißt das griech. *Telos* (53) tatsächlich „Zielgerichtetheit" (und nicht einfach „Ziel")? Fundamentaltheologisch kann man nach heutigem Stand *Wunder* nicht mehr als Außerkraftsetzung der Naturgesetze bezeichnen (116f); der kommunikationstheoretische Aspekt wäre einzubringen.

Ungeachtet dieser Ausstellungen bleibt zu sagen: Für eine Einführung in die Problematik des Sprechens von und des theologischen Denkens über Gott ist das Buch empfehlenswert.

Pentling Wolfgang Beinert

Kirchengeschichte

Binninger, Christoph: **„Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht" Berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen.** Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika „Mystici Corporis" (1943). – St. Ottilien: Eos 2002. 686 S. (Münchener Theol. St, II. System. Abt., 61) geb. € 60.00 ISBN: 3–8306–7142–3

Die anzuzeigende Münchener Habil.schrift geht der Frage einer Theologie der Laien nach. Die Arbeit untersucht in einer theologiegeschichtlichen Perspektive die Laienfrage der Kirche Deutschlands für den Zeitraum von 1800 bis zur Enzyklika „Mystici Corporis". Die quellenreiche Dokumentation weist eindrücklich nach, daß bereits in der Theologie des 19. Jh.s eine Vielfalt verschiedenster Positionen zur Thematik der Laien bekannt war. Die Laienfrage ist bereits in der Zeit vor dem II. Vatikanum als ein Symptom einer (möglichen) Öffnung der Kirche zur Welt zu verstehen. Die reiche Quellenkenntnis dieser Habil.schrift kann somit Entwicklungen des II. Vatikanums besser in die Theologiegeschichte der Moderne einordnen und verhilft zugleich, eine Polarisierung zwischen „vor-" und „nachkonziliarer" Theologie abzubauen.

Luzern Wolfgang W. Müller

Bitzel, Alexander: **Anfechtung und Trost bei Sigismund Scherertz.** Ein lutherischer Theologe im Dreißigjährigen Krieg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 295 S. (Stud. z. Kirchengeschichte Niedersachsens, 38), kt € 36,00 ISBN: 3–525–55243–2

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die leicht gekürzte und überarbeitete Fassung der Heidelberger Diss. des Autors. Alexander Bitzel hat die Arbeit bei Anselm Steiger während seiner Zeit als Mitarbeiter an der Johann-Gerhard-Forschungsstelle der Univ. Heidelberg geschrieben. Das Buch belegt einmal mehr das neu erwachte theologische Interesse an den lutherisch-frühorthodoxen Theologen aus der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jh.s. B. hat die Seelsorge eines völlig vergessenen lutherischen Theologen aus der Zeit des 30jährigen Krieges zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht. Es handelt sich um seelsorgerliches Handeln im Ernstfall, um Seelsorge, die sich inmitten vielfältiger Schrekken von Krieg, religiös motivierter Unterdrückung und Vertreibung zu bewähren hatte. Seelsorgerliche Rahmenbedingungen, die in den vergangenen Jahren bedrängend aktuell geworden sind.

Die Arbeit von B. gliedert sich in drei Hauptteile, denen eine Einleitung und eine Schlußbetrachtung voran- bzw. nachgestellt sind. Die Einleitung beschreibt das Ziel der Untersuchung, enthält einen Forschungsüberblick und

gibt einen kurzen Überblick über Leben und Werk von Sigismund Scherertz. Im ersten Hauptteil behandelt der Vf. die Trostschriften, die Scherertz für seine ehemalige Prager Gemeinde verfaßt hat. An drei Schriften, die drei unterschiedliche Seelsorgethemen zum Inhalt haben, arbeitet B. exemplarisch die Ausrichtung der Poimenik von Scherertz heraus: Es geht um die Treue zum Bekenntnis in der Verfolgung, um die Verwirklichung einer seelsorgerlichen Gemeinde und um den Umgang mit Prädestinationszweifeln. Im zweiten Hauptteil werden zwei poimenische Schriften behandelt, die Scherertz im Jahr 1626 verfaßt hat und die die Seelsorge unter Kriegsbedingungen zum Thema haben. Im letzten Hauptteil wird ein letztes, gegenüber den bisher behandelten Abhandlungen gänzlich verschiedenes Genus poimenischer Schriften von Scherertz untersucht: Eine Schrift, die die Seelsorge an Eltern von früh verstorbenen Kindern zum Thema hat. Die Schlußbetrachtung bietet eine komprimierte Sicherung des Ertrags der Untersuchung.

Zunächst sei hervorgehoben, daß B.s Buch in formaler Hinsicht den höchsten Ansprüchen genügt. Es ist in einer Sprache verfaßt, die es zum Lesevergnügen macht. Diese Gestalt wissenschaftlicher Prosa wünschte ich mir auch sonst! Das ausführliche Literaturverzeichnis, untergliedert in Quellen und Sekundärliteratur, erlaubt die eigene Weiterarbeit am Thema. Ein Personenregister erschließt dem Lesenden weitere Zusammenhänge. Allerdings hätte man sich zusätzlich ein Bibelstellenregister gewünscht, da eines der wesentlichen Ergebnisse von B.s Studie darin besteht, daß die Bibel für Scherertz sowohl Quelle aller Dogmatik als auch alles seelsorgerlichen Handelns gewesen ist (z. B. 265).

Erfreulich ist auch, daß deutlich hervortritt, welches Ziel B. mit seiner Untersuchung verfolgt: Es geht ihm darum, die lutherische Seelsorge des konfessionellen Zeitalters der Vergessenheit zu entreißen (11). Er möchte damit einen Beitrag zur Überwindung der – vom Vf. mit Recht beklagten – „Geschichts- und Theologievergessenheit" mancher Formen evangelischer Seelsorgelehre heute leisten (11). Unweigerlich hat sich B. mit seinem Forschungsvorhaben in vermintes Gelände begeben. Eine Reihe von Vorurteilen stand und steht zum Teil immer noch einer vorurteilsfreien Betrachtung der Theologie und Seelsorge des orthodoxen Luthertums im Weg. Dazu gehört die Vorstellung, daß lutherische Kirchenmänner obrigkeitshörig waren, ihre Verkündigung sich in ebenso lehrhaften wie lebensfernen dogmatischen Abhandlungen erschöpfte und das Luthertum im 17. Jh. von einer tiefen Frömmigkeitskrise geprägt war, in der Theologie und Frömmigkeit auseinanderfielen, was von einer sog. Reformorthodoxie bekämpft wurde. All diesen Vorurteilen steht B. – gestützt auf eine Reihe neuerer theologie-, kirchengeschichtlicher und frömmigkeitsgeschichtlicher Untersuchungen – skeptisch gegenüber. Statt dessen ist er der Überzeugung, daß die orthodoxe Verkündigung durchaus obrigkeitskritisch war, sich eng an den Alltagsbedürfnissen der Hörer orientierte und die sog. Frömmigkeitskrise – wenn sie denn so überhaupt vorhanden war – weniger der orthodoxen Theologie als der reformatorischem Christsein inhärenten Herausforderung anzulasten ist, im Spannungsfeld von imputativer und effektiver Gerechtigkeit existieren zu müssen. B. ist klug genug, diese grundsätzlichen Fragen nur aufzuwerfen, um den Horizont seiner Überlegungen erkennen zu lassen, ohne eine endgültige Antwort zu geben (22). All diese Überlegungen sind in sich schlüssig: Ich frage mich trotzdem, warum das orthodoxe Luthertum trotz seiner nicht zu bestreitenden theologisch-geistlichen Stärke nicht in der Lage war, sich ohne die Hilfe Schwedens in Mitteleuropa zu behaupten. Auch bleibt für mich unklar, warum die Klagen über das orthodoxe Kirchentum im 17. Jh. einfach nicht abreißen wollten und der sich formierende Pietismus vielen mit den kirchlichen Verhältnissen unzufriedenen Zeitgenossen anscheinend als Ausweg erschien.

Inhaltlich steht in B.s Untersuchung die These im Zentrum, daß lutherische Theologen des späten 16. und beginnenden 17. Jh. das Ziel ihrer Theologie in der Seelsorge gesehen und so eine zukunftsweisende Synthese von Dogmatik und Erbauung geschaffen haben (21). Dies zeigt der Vf. anhand der speziellen Seelsorge von Sigismund Scherertz auf. Der Vf. hat mit Scherertz bewußt einen Kirchenmann und keinen Universitätstheologen gewählt, bei dem hohes dogmatisches Reflexionsvermögen ohnehin vorauszusetzen wäre. Tatsächlich beeindruckt, wie intensiv hier ein Mann in kirchenleitenden Positionen Zeit seines Lebens theologisch weitergearbeitet hat. Ein Phänomen, das auch für viele andere orthodoxe Theologen charakteristisch ist. Bei der Dogmatik von Scherertz handelt es sich um eine wesentlich biblisch inspirierte und orientierte. Da seine Seelsorge angewandte Dogmatik ist, ist die biblische Grundorientierung auch für das seelsorgerliche Handeln ein wesentliches Charakteristikum. B. kann zeigen, daß gerade die Orientierung an der Bibel die orthodoxen Theologen dazu befähigt hat, Theologie und Spiritualität zusammenzuhalten. Eine legitime, ja notwendige Voraussetzung dafür ist, daß Scherertz theologische Sachverhalte in seinen Seelsorgeschriften auf angemessene Weise zu elementarisieren vermag. B. hebt weiter zu Recht hervor, daß sich die Seelsorge von Scherertz durch einen großen Reichtum an Textsorten und Troststrategien auszeichnet. Sie ist also trotz ihrer dogmatischen Orientierung alles andere als monoton. Schließlich macht die Untersuchung von B. deutlich, daß das Aufeinanderbezogensein von Dogmatik und Seelsorge bei Scherertz aus biographischen Gründen noch verstärkt wurde: Er war seelsorgerlich am meisten in der ersten Dekade des 30jährigen Krieges gefordert, in die seine Ausweisung aus Böhmen, d. h. der Verlust seines Pfarramts in der Prager Gemeinde für die deutschen Lutheraner fiel und in der er innerhalb eines halben Jahres 1626 sieben seiner Kinder verlor. Beide Erfahrungen bilden einen wichtigen biographischen Hintergrund seiner seelsorgerlichen Schriften und haben wohl mit dazu beigetragen, daß er sein Leben lang literarisch tätig war.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Seelsorge, wie sie in den Schriften von Scherertz Kontur gewinnt, und der späteren pietistisch geprägten Seelsorge besteht, wie B. richtig feststellt, darin, daß nicht die Besserung des christlichen Lebens, sondern die consolatio im Zentrum ihrer Bemühungen steht (z. B. 22f) – wobei die Aufforderung zu Umkehr und Buße darüber nicht verschwand. Angesichts der Schrecken des 30jährigen Krieges leuchtet dieser Ansatz ohne weiteres ein. Die Frage bleibt, ob der ältere Pietismus nicht angesichts der ethischen Verwahrlosung im Gefolge des 30jährigen Krieges an dieser Stelle eine notwendige Umgewichtung vornahm: Statt der Zentrierung der Verkündigung auf deren konsolatorische Dimension die Forderung nach Heiligung in den Mittelpunkt stellte, mithin die Predigt des Gesetzes betonte.

Um zusammenzufassen: Aus drei Gründen stellt das vorliegende Werk einen Beitrag zu gegenwärtigen theologischen Diskursen dar, der nicht übersehen werden sollte: Am Beispiel von Sigismund Scherertz kann B. zeigen, daß die Schüler der Reformatoren keine bloßen Epigonen waren. Scherertz hat wesentliche Entdeckungen und Einsichten Luthers aus dem Bereich der Seelsorge aufgegriffen und eigenständig für seine Zeit weitergeführt. Zu Recht hält B. fest: „Der Reformator war [...] nicht nur Vater der lutherisch-orthodoxen Theologie, sondern auch der Mentor lutherisch-orthodoxer Seelsorger" (267). Dazu kommt, daß die Orientierung von Dogmatik und Seelsorge an den biblischen Texten, wie sie Scherertz erkennen läßt, die gegenwärtige Suche nach dem Wesen protestantischer Identität zu bereichern vermag. Die lutherische Orthodoxie ist nicht nur in begrifflicher und kriteriologischer, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht grundlegend für die evangelische Theologie geblieben. Schließlich hält die seelsorgerlich motivierte Theologie von Scherertz eine Fülle von Anregungen gerade für die praktisch-theologische Arbeit der Gegenwart bereit.

Mannheim Peter Zimmerling

Biolo, Salvino: **L'Autocoscienza in S. Agostino**. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2000. XV, 233 S. Analecta Gregoriana, 172. Series Facultatis Philosophicae, B 15), kt L 35.000 ISBN: 88–7652–847–4

Bei vorliegendem Buch handelt es sich um die mit Ausnahme des Titels unveränderte Neuauflage der erstmals 1969 erschienenen Doktorarbeit Biolos. Sogar die Seriennummer wurde beibehalten. Die Reihe Analecta Gregoriana ist inzwischen bei Nr. 280 angelangt. Die Erstauflage trug den Titel „La coscienza nel De Trinitate di S. Agostino". Die Erwähnung der im Mittelpunkt der Untersuchung stehenden Schrift, De Trinitate, erklärte den hinführenden Charakter des ersten Kap.s, das überschrieben ist: „La coscienza di sé nei testi extratrinitari." B. analysiert hier im wesentlichen die Passagen des augustinischen „cogito" außerhalb von De Trinitate. Der Titel der Neuauflage umreißt etwas genauer das systematische Anliegen der Studie. Es geht B. um eine Analyse des Selbstbewußtseins bei Augustinus. Die übrigen Kap. des „Analitica" überschriebenen ersten Teils der Untersuchung handeln zunächst vom Irrtum als Fehlleistung nicht so sehr des Selbstbewußtseins (notitia sui) als der Selbsterkenntnis (cogitatio), dann vom Zweifel als einer Form der Selbstvergewisserung des aktiven Bewußtseins und schließlich vom „ego-mens-Komplex", d. h. des im Geist (in mente) als Vergegenwärtigung des Selbst (memoria sui) in Erscheinung tretenden Ichs (ego), als Subjekt der Analyse des Selbstbewußtseins. Teil 2 der Studie trägt den Titel „Systematica". B. weist darin erstens die Priorität, wenn nicht „A-priorität", des Selbstbewußtseins qua Bewußtsein (notitia) zu Erkenntnis (cogitatio) und

Liebe (amor) auf, umreißt zweitens das Selbstbewußtsein als ein informelles („ungeformtes", informe) Wissen um das Selbst, beschreibt drittens das Selbstbewußtsein sowie die Selbstwahrnehmung als Erkenntnis- und Liebes- bzw. Willensakte (Handlungen) begleitende Phänomene (concomitante gli atti) und erklärt viertens die Verbindung von Bewußtsein und Innerlichkeit in Augustins Begriff der Seele (anima).

Man könnte fragen, ob sich angesichts des enormen Zuwachses an Literatur zum Thema seit der Erstveröffentlichung eine unveränderte Neuauflage, wie B. sie hier vorlegt, überhaupt rechtfertigen läßt. Diese Frage läßt sich aber in diesem Fall uneingeschränkt mit Ja beantworten. Die Leistung der Untersuchung B.s liegt weniger in der historischen Erschließung und Einordnung der Texte in den laufenden forschungsgeschichtlichen Kontext als in ihrer philosophischen Durchdringung und in der philosophischen Auseinandersetzung mit ihnen. In dieser Hinsicht könnte sich manche neuere Arbeit ein Beispiel an ihr nehmen. B. ist philosophisch eigenständig mit dem augustinischen Material umgegangen, ohne es mit seinem eigenen Denken zu verfremden oder in ein modernes Korsett zu zwingen. Durch die Art seiner Textpräsentation bleibt durchgängig deutlich, was Augustinus schrieb und wie B. es interpretiert. Als Philosoph mit eigenem Ansatz hat B. Augustins Denken aber auch nicht einfach antiquarisiert, wie es heute häufig geschieht, sondern vielmehr gezeigt, wie es auch heutige Philosophen inspirieren könnte. Dies dürfte übrigens auch ein Vergleich der späteren Veröffentlichungen B.s mit seinem Erstlingswerk erweisen. Die Lektüre – und ggf. relecture – des letzteren ist deshalb in mehrerlei Hinsicht weiterhin sehr zu empfehlen.

Cardiff Josef Lössl

Conybeare, Catherine: **Paulinus Noster.** Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola. – Oxford: University Press 2000. XI, 187 S. (Oxford Early Christian Studies), geb. £ 45,00 ISBN: 0–19–924072–8

Der originelle Titel ließ den Rezensenten erwartungsvoll zu dem Buch greifen, dem eine in Toronto angefertigte Diss. zugrunde liegt. Die Vf.in behandelt das Thema in sechs Kap.n (vgl. 16f): I. antikes Briefwesen, II. der Brief als *sacramentum*, III. der Freundschaftsbrief als Symbol der Liebe zu Christus, IV. metaphorische Denkmuster bei Paulinus, V. Analyse: epist. 23,14. 27–28, VI. die Relationalität des Selbst in der Spätantike. Die Durchführung des Projektes bleibt hinter üblichen wissenschaftlichen Ansprüchen zurück. Exemplarisch seien hier einige Einwände genannt, die typische Probleme markieren: epist. 44,2 ist als Argument für die Praxis „meditativer Lektüre" von Briefen nicht tragfähig und überinterpretiert (57); Freundschaft ist für Paulinus nicht **der** Weg zur Gleichgestaltung mit Christus schlechthin (79), sondern die *conversio* (vgl. epist. 24,18–21 und auch Conybeares eigener [!] Beleg epist. 45,5); carm. 15,15 ist keine Anspielung auf carm. 10,96 an Ausonius (89). Ausgerechnet Paulinus zu einem Metaphysiker zu machen (67 u. 126), ist eine Verzeichnung. Einen Mangel an theologischem Verständnis und textkritischem Urteil zeigt die Vf.in u. a. durch ihre Annahme, Paulinus wolle epist. 23,14 sagen, der Schöpfer habe in der Inkarnation den Logos angenommen (121f). Das Thema hätte eine seriösere Studie verdient.

Rom Matthias Skeb

Pfarrer in der DDR. Gespräche über Kirche und Politik, hg. von Hans-Martin Krusche. – Berlin: Verlag am Park 2002. 480 S. (Studien über Kirche und Politik), br € 19,90 ISBN: 3–89793–074–9

Der Hg., selbst evangelischer Theologe, legt nach Studienabschluß an der Humboldt-Universität Berlin und zweitem Theol. Examen das Ergebnis eines geförderten Projekts beim Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung in Berlin vor. Die mit Illustrationen versehene Textgestaltung des Sachbuches wirkt leseanregend. Anmerkungen am Ende der einzelnen Interviews wie auch bei Einführung und Schlußzusammenfassung bieten entsprechende Belege und Erläuterungen. In Form von 13 Interviews, die H.-M. Krusche zwischen 1999 und 2001 geführt hat, wird der biographische Erfahrungshorizont von dreizehn evangelischen Pfarrern (darunter zwei Pfarrerinnen) der Evangelischen Landeskirche Berlin-Brandenburg ausgeleuchtet; acht Probanden stammen – ähnlich wie der Hg. selbst – aus Pfarrersfamilien (Vater des Hg.s ist Gen.-Sup. em. Dr. Günter Krusche, Berlin). Zentrales Thema ist das Erleben konkreter politischer und kirchenpolitischer Ereignisse, der Auseinandersetzungen mit dem Staat und die Einstellung zur DDR. Einleitend wird die methodische Herangehensweise skizziert: Der Hg. hat sich für die Methode des „unstrukturierten qualitativen Interviews" (11) entschieden, um durch eine relativ offene Form der Gesprächsführung einen dynamischen Gesprächsverlauf zu gewährleisten. Fragen, inwieweit Anpassung bzw. Widerstand das Verhalten bestimmten, werden erörtert. Von Typisierungen wird abgesehen. Die Interviews bieten induktiv ein mosaikartiges Bild mit wahrnehmbaren Nuancen. Unterschiede in Einzelfragen bleiben sichtbar und sind generationsspezifisch wie durch die individuelle Lebenssituation bedingt. Da über Kirchenführer schon analoge Untersuchungen vorliegen (vgl. Findeis, Hagen / Pollack, Detlef [Hg.]: Selbstbewahrung oder Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben. 17 Interviews, Berlin 1999), wählte Krusche einzelne Exponenten der Pfarrerschaft und damit die Kirchgemeinde als Untersuchungsebene. Die Probanden wurden aus den Geburtsjahrgängen 1926 bis 1930 bzw. 1948–1952 ausgewählt. Ihre Jugendzeit umfaßte unterschiedliche Sozialisiationsphasen (Drittes Reich bzw. DDR). Während ihrer aktiven Dienstzeit als evangelische Pfarrer begegneten sie „der DDR in ganz unterschiedlichen biographischen Phasen" (13). Abschließend bietet der Hg. ein differenziertes Resümee zur politischen Einstellung der Pfarrerinnen und Pfarrer in Form einer „Zusammenstellung relevanter Aussagen in den Interviews" (436–460). Ein Schlußwort steuert der Direktor des Instituts Prof. Horst Dähn bei. Die mentalitäts- wie alltagsgeschichtlich interessante, politisch-kirchenpolitisch akzentuierte Lektüre bestätigt sein Urteil: Das Buch bietet „ein facettenreiches lebendiges Bild von erlebter und gelebter Wirklichkeit von Gemeindepfarrern" und macht so „auf die Bedeutung der oral history in der Zeitgeschichtsforschung zu den Staat-Kirche-Beziehungen in der DDR aufmerksam" (464).

Zur theol. Prägung der Interviews verweist der Hg. darauf, daß v. a. bevorzugte Studienfächer, weniger einzelne Fragestellungen oder inhaltliche Schwerpunkte des Studiums benannt werden. Auch persönliche Gründe für die Wahl der Universität oder der kirchlichen Ausbildungsstätte werden angegeben. Als „Dauerbrenner" wurden von älteren und jüngeren Pfarrern die Auseinandersetzungen um die Teilnahme an der Jugendweihe, die Konflikte um die Veranstaltungsverordnung und die schulische Ausbildung (Zulassung christlicher Schüler zum Abitur) bezeichnet. Aktivitäten mit der Staatssicherheit gehören allerdings nicht zu den thematischen Schwerpunkten der Interviews; auf singuläre Anwerbungsversuche wird hingewiesen. Auffällig ist die überwiegende Zurückhaltung gegenüber der Gründung des „Bundes der evang. Kirchen in der DDR" 1969; auch gegenüber der Formel „Kirche im Sozialismus", deren pragmatische Bedeutung indes nicht verkannt wird, ist man skeptisch. Gespräche mit Staatsfunktionären in Kirchenfragen werden als lästig, wenngleich als unumgänglich empfunden, Mitwirkung in gesellschaftlichen Organisationen zumeist abgelehnt. Interessant auch, wie die einzelnen politischen Ereignisse wahrgenommen wurden (17. Juni 1953, 13. August 1961, Ereignisse in der CSSR 1968, Brüsewitz-Selbstverbrennung, Ausbürgerung Biermanns 1976, Honecker-Gespräch 6. März 1978, Einführung schulischer Wehrkunde mit Schießausbildung 1978, Anfänge der kirchlichen Friedensbewegung und Lutherjahr 1983). Auf die Wende 1989/90 wird inhaltlich nur kurz Bezug genommen. Das Verhältnis der Kirche zu den „Gruppen" wird beschrieben. Der Sozialismusbegriff gilt als diskreditiert, als Mahnung zu sozialer Gerechtigkeit aber akzeptabel. Die Wiedervereinigung wird weitgehend bejaht, mitunter als zu übereilt empfunden. Probleme kirchlichen Lebens in den östlichen Bundesländern werden artikuliert. „Ostalgie" ist eigentlich nicht zu spüren, wenngleich die meisten Probanden betonen, daß sie gern in der DDR Pfarrer gewesen sind und überdies ihre Gemeinden nicht im Stich lassen wollten bzw. konnten. Die differenzierte Aspektfülle der jeweils kritischen Urteilssicht auf das Verhältnis Kirche und DDR-Staat ist durchaus beeindruckend, entzieht sich jedoch beschreibender Nachzeichnung im begrenzen Rahmen der Rezension. Ein ausgewähltes Literaturverzeichnis und ein Personenregister sind als übliche Benutzungshilfsmittel beigegeben.

Leipzig Kurt Meier

Moraltheologie

Lexikon der christlichen Ethik, hg. v. Gerfried W. Hunold / Jochen Sautermeister. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2003. 1085 S. (LThK kompakt), 2 Bde geb. in Schuber € 58,00 ISBN: 3–451–22041–5

Ein signifikantes Merkmal unserer Zeit ist die Beschleunigung. Wenn die Prognose zutrifft, die der Tübinger Ethiker Gerfried W. Hu-

nold in der Einführung zu dem von ihm herausgegebenen „Lexikon der christlichen Ethik" stellt, stehen wir gegenwärtig nicht nur am Beginn eines neuen Milleniums, sondern v. a. auch an der Innovationsschwelle eines rasant expandierenden Wissenszuwachses. Um dessen tatsächliches Ausmaß anschaulich darzustellen, hat Umberto Eco in seiner „Nachschrift zum Namen der Rose" ein rechnerisches Exempel zum Vergleich entwickelt: Eine Erkenntnis oder Lehrmeinung, gleich ob den Natur- oder den Geisteswissenschaften zugehörig, konnte in der Antike und im Mittelalter durchaus über die Zeit von fünfhundert Jahren aktuell bleiben und als verbindlich gelten. In der heutigen Zeit hingegen betrage die Halbwertzeit des Wissens, die Frist bis zum Erreichen des Verfallsdatums, maximal noch fünf Jahre. Dieser Zahlenvergleich besagt alles. Er macht mit dramatischer Nüchternheit deutlich, daß die Beschleunigung des Wissensfortschritts, die sich derzeit im Bereich der Kommunikationstechnologien und der Biowissenschaften ereignet, nicht nur mit dem Problem permanent wachsender Unübersichtlichkeit zu kämpfen hat, sondern auch eine Diskussion über die Ziele verlangt, die durch die Umsetzung und Nutzbarmachung dieses Wissens erreicht werden sollen. Das technisch Machbare ist nicht zwingend identisch mit dem human Sinnvollen. Es muß auch der Frage Raum gegeben werden, was wirklich not tut, damit der Mensch als Mensch nicht auf der Strecke bleibt und Opfer seines eigenen Könnens wird.

Diese Herausforderungen richten sich in besonderer Weise auch an die christliche Ethik, zu deren Kerngeschäft es gehört, dem Menschen Orientierung und Aufschluß zu geben über das, was er tun soll. Ethik in christlicher Perspektive erweist sich somit immer wieder neu als Wissenschaft, die den Menschen auf der Suche nach einer sinnvollen und ihm zuträglichen Gestaltung seines Lebens begleiten und beraten will.

In dieser Hinsicht kommt der Ethik ein überzeitlich bleibender Auftrag zu. Zugleich aber ändern sich die historischen Kontexte und es wächst die Zahl sowohl der grundsätzlichen als auch der anwendungsorientierten Fragen in der Ethik. Waren es vor 30 Jahren vornehmlich die Begründungs- und Rechtfertigungsfragen, die um die theoretische Fundierung des wissenschaftlichen Status des Ethischen selbst gerungen haben und damit einen gesellschaftlich vermittelbaren argumentativen Werte- und Überzeugungskonsens herstellen wollten, so hat sich inzwischen ein anderer Schwerpunkt des ethischen Diskurses herausgebildet. Es ist darum zu tun, die Entgrenzung des Wissens nicht grenzenlos werden zu lassen. Das kann aber nur gelingen, wenn man dem Trend zur Segmentierung der Einzelwissenschaften etwas entgegenzusetzen weiß. Die Ethik ist deshalb prinzipiell daran interessiert, die vielfachen Wissenszusammenhänge miteinander zu vernetzen. Ihr Auftrag heute besteht darin, eine zunehmende generelle Kombinatorik unterschiedlicher Einsichten aus den ständig wachsenden Wissenschaftsbereichen zu leisten. Damit steht diese generelle Kombinatorik für eine grundsätzliche Etablierung von Interdisziplinarität.

Mit diesen beiden Begriffen – Kombinatorik und Interdisziplinarität – ist die durchaus anspruchsvolle Zielsetzung umschrieben, die der Hg. des zweibändigen „Lexikon(s) der christlichen Ethik" verfolgt. Daß diese Arbeit von einem einzelnen Ethiker nicht geleistet werden kann, versteht sich von selbst. Schon für das dreibändige „Handbuch der christlichen Ethik", erstmals 1978 veröffentlicht und 1993 in zweiter Auflage erschienen, hatten dessen Hg. – Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff und Hermann Ringeling – nahezu fünfzig Wissenschaftler als Autoren engagiert. Hinsichtlich seiner Konzeption und Ausrichtung versteht Hunold dieses Handbuch als direkten Vorläufer des von ihm herausgegebenen zweibändigen Lexikons. Denn seit dem Erscheinen des „Handbuchs der christlichen Ethik" sind inzwischen über zehn bzw. sogar über 25 Jahre vergangen. Der Anspruch des hier rezensierten Lexikons besteht nun eben darin, die vielfach neu entstandenen Informationslücken zu schließen.

Im Unterschied zum „Handbuch der christlichen Ethik" ist das „Lexikon der christlichen Ethik" allerdings keine genuine Neuschöpfung. Die weit über 1000 Einzelbeiträge von mehr als 500 Autoren sind allesamt dem erst vor wenigen Jahren in 3. Auflage erschienenen „Lexikon für Theologie und Kirche (LThK^3)" entnommen. Hinter der Edition eines zweibändigen Ethik-Lexikons als Nachfolgewerk zum LThK^3 stand nach Auskunft Hunolds die Idee, für Studierende und am Fach christliche Ethik Interessierte ein Buch bereitzustellen, das lexikographisch die christliche Ethik in ihren wesentlichen Grundzügen zeigt.

Die Konzentration auf ein „Lexikon der christlichen Ethik" erforderte jedoch einige Kompromisse. So war es nicht möglich, alle Artikel aufzunehmen, die ursprünglich in der Sektion Ethik des LThK^3 platziert waren.

Der „Lexikographische Orientierungsteil" im ersten Bd des „Lexikons der christlichen Ethik" (22*–36*) weist detailliert aus, welche Artikel aus LThK^3 übernommen wurden (gerade gesetzte Lemmata) und welche Artikel aus Platzgründen nicht. Letzere sind jeweils typographisch hervorgehoben (kursiv gesetzte Lemmata) und können im LThK^3 als Originalbeitrag nachgelesen werden. Bei Verweisen wurde das Stichwort selbst nicht aufgenommen, statt dessen finden sich die relevanten Informationen entweder unter dem entsprechenden Verweisstichwort im „Lexikon der christlichen Ethik" (gerade gesetzte Lemmata) oder im LThK^3 (kursiv gesetzte Lemmata).

Der lexikographische Orientierungsteil enthält darüber hinaus eine systematische Zuordnung der jeweiligen Themen und Begriffe zu bestimmten Sachgebieten.

Der 1. Teil dient der geschichtlichen und systematischen Hinführung zum Selbstverständnis des Ethischen. Die Sachgebiete dieses Teils umfassen Ethik und Religion, philosophische und theologische Ethik.

Unter der Leitstruktur „Allgemeine Ethik" wird im 2. Teil der Versuch unternommen, die Entwicklung der letzten 30 Jahre in der Grundsatzdiskussion sowie die gegenwärtigen Belange transparent werden zu lassen. Unter diesem Teil sind neben den Grundlagenproblemen als weitere Sachgebiete die Methodendiskussion, die Fragen nach dem Subjekt des sittlichen Handelns, dem Menschen, den Tugenden sowie entsprechenden Fehlhaltungen und weiterhin die Normdiskussion subsumiert. Etwas überraschend mag es zunächst erscheinen, daß unter der zuletzt aufgeführten Kategorie der Allgemeinen Ethik (Status-)Begriffe auftauchen, die man traditionell eher der Sozialethik zugerechnet hätte (z. B. asozial, Klasse, Subkultur).

Das Rätsel löst sich allerdings sofort, wenn man den Blick auf den folgenden 3. Teil, die Angewandte Ethik, lenkt. Nach Ansicht Hunolds hat sich die bisherige Einteilungsunterscheidung von individual- und sozialbezogenen Fragen des Ethischen als zu simpel erwiesen und inzwischen ihren Stellenwert verloren. Darüber hinaus muß sie unbedingt durch den weiteren primären Strukturierungsfaktor „Umweltethik" ergänzt werden. In der Konsequenz heißt dies, „[...] dass sich in der Bewältigung der anstehenden Sachfelder angewandter Ethik individuelle, soziale und ökologische Problemkreise mischen und als solche gleichermaßen präsent sind." (20*)

In den 4. und letzten Teil des Nomenklators sind schließlich die katholisch-innerkirchlich bedeutsamen Verlautbarungen aufgenommen. Diese Tatsache steht nach Auskunft des Hg. nicht nur für sachbedingte Information, sondern auch für den notwendig weiter zu führenden Diskurs zwischen kirchenamtlichen Verlautbarungen und kompetenten ethisch-wissenschaftlichen Erörterungen des jeweils angezeigten Problemstandes.

Die Informationen des Orientierungsteils werden zwar für den Benutzer des Lexikons nicht unmittelbar relevant. Sie geben aber zu erkennen, welches Verständnis der Hg. hinsichtlich der vorrangigen Ziele und Aufgaben christlicher Ethik besitzt. Indirekt geben sie auch darüber Aufschluß, nach welchen Kriterien die entsprechenden Artikel aus dem LThK^3 ausgewählt wurden. In der Hauptsache handelt es sich dabei um jene, die sich unmittelbar mit den beiden Leitideen – Interdisziplinarität und Kombinatorik – verbinden lassen und die Entwicklung des Faches im Zeitraum der letzten 30 Jahre transparent machen. Aus dieser Perspektive ist es zwar bedauerlich, aber nicht unverständlich, wenn jene Stichworte, die sich primär auf die Geschichte christlicher Ethik richten, nur in geringem Maße berücksichtigt werden konnten. Gleiches gilt auch für Artikel, die inhaltlich einer seit jeher vernachlässigten Teildisziplin der Moraltheologie, der Spiritualität, zugerechnet werden.

Ein formaler und inhaltlicher Gewinn gegenüber den Originalbeiträgen aus dem LThK^3 besteht aber darin, daß die Literaturangaben entsprechend der Aktualitätsdifferenz teilweise ergänzt wurden. Das bringt dem Leser zweifellos den Vorteil eines je neueren Informationsstandes. Gleiches gilt auch für die systematische Strukturierung der Sammelartikel. Allerdings waren bei diesen im Gegenzug auch einige Kürzungen offenbar unvermeidlich. So wurde beispielsweise der theologisch-ethische Originalbeitrag zum Stichwort „Sexualität" nur in gekürzter Form in das Lexikon der christlichen Ethik aufgenommen. Der bibliographische Nachweis am Ende des Artikels gibt diesen redaktionellen Eingriff allerdings nicht zu erkennen.

Doch über konkrete Detailfragen wie die, welche Artikel man in die zweibändige Kompaktausgabe eines zwölf Bd.e umfassenden Originalwerkes wie des LThK^3 übernehmen kann, auf welche man verzichten muß und wo sich ggf. Kürzungen empfehlen, wird man immer trefflich streiten können. Die Frage, die sich aber unabweislich stellt, richtet sich auf den Wert des Gesamtunternehmens. Hat es die Mühe und den Aufwand gelohnt?

Diese Frage kann man guten Gewissens mit einem uneingeschränkten Ja beantworten. Der Wert und der Nutzen des zweibändigen Kompaktlexikons liegt v. a. in seiner begrüßenswerten Kunden-

orientierung. Wie dem Rezensenten auf Nachfragen bei Studierenden und bei speziell an der christlichen Ethik als Fach Interessierten, die in Seelsorge und im Schuldienst tätig sind, einhellig bestätigt wurde, gibt es etliche, die sich zwar das LThK aus Platz- oder Kostengründen nicht leisten können, sehr wohl aber das handliche und weitaus kostengünstigere Lexikon der christlichen Ethik. Diesem und seinem Herausgeber darf man gratulieren, exakt die Bedürfnisse dieser Zielgruppe getroffen zu haben.

Passau Peter Fonk

Liturgiewissenschaft

Sakralraum im Umbruch. Kirchenbau der Katholischen Kirche in Oberösterreich seit 1948, hg. v. Conrad Lienhardt. – Regensburg: Schnell & Steiner 2004. 192 S., 20 schwarz-weiße u. 160 farb. Abb. (Kirchenbau Kunstreferat Linz, 4), geheftet € 49,90 ISBN: 3–7954–1575–6

Nachdem in dieser Reihe die bedeutenden deutschsprachigen Kirchenbaumeister der Liturgischen Bewegung und liturgischen Erneuerung des 20. Jh.s vorgestellt wurden – Rudolf Schwarz, Emil Steffann, Ottokar Uhl (ThRv 97, 2001, 145f) – werden in diesem Folge-Bd nicht zufällig oberösterreichische Kirchenbauten vorgestellt (in einer beigegebenen CD-Rom sind sogar sämtliche 71 Kirchen seit 1948 als Datenbank erschlossen), denn hier – und das heißt in der Diözese Linz – hatte die Auseinandersetzung mit dem Kirchenbau einen besonderen Stellenwert. Hier wurde von Günter Rombold die Zeitschrift „Christliche Kunstblätter" redigiert, die 1971 mit der evangelischen Zeitschrift „Kunst und Kirche" fusionierte und die Diskussion um die Gestaltung liturgischer Räume intensiv führte. So werden in diesem Bd die nach dem Weltkrieg in dieser Diözese entstandenen Kirchenbauten gewürdigt. In einer Zeit, da es faktisch keine Neubauten von Kirchen in Mitteleuropa mehr gibt, eher Umbauten oder gar Umnutzungen anstehen, ist es an der Zeit, Rückblick zu halten und zusammenzustellen, was für die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts wichtig war. Das geschieht derzeit auch in anderen Bistümern.

In vorliegendem Bd finden sich auch Beiträge zur Liturgie und Raumgestaltung (so von Thomas Sternberg und Walter Zahner), die in ähnlicher Art immer wieder zu lesen sind. Was die Nachkonzilszeit betrifft, erschöpft sich diese Thematik. Zukünftig ist es wichtiger, nach weiterführenden Lösungen zu suchen und daher die Entwicklung von immer häufiger zu registrierenden Umbauten zu dokumentieren. Diese zeigen nämlich, inwieweit die konziliare Liturgiereform vier Jahrzehnte nach dem II. Vatikanum noch rezipiert wird. Einiges spricht dafür, daß diese Rezeption angesichts eines auch veränderten Kirchen- und Gemeindeverständnisses mancherorts heute interessante Lösungen hervorbringt.

Münster Klemens Richter

Dem Konzil voraus. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum, hg. v. Klemens Richter / Thomas Sternberg. – Münster: Dialogverlag 2004. 196 S., 14 sw. Abb., geb. € 12,80 ISBN: 3–933144–87–6

Vor dem Hintergrund des nun mehr als 40 Jahre bestehenden Konzilsdokumentes Sacrosanctum Concilium, den großen Untersuchungen der Eigenliturgie des Bistums Münster für den Zeitraum vom 13. Jh. bis zum Ende des 19. Jh. und dem bevorstehenden 1200jährigen Bistumsjubiläum stellt der vorzustellende Sammelbd zentrale Bausteine der Bistumsgeschichte Anfang des 20 Jh. pointiert zusammen und liefert einen Beitrag, um eine weitere Lücke in der Liturgiegeschichte des Bistums zu schließen. Er dokumentiert eine Tagung, die im Franz-Hitze-Haus in Münster vom 14.–15. November 2003 zum Thema „Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum" stattfand. Lebendig veranschaulichen die einzelnen Beiträge, wie sich die Liturgie im Bistum in der ersten Hälfte des 20. Jh.s angesichts von liturgischer Erneuerung und dem damals bevorstehenden Konzil verändert hat und wer dafür Verantwortung trägt.

Den insgesamt sieben Untersuchungen geht ein Vorwort des Bischofs von Münster, Reinhard Lettmann („1200 Jahre Feier des Glaubens in unserem Bistum. Vorwort", 7–9), und eine Einführung der Hg., Klemens Richter und Thomas Sternberg („Die liturgische Erneuerung im Bistum Münster vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Einführung", 11–16), voraus. Die einzelnen Beiträge lassen sich anschließend in zwei Gruppen einteilen. So fragen die Vf. Wilhelm Damberg, Benedikt Kranemann und Klemens Richter nach der Verantwortung und dem Einfluß der einzelnen münsterschen Bischöfe, der verschiedenen Diözesansynoden und dem Beitrag der Katholisch-Theologischen Fakultät, besonders des Liturgiewissenschaftlers Emil Joseph Lengelings.

Besonders reizvoll ist die Zusammenschau der Beiträge von Damberg („Die Bischöfe von Münster und die liturgische Erneuerung", 17–38) und Kranemann („Liturgie als Thema münsterscher Diözesansynoden von 1897 bis 1958, 39–68). Mit der Analyse der Hirtenbriefe und entsprechender Schreiben der Bischöfe Johannes Poggenburg, Clemens August Graf von Galen und Michael Keller verdeutlicht Damberg, daß das bischöfliche Interesse an Fragen der Liturgie nur gering war und erst mit Keller eine umfassendere Auseinandersetzung mit liturgischen Fragen aufgekommen ist. Anhand der Bistumssynoden von 1924, 1936 und 1958 stellt Kranemann hingegen dar, daß man andernorts im Bistum Münster schon lange verstärkt liturgische Fragen diskutierte. Schlüsselworte wie tätige Teilnahme, Muttersprache und liturgische Bildung kristallisierten sich auf den Synoden zu immer differenzierteren Leitbegriffen heraus. Aus Perspektive der Fakultätsgeschichte beschreibt Richter („Der Einfluss des Bistums Münster auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils", 69–93) nicht nur die Geschichte des Faches Liturgiewissenschaft, sondern auch die wachsende Bedeutung des Faches und der Fakultät in den Vorbereitungen für das Zweite Vatikanische Konzil. Hierbei unterstreicht er nicht nur die bistumsrelevante Arbeit Lengelings, sondern zeigt auch eindrücklich anhand eines Originalvotums auf, welchen liturgiewissenschaftlichen Einfluß Lengeling auf Bischof Keller und auf die Vorarbeiten auf das Konzil hatte. Belegen diese Beiträge einerseits, wie sich der Wunsch nach einer erneuerten Liturgie auf allen Bistumsebenen immer mehr vertiefte und an Profil gewann, zeigen sie andererseits zugleich, wie Vorbehalte und Skepsis gegenüber diesen neuen Entwicklungen erst nach und nach abgebaut bzw. überwunden wurden.

Dies konkretisieren im Weiteren die Vf. Stefan Böntert, Thomas Sternberg, Martin Stuflesser und Martin Uhlenbrock am Beispiel vom Umgang mit Musik, Kunst, Kirchbau und Ordensleben im Bistum Münster. So skizziert Böntert („Das Gesangbuch ‚Laudate' und das Werkbuch ‚Gottesdienst'. Liturgische Aspekte der Gesangbuchtradition im Bistum Münster am Vorabend des Konzils", 94–118) nicht nur die Geschichte des Gesangbuchs des Bistums Münster in ihrer musikalischen, dichterischen, theologischen und geistlichen Entwicklung, sondern arbeitet die liturgietheologische Bedeutung des Gesangbuches „Laudate" und des dazu erschienenen, von Lengeling erarbeiteten Werkbuches heraus. Herausragender und damit bereits schon einige Zeit vor dem Konzil grundlegender und bis heute gültiger Leitgedanke ist hierbei, den Dialog zwischen Gott und Mensch durch die aktive Mitfeier aller Beteiligten innerhalb des Jahreskreises als auch im persönlichen Leben zu vertiefen. Den Rang christlicher Kunst belegt Sternberg am Beispiel des katholischen Pfarrers Augustinus Winkelmann und seinem Wirken im Kloster Marienthal („Kloster Marienthal und die Erneuerung der christlichen Kunst", 119–150). In Wort und Bild veranschaulicht der Vf. die Grundüberzeugung Winkelmanns, daß Kunst, in ihrer je eigenen Ausdrucksform und in jeder Zeit neu, ein Weg sei, die Botschaft Gottes zu vermitteln. Mit Hilfe von Fotos und Grundriß-Skizzen präsentiert Stuflesser („Der Wiederaufbau des Doms zu Münster. Zeichen des Neuaufbruchs in der Liturgie", 151–177) sowohl die fast völlige Zerstörung des Domes zu Münster im Verlauf des Zweiten Weltkriegs als auch den Wiederaufbau und die Neugestaltung des Innenraumes, dessen Konzeption und Umsetzung Lengeling beeinflußt und mitzuverantworten hatte. Maßgebend war dabei der Gedanke der aktiven Teilnahme, der den Altar entsprechend der erst viel späteren Konzilsbeschlüsse in die Mitte des Domes rückte. Die diesbezüglichen kritischen Stimmen der Denkmalpflege und die Auseinandersetzung mit dem Liturgiewissenschaftler Lengeling läßt der Vf. nicht unbeachtet. Doch entgegen aller kunsthistorischen Einwände haben Lengeling und die Architekten Steffann und Thoma nach Ansicht des Vf. ein bis in die Gegenwart hinein liturgietheologisches wie architektonisches Zeichen gesetzt. Mit persönlichen Lebenserinnerungen verbunden, beschreibt abschließend der Benediktiner Uhlenbrock („Die Liturgie der Benediktinerabtei Gerleve als Brennspiegel kirchlichen Lebens", 178–193) die Arbeit der Abtei Gerleve. Am Beispiel des ersten Abtes, Abt Raphael Molitor, expliziert der Vf. den besonderen Rang des Gregorianischen Chorals in der Abtei. In Übereinstimmung mit dem Reformbestrebungen Papst Pius' X. auf Ebene der Kirchenmusik blieb die Sorge um einen zeitgemäßen kirchlichen Gesang immer drängend. Neben Gregorianischem Choral und dem sog. Volkschoral, bei dem die Abtei eine Vorreiterfunktion erfüllte, fragte man in Gerleve nach der Würde jeder Meß-Liturgie, leistete Exerzitienarbeit und studierte Ostkirchenkunde. Insgesamt streicht der Vf. die bis heute nachhaltige Bedeutung der Abtei für das Bistum Münster heraus.

Ohne Einschränkung belegen alle Beiträge, daß es im Bistum Münster Anfang des 20. Jh.s eine gewollte Erneuerung der Liturgie gab. Es wird deutlich, daß entsprechende Überlegungen nicht auf allen Ebenen gleich schnell voranschritten und umgesetzt werden konnten. Dennoch verstand man es im Bistum Münster, auch das belegen die Untersuchungen, selbstbewußt und zum Teil angeregt von den Forderungen der Liturgischen Bewegung, aktuelle liturgische Fragen trotz aller Widrigkeiten aufzugreifen und zeitgemäß zu erörtern. Von nachhaltiger Bedeutung ist dabei auch der persönliche Einsatz, wie er mit Blick auf den Liturgiewissenschaftler Emil Joseph Lengeling immer wieder betont wird. Vor diesem Hintergrund ermutigen die Hg. und Vf., in Übereinstimmung mit SC 1 („das christliche

Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen"), die Liturgie der Kirche zeitgemäß zu hinterfragen und zu diskutieren. Insgesamt läßt sich somit der Sammelbd als gut lesbares und anschauliches Plädoyer für die stets bleibende und notwendige Aufgabe der liturgischen Erneuerung verstehen – und dies über die Bistumsgrenzen heraus.

Erfurt Birgit Hosselmann

Ökumene

Schlink, Edmund: **Schriften zu Ökumene und Bekenntnis**, hg. v. K. Engelhardt / G. Gassmann / R. Herrfahrdt / M. Plathow / U. Schnell / P. Zimmerling. Bd 1: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Nach dem Konzil. Mit einer biografischen Einleitung von J. Eber. Hg. und mit einem Register versehen v. K. Engelhardt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. XXIX, 558 S., kt € 39,90 ISBN: 3–525–56701–4

Unter dem Pseudonym Sebastian Knecht, das an eine paulinische Selbstbezeichnung und an den Magister ludi des Glasperlenspiels von Hermann Hesse erinnern sollte, erschien 1975 die Erzählung „Die Vision des Papstes" im katholisch geprägten österreichischen Styria-Verlag und beim evangelischen Traditionsverlag Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen. In romanhafter Form wird darin ein Jahrzehnt nach dem einerseits als ermutigend, andererseits als zwiespältig erfahrenen Zweiten Vatikanischen Konzil die Figur eines „Papa angelicus" entworfen, der nach einer Reihe von persönlichen und amtlichen Krisen durch ein visionäres Erlebnis der Zertrennung des Leibes Christi in unerträglicher Schmerzlichkeit inne wird. Bußfertig und von brennender Sehnsucht nach kirchlicher Einheit der Christenheit erfaßt, pilgert er inkognito ins Heilige Land, zieht sich zum Gebet in die Jerusalemer Grabeskirche zurück und nimmt am orthodoxen und evangelischen Abendmahl teil. Das ökumenische Gespräch kommt zum entscheidenden Durchbruch, bis sich schließlich Christenmenschen „aus allen Erdteilen und Rassen und aus vielen Nationen" (XVIII. Kapitel) zum Pfingstfest in Patmos versammeln, um die Versöhnung in der Gemeinschaft des Glaubens und der Anbetung zu feiern. „In dem gemeinsamen Empfang des Leibes Christi wurden die Versammelten zu einem Leib." (Ebd.)

Der Autor, der in der „Vision des Papstes" seiner ökumenischen Zukunftsschau hoffnungsvollen Ausdruck gab, war Edmund Schlink (1903–1984), promovierter Philosoph (Persönlichkeitsänderung in Bekehrungen und Depressionen. Eine empirisch-religionspsychologische Untersuchung nebst kasuistischen Beiträgen zur Psychologie des Gotteserlebens als Anhang, Phil. Diss. Marburg 1927) und Theologe (Emotionale Gotteserlebnisse. Ein empirisch-psychologischer Beitrag zum Problem der natürlichen Religion, Leipzig 1931), nach erfolgter Habilitation (Der Mensch in der Verkündigung der Kirche. Eine dogmatische Untersuchung, München 1936) und unterschiedlichen Tätigkeiten im akademischen und kirchlichen Bereich seit Frühjahr 1946 bis zu seiner Emeritierung 1971 Ordinarius für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg, Gründer des ersten Ökumenischen Instituts an einer deutschen Universität, in zahlreichen ökumenischen Gremien auf nationaler und internationaler Ebene engagiert und nicht zuletzt offizieller Beobachter der Evangelischen Kirche in Deutschland beim II. Vatikanischen Konzil. Warum er seinen bekannten Namen unter der pseudonymen Knechtsgestalt verbarg, begründete S. in einem Brief an seinen Verleger A. Ruprecht vom 26. Oktober 1975 mit notwendigen Rücksichten auf die Wirkung seiner seit langem in Arbeit befindlichen „Ökumenischen Dogmatik". Er wünsche nicht, daß die Identität des Vf.s der beiden Veröffentlichungen bekannt werde, „da", so S. wörtlich, „ich die Dichtung viel stärker von den inneren Voraussetzungen der römisch-katholischen Kirche aus entworfen habe, als ich dies in meiner Dogmatik tun könnte".

Als die „Ökumenische Dogmatik" mit Geleitworten von H. Fries und N. Nissiotis 1983 erstmals erschien, wurde in der Tat jedem Kundigen klar, daß hier kein Vertreter eines transkonfessionellen Christentums, sondern ein lutherischer Ökumeniker Dogmatik betrieb, der zwar bereit und in der Lage war, die Perspektive der ökumenischen Partner einzunehmen, aber deshalb seinen konfessionellen Standpunkt nicht zur Disposition stellte. Nicht unter Absehung von der eigenen Bekenntnistradition, sondern durch Vertiefung in sie sollte die Besinnung auf das Gemeinchristliche erfolgen. Von diesem Grundsatz und der reformatorischen Einsicht, daß Kirchengemeinschaft nur zu erlangen ist, wenn die Kirchen ihre denominationelle Erscheinungsgestalt nicht unmittelbar mit der una, sancta, catholica et apostolica ecclesia gleichsetzen, sondern Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche in der Gewißheit des einen, in Jesus Christus gelegten Grundes ekklesiologisch als differenzierten Zusammenhang zu verstehen vermögen, war S.s ökumenische Methode von Anfang an bestimmt. Seine „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften" von 1940 erfüllt daher die Funktion sowohl einer Einführung in die Theologie der Wittenberger Reformation als auch der Prolegomena zur „Ökumenischen Dogmatik". Das hat Jochen Eber in seiner Monographie über „Einheit der Kirche als dogmatisches Problem bei Edmund Schlink" (Göttingen 1990) im einzelnen entfaltet.

Ebers biographische und werkgeschichtliche Hinweise, die seiner erwähnten Studie vorangestellt sind (vgl. a.a.O., 11–50), wurden in geraffter Form auch dem ersten Bd einer auf mehrere Bde (Schriften zur Ökumene – Ökumenische Dogmatik – Die Lehre von der Taufe – Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften – Predigten und Aufsätze) projektierten Ausgabe der wichtigsten Werke S.s beigegeben, die vergriffen oder nur schwer zu beschaffen sind. Ehemalige Schüler bilden den Editorenkreis. In seinem Vorwort zum vorliegenden ersten Bd würdigt der ehemalige Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof a. D. Klaus Engelhardt, S. als eine der führenden Persönlichkeiten des ökumenischen Aufbruchs in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, nach dessen Überzeugung gerade das lutherische Bekenntnis dazu befähige, „sich gegenseitig als Kirchen Jesu Christi zu suchen, zu entdecken und sich in die Weite der Kirche Jesu Christi hineinzuleben" (VIII). Die Richtigkeit dieses Urteils wird durch die Inhalte des ersten Bdes der Schlinkschen Werkausgabe eindrucksvoll bestätigt. Er vereint die beiden Bücher „Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen" und „Nach dem Konzil". Der Aufsatzbd von 1961 enthält neben Beiträgen zur dogmatischen Grundlegung, die insbesondere Themen der Christologie, der Ekklesiologie und der Amtstheologie sowie der Bekenntnishermeneutik gewidmet sind, und zur konziliaren Begegnung, die zusammen mit der westlichen die Bedeutung der östlichen Traditionen für die eine Christenheit bedenken, methodische Besinnungen bezüglich Aufgabe und drohender Gefahren des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie der Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, die heute nicht minder aktuell sind als zu ihrer Entstehungszeit. Namentlich der Text zum Problem der Denk- und Sprachformen dogmatisch-ökumenischer Überlegungen sei nachdrücklich der Lektüre empfohlen. Er ist zuerst in der 1955 gegründeten Zeitschrift „Kerygma und Dogma" (KuD 3 [1957], 251ff) erschienen, deren erster Schriftleiter S. war. Theologische Aussagen, so S. damals, entsprechen ihrem Gehalt und ihrer ökumenischen Aufgabe nur, wenn sie ihrer konstitutiven Beziehung auf den gottesdienstlichen Vollzug der Anbetung eingedenk sind (vgl. hierzu die von W. Joest und W. Pannenberg hg. Festschrift für S. aus dem Jahre 1963 „Dogma und Denkstrukturen", bes. 96–115, sowie die an der Münchener Katholisch-Theologischen Fakultät angefertigte Diss. von Th. Drumm, Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie, Paderborn 1991).

Behandeln die Beiträge des Aufsatzbdes Grundsatzfragen Systematischer Theologie in ökumenischer Absicht, so enthält das Konzilsbuch von 1966 neben informativen Berichten des anteilnehmenden Beobachters der vier Sitzungsperioden des II. Vaticanum ein Kompendium römisch-katholischer Ekklesiologie, wie sie sich S. darstellte. Die Hintergründe für die endgültigen Fassungen der Konzilsdokumente werden ausgeleuchtet, ihre jeweiligen Ergebnisse kritisch und konstruktiv kommentiert. Als bewegendes Motiv aller Analysen wirkt die Frage, mit der S. alle Kirchen und jeden Christen anläßlich einer Predigt zu 1. Kor 3,11–13 in der evangelisch-lutherischen Kirche in Rom am Sonntag nach der feierlichen Konzilseröffnung konfrontiert hatte: „Nimmst du den Grund und das Ziel und Ende der Kirche wirklich ernst oder benutzt du diesen Grund zum Selbstruhm?" (E. Schlink, Die Umklammerung der Gegensätze, in: Dienende Kirche. FS J. Bender, hg. v. O. Hof, Karlsruhe 1963, 35–39, hier: 37) Christus und er allein ist das Kriterium kirchlichen Selbstverständnisses und der ekklesiologischen Beurteilung anderer Kirchen. Auf die Wahrnehmung dieser Wahrheit ist nicht nur die „Ökumenische Dogmatik" als die theologische Summe S.s, sondern sein gesamtes Lebenswerk als Theologe und Christ angelegt.

München Gunther Wenz

Nikolakopoulos, Konstantin: **Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments.** Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode. Exegetische und theologische Deutung neutestamentlicher Stellen unter Berücksichtigung des orthodoxen Kultes. Aachen: Shaker 2000. 172 S., pb € 19,50 ISBN: 3–8265–7719–1

Mit dieser Arbeit über neutestamentliche Hymnen und orthodoxe Hymnographie habilitierte sich der griechisch orthodoxe Theologe Nikolakopoulos an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München. Die Ausbildungseinrichtung für orthodoxe Theologie in München, an der Vf. heute die Professur für Biblische Theologie innehat, hatte damals noch keine gültige Habilitationsordnung.

Die Arbeit hat zwei Teile, die in umgekehrter Reihenfolge zum Buchtitel und ohne inhaltliche Verflechtung behandelt werden, wobei der letzte Untertitel den ersten Titel der Schrift erläutert und den zweiten Teil der Veröffentlichung meint. Diese Verwirrung rührt daher, daß die Fakultät zur Habil. noch einen Überblick über das westliche und orthodoxe Verständnis von Exegese und einen Vergleich der Methoden wünschte. Dieser Überblick über die Geschichte der Hermeneutik der Heiligen Schrift blieb einigermaßen grob und schematisch, dürfte aber für jemanden, dem die Geschichte der Exegese im Mittelalter, in der Reformation, in der Neuzeit und vor allem im 19. und 20. Jh., die Entwicklungen, Strömungen und Paradigmenwechsel nicht bekannt sind, informativ sein. Auch der gewünschte Vergleich ist knapp ausgefallen und auch nicht unbedingt originell (wenn auch vielleicht vielfach vergessen), insofern eine Synthese zwischen legitimen wissenschaftlichen Methoden, der „Auslegungslehre", wie sie im Westen entwickelt wurden, und orthodoxer Hermeneutik, die kirchlich verwurzelt ist und sich dem patristischen Erbe verpflichtet weiß, um Theologie zu sein, skizziert wird, so daß „Traditionalität und Kirchlichkeit mit der Wissenschaftlichkeit" in eine „wirkungsvolle Verbindung" treten (30). Westliche Exegeten werden sich kaum als Propädeuten für (systematische) Theologen verstehen. Es wäre zu einfach, die verschiedenen Methoden und Richtungen moderner Exegese als theologiefrei anzusehen. Der Vf. unterstellt dies nicht explizit, jedoch ist es in der Gegenüberstellung zur orthodoxen Exegese naheliegend. Andererseits ist es sicherlich ein großer Gewinn für das theologische Gespräch, daß ein orthodoxer Theologe mit vollem Selbstbewußtsein und ohne Minderwertigkeitskomplex die orthodoxe Position selbst, d.h. ohne Vermittlung oder Übersetzung (meist wieder gefärbt durch die westliche Brille), authentisch und offensiv darlegt, ohne sich in die Apologie einer für absurd oder veraltet gehaltenen Meinung abdrängen zu lassen. Der zweite Teil läßt dies praktisch werden.

Es ist das eigentliche Anliegen des Vf. und seine spezifische exegetische Methode, das Neue Testament im liturgischen Kontext der orthodoxen Kirche zu sehen, durch diesen Blick die ältesten liturgischen Spuren und den liturgischen Sitz im Leben vieler Schriftstellen zu entdecken und die traditionelle Verwendung dieser Stellen und ihr patristisches Verständnis zur Interpretation und Auslegung heranzuziehen. Dabei entsteht freilich gelegentlich der Eindruck der Perspektive von Ps 90,4, wenn in rascher Folge exegetische Analysen mit patristischer Hermeneutik und musikologischen Beobachtungen abwechseln. Allerdings ist die prinzipielle Voraussetzung einer Traditionskontinuität der vom Heiligen Geist geführten Kirche eine Grundvoraussetzung kirchlichen Glaubens.

Sehr ausführlich untersucht der Vf. die drei Termini Psalmos, Hymnos und (Pneumatike) Ode ethmologisch, literarisch, frühpatristisch und liturgisch-(byzantinisch-)musikalisch und unterscheidet die Hymnen vom Gebet. Die drei Termini (Eph 5,19; Kol 3,16) sind deutlich zu unterscheiden und meinen Verschiedenes. Alle drei sind christlich liturgisch zu verstehen und stammen aus dem gottesdienstlichen Leben der frühen Christen. Sie meinen keine alttestamentlichen Psalmen, sondern unterscheidbare christliche Dichtungen. Psalmen sind einfach strukturierte antiphonische Lieder, Hymnen poetisch-lyrische Gesänge, wie sie auch im Neuen Testament zu finden sind, Oden charismatisch inspirierte ausgedehnte Melodien, bei denen die Musik in den Vordergrund tritt oft zu Lasten der Verstehbarkeit des Textes. Die ausführlich und breit aufgezeigte Kontinuität bis in die heutige liturgische Praxis der orthodoxen Kirche ist völlig überzeugend. Der Vf. zeigt sich als Grieche nicht nur in der griechischen Patristik, sondern auch in der griechischen byzantinischen Musik beheimatet, für die er ein exzellenter Fachmann ist.

Sehr kurz ist das Kap. zur Geschichte der Hymnographie von der frühchristlichen Zeit bis zur hochbyzantinischen Dichtung, die völlig vom Neuen Testament durchdrungen ist, weil diese Verflechtung im dritten Kap. an Beispielen aufgezeigt wird. Entsprechend zum Titel der Schrift beschäftigt der Vf. sich nicht mit den großen hymnischen Texten des NT, sondern greift Lk 1,35, Gal 3,27, 1Kor 8,6 / Phil 2,11 und 2Tim 4,7–8 exemplarisch heraus, die auf den ersten Blick hymnologisch unverdächtig scheinen. Im liturgischen Kontext der orthodoxen Kirche offenbart sich jedoch deren poetische Kraft. Die Hymnologie erweist sich hierbei als eine beachtliche eigene hermeneutische Quelle, insofern sie die Schriftstellen in ein neues Licht stellt, deutet und auslegt. Wenn nicht nur die Heilige Schrift geistinspiriert ist, sondern auch die Tradition der Kirche und vor allem die Tradition des Gottesdienstes als des primären Ausdrucks des authentischen Glaubens, so ist diese Form von Hermeneutik und Auslegung durchaus erlaubt und hilfreich.

Es ist erstaunlich, wie wenig Schreibfehler in der Arbeit eines Ausländers zu finden sind. Jedoch sind manche fehlerhafte Wendungen, grammatische Formen oder semantisch nicht zutreffende Formulierungen stehengeblieben, die ein Muttersprachler hätte korrigieren und präzisieren müssen. Auch kann selbst ein gutes Rechtschreibkorrekturprogramm Fehler wie „Schnakenburg" (47) oder „Hölle von Qumran" (81) nicht aufdecken. Irritierend sind Hauptüberschriften in Fußnotenschriftgröße, am Seitenende oder in willkürlicher Verteilung von Fett- und Kursivdruck. Überhaupt ist das Layout der Schrift leider weit entfernt von dem, wie ein Buch nach den klassischen Regeln der Setzkunst aussehen müßte. Es ist zu hoffen, daß sich in Wissenschaftlerkreisen allmählich herumspricht, daß die Formatvorlagen der gebräuchlichen Textverarbeitungsprogramme für den deutschen Buchdruck völlig unbrauchbar sind.

Für die wissenschaftliche Exegese und deren Blickerweiterung auf die Tradition der Kirche wie auch auf deren künftige Öffnung für einen ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie als ernstzunehmendem kirchlichen und wissenschaftlichen Partner ist diese Schrift nicht nur brauchbar, sondern wegweisend.

Würzburg Martin Petzolt

Schütte, Heinz: **Protestantismus heute.** Ökumenische Orientierung. – Paderborn: Bonifatius 2004. 156 S., geb. € 14,90 ISBN: 3–89710–292–7

Es dürfte nur wenige deutsche katholische Theologen geben, die eine so kenntnisreiche und (im besten Sinn) emphatische Vorstellung des reformatorischen Christentums aus lebenslanger Befassung geben können wie *Schütte*, einer der Nestoren des Ökumenismus hierzulande. In diesem Bd sind „Beiträge aus jüngster Zeit verwandt" (12), d.h. großenteils wieder abgedruckt (Nachweis 141f). Das führt zu zahlreichen Dubletten und einer gewissen Beliebigkeit in der Themendarbietung. Fast immer freilich geht es um die tatsächlich wesentlichen Diskussions- und Kontroverspunkte.

So werden abgehandelt die gemeinprotestantischen Probleme in genere wie in specie, z.B. das Kirchenverständnis, die Positionen zu Amt und Ordination, zur bischöflichen Verfassung und dem Verständnis des bischöflichen Amtes, die Kanonfrage, die richtige Schriftinterpretation und dergleichen. Etwas verwundert ist man in diesem Zusammenhang über die Untersuchung zu einer möglichen Segnung homosexueller Partnerschaften; setzte sie sich durch, sieht Schütte jedoch schlimme Folgen für die Ökumene. Die Bewertung der devianten sexuellen Orientierung bedürfte freilich einer eingehenderen Befassung mit dem Problem, als sie erkennbar wird. Eine Art Epilog „Katholische Perspektiven zur Ökumene" bündelt die Thesen des Vf.s. Die einschlägigen Dialogdokumente werden durchgehend in allen Beiträgen analysiert. Dabei fällt allerdings auf, daß „Communio Sanctorum" (2000) eine relativ bescheidende Verwendung findet. Ein leider heute nicht mehr selbstverständliches Namensregister und ein sehr detailliertes Stichwortverzeichnis ermöglichen einen nachschlagewerkartigen Gebrauch des Werkes.

Seine eigentliche Stärke besteht weniger in der spekulativen als in der positiven Vorgehensweise: Katenenartig werden die unterschiedlichen Theologumena iuxtapositiv aufgereiht, und zwar nicht nur hinsichtlich der interkonfessionellen Auffassungen, sondern auch, und zwar nur im Blick auf die protestantische Seite, hinsichtlich der intradenominationellen Differenzen. So irenisch der Ton im allgemeinen ist, so scharf kann er auch werden, wenn ein „adversarius" aufs Korn genommen wird: Das geht dann hin bis zu einer Art „Verhörtaktik" (z.B. 88f). Umgekehrt werden die katholischen Debatten kaum zur Sprache gebracht; hier positioniert sich Schütte ganz eng an der Seite von Kard. Ratzinger.

Das Verdienst des Buches liegt nicht allein in der sachkundigen Information, sondern auch darin, daß es sehr zum Nachdenken anregt über die Zukunft der ökumenischen Bewegung. Die Komparationsmethode, die durchgehend angewendet wird, scheint an ihr Ende gekommen: Die jahrzehntelangen diesbezüglichen Gespräche haben ein insgesamt mehr als bescheidenes Ergebnis gehabt. Und selbst wo man ein solches hat einfahren können wie im Fall der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (1999), ist es umstritten geblieben. Mehrfach weist der Autor auf die nichttheologischen Faktoren als Hindernis hin. Ihnen muß wohl mehr noch als bis dato nachgegangen werden, und zwar nicht nur in der simplen Aufspürung, sondern in

der philosophisch-fundamentaltheologischen Meditation und Analyse. Was eigentlich ist Einheit (und Vielheit), was umfaßt den Bestand tatsächlich (und nicht nur traditionellerweise als solcher angesehener) unaufgebbarer Wahrheit? Sollte nicht viel mehr auf den apostolischen Urgrund zurückgegriffen werden, dessen *articuli stantis et cadentis* nicht immer mit den später so betrachteten übereinstimmen?

Gerade bei einer solchen Untersuchung leisten die Informationen des Schütteschen Sammelwerkes schätzenswerte Hilfe.

Pentling Wolfgang Beinert

Philosophie / Religionsphilosophie

Graf, Friedrich Wilhelm: **Die Wiederkehr der Götter.** Religion in der modernen Kultur. München: C. H. Beck, 2. durchges. Aufl. 2004. 325 S., kt € 24,90 ISBN: 3–406–51750–1

Die Kirchen werden leerer, immer mehr Menschen stehen der christlichen Botschaft fremd gegenüber, die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation scheint kaum mehr zu gelingen. Sind dies Gründe, sich um die Zukunft der Religion zu sorgen? Ist der Verfall der Religion im Zuge der Modernisierung vorprogrammiert? Das vorliegende Buch widerspricht dieser Ansicht entschieden. Gestützt auf seine Kenntnis der Religionsgeschichte und der religiösen Diskurse der Moderne, setzt der protestantische Münchener Theologe und Historiker seine These dagegen: Religion ist überall! Die überwiegend krisenhaften Prozesse der Moderne haben Religion nicht absterben lassen, sie haben vielmehr einen neuen Bedarf an Religion erzeugt. Nicht vom Niedergang, sondern von Pluralisierung und Ausdifferenzierung des Religiösen ist zu reden. Die Ränder des religiösen Feldes sind unscharf geworden, dies aber hat zu einer Stärkung der Religion geführt. Gerade in jüngster Zeit, seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts, ist eine weltweite Renaissance der Religion/en zu beobachten, in Amerika und den Ländern der südlichen Hemisphäre (von G. noch „dritte Welt" genannt) zuerst, aber auch im alten Europa.

Der zweite Teil von G.s These betrifft die *Rolle der Theologie.* Wenn, wie er zeigt, Religion ein Ferment aller gesellschaftlichen Bereiche darstellt, wenn kein Bereich der Gesellschaft ohne seine religiöse Dimension beschrieben werden kann, dann sind Geschichts- und Kulturwissenschaft auf Kompetenz in religiösen Belangen angewiesen. Daß sie darüber zu wenig verfügen und meinen, mit simplen Stereotypen und Vorurteilen die religiöse Thematik behandeln zu können, belastet die Konjunktur des Religiösen in den intellektuellen Diskursen. Religions- und Kulturwissenschaften allein reichen nicht hin zur Deutung der Religion in der Moderne, denn sie verweigern sich – in den Bahnen des *linguistic turn* und des Dekonstruktionismus – der Anerkennung der normativen Kraft des Religiösen. So kommt G. darauf hinaus, die Existenz der Theologie an den Universitäten zu verteidigen: Theologen kennen sich aus mit der Religion, sie wissen darum, daß und wie aus partikularen Traditionen normative Ansprüche abgeleitet werden. Und schließlich sind die religiösen Imprägnierungen der Kultur wesentlich konfessionell bedingt, so daß es auch bei den konfessionell-theologischen Fakultäten bleiben sollte. Über ihre informierende Funktion hinaus kommt es den Theologien zu, den ideologischen Gebrauch religiöser Symbole in der Gesellschaft aufzuweisen. Sie halten an der grundlegenden biblischen Unterscheidung von Gott und Mensch fest und wehren deshalb jeder menschlichen Selbstermächtigung und Totalisierung.

Der Bd enthält mehrere, zum Teil bereits veröffentlichte Beiträge, die sich zu einem sinnvollen Ganzen runden (wenn auch die mehrmalige Wiederholung der Grundthese störend ist). Es bereitet Genuß, G. bei seinen gekonnt präsentierten Erkundungsgängen in die „Religionsgeschichten der Moderne" zu folgen. Sowohl um 1800 wie um 1900 sind Probleme der „Dechristianisierung" bzw. der Zukunft der Religion – G. bezieht das Judentum stark mit ein – in etwa den gleichen Termen wie heute diskutiert worden. Die damals gehegten Befürchtungen sind überwiegend von der Geschichte widerlegt worden. G. deutet nicht nur auf Esoterik, Okkultismus und neue Religiosität. Er beobachtet auch „Sakraltransfers" (119), bei denen Gehalt und Funktion des Religiösen in einen anderen Bereich übergehen. Paradebeispiel dafür ist die „religiöse ‚Erfindung' der Nation". Betrachtet man Religion als eine „Kontingenzbewältigungspraxis" (111) oder weitergefaßt als „eine Art Software, eine Programmsprache, ohne die soziale Systeme auf die Dauer nicht erfolgreich funktionieren können" (207), dann kann man in der Tat erkennen, daß Religion nicht nur auf den Bereich spezifisch religiöser Institutionen und Überzeugungen beschränkt ist. Mit der religiösen Aufladung der Nation war immer auch eine gehörige Portion Blut-und-Boden-Ideologie, Eugenik, Rassismus und Antisemitismus verbunden. Anders aber ließ sich, so gibt G. zu verstehen, die religiöse Bedeutung der Nation nicht erheben.

Aus der Religionsseligkeit, die sich über der Lektüre dieses Buches einstellt, reißen die Ausführungen über „Gottes Stimme auf globalen Märkten" (179–202) heraus. Wie verhält sich die Religion zu jener Macht des Marktes, die heute das Schicksal der Welt bestimmt? Was leistet religiöse Deutungskompetenz gegenüber einem Wirtschaftssystem, das seine elementaren Funktionen (materielle Versorgung, Zukunftssicherung) nicht mehr erfüllt und mit seinen negativen Effekten die gesellschaftliche und natürliche Umwelt gravierend gefährdet? G. verbucht den Umstand, daß der Kapitalismus selbst die Aufgaben einer Religion übernommen hat (W. Benjamin), zunächst nur als Beleg für seine These von der Ubiquität der Religion. Sodann kann er zeigen, daß die verschiedenen Typen des Kapitalismus (der angloamerikanische Typ, der rheinische Kapitalismus, die asiatischen Formen) in unübersehbarer Weise von religiösen Traditionen geprägt worden sind. Die Länder, in welchen der Protestantismus vorherrscht, haben sich im kapitalistischen Sinne als die erfolgreichsten erwiesen. Mehr oder weniger unverhohlen preist G. den Protestantismus als probate Religion für den Kapitalismus an. Das protestantische Christentum stellt das *social capital* für die Marktwirtschaftsgesellschaft bereit, es sorgt für eine entsprechende Arbeitsmoral und kann zugleich die von anderen Religionen her drohende Totalverweigerung gegenüber dem wirtschaftlichen System abfedern. G. merkt zwar die Wirtschaftsfreundlichkeit einiger Reformmuslime extra an, denn es kann nach seinem Verständnis nicht sein, daß eine Religion in prinzipiellen Dauerwiderstand gegen die heutige Wirtschaft verfällt. Doch wird der Kapitalismus wie bisher mit dem Protestantismus am besten fahren. Umgekehrt gilt, daß eine Religion, die sich nicht „auf eine bloße Abwehrhaltung zum globalen Kapitalismus" versteift, „sich in einer Situation weiterer Pluralisierung der Religion besser behaupten" wird als andere (201): gute Aussichten also für den Protestantismus. Dabei weiß G. sehr wohl um die negativen Effekte der globalisierten Ökonomie. Diese verbucht er unter „die mit ökonomischer Modernisierung *unvermeidlich* verbundenen hohen sozialen Kosten und Folgelasten" (197, Hervorhebung Th. R.); die Sprache des Marktes ist auch schon in diese Aussage eingedrungen.

Ja, G. ist ein Liberaler. Gemäß dem liberalen Credo gibt es kein Außerhalb des Marktes. Religion ist dem Markt sinngebend und ausgleichend (im Sinne des jesuanischen „Brüderlichkeitsethos") zugeordnet. Bis sie dann, unter dem Vorzeichen der Globalisierung, selbst marktförmig wird. Im spannendsten Teil seines Buches spricht G. im Anschluß an amerikanische Theoretiker vom *God selling* der verschiedenen religiösen Gruppen. In neoliberaler Optik werden sie als ökonomische Akteure auf Religionsmärkten beschreibbar. Strategien der Abgrenzung, der ökumenischen Öffnung, der Ausbildung einer *corporate identity* sind auf die „Religionskunden" ausgerichtet und zielen auf die erfolgreiche Vermarktung religiöser Produkte. „Aggressives *God selling* und das Angebot harter, streng bindender Religion" haben sich dabei insgesamt als erfolgreich erwiesen (28). Im Zwang, sich auf dem „religiösen Feld" als Konkurrenten begegnen und ihre *marginal differentiation* hervorheben zu müssen, teilen alle Religionen das gleiche Schicksal.

Das Konzept der *religious economics* hat eine hohe Erschließungskraft für die Deutung von Religion in der Moderne. Es affirmiert aber immer schon die Dominanz des Marktes mit seinen *unvermeidlichen* Kosten und Folgelasten; es ist selber eine solche Folge. G.s Begriff von Religion schließt eine Transzendenz, ein echtes Jenseits zur Realität der Marktwirtschaft aus. Es sei an Goethe erinnert: „Dass der Mensch *ins Unvermeidliche* sich füge, darauf dringen alle Religionen". In diesem Sinne spricht G. von Religion. Der Glaube an die Auferweckung, der gegenüber den Todesmächten gerade auch des globalisierten Kapitalismus geltend zu machen wäre, ist dabei weggefallen; es bleibt nur das Sich-Fügen. Von daher fragt sich, ob der christliche Glaube, solange er an der Auferstehung festhält, überhaupt den Religionen im Sinne G.s zuzuordnen ist. Für G. ist es jedenfalls gleichgültig, ob von Gott oder den Göttern gesprochen wird. Die optimistische Botschaft von der Unverwüstlichkeit der Religion packt sie alle zusammen.

Was dabei offensichtlich auf der Strecke bleibt, ist ein Denken in der Eigenlogik der Theologie. Zwar firmiert G. noch als Theologe, über die ganze Länge seines Buches wird aber kein Theologe zitiert (außer Tillich), wird niemals theologisch, sondern stets religionswissenschaftlich und soziologisch argumentiert. Das Christentum

kommt nur als ein Anwendungsfall von Religion in den Blick, dem G. sich zufällig besonders verbunden weiß. Die Aufgabe, die er selbst der christlichen Theologie zuweist, nämlich die Unterscheidung von Gott und Mensch, wird so noch nicht einmal angefaßt, geschweige denn ausgeführt.

G.s liberal-theologische Haltung, die de facto zur Suspendierung der Theologie führt, hat ihre guten Gründe. Wie kann denn, so fragt er selbst, „Gottes Stimme auf globalisierten Märkten" noch vernommen werden, wenn das Subsystem Wirtschaft längst eine Eigengesetzlichkeit angenommen hat und sich gegenüber den Einsprüchen der Ethik als taub erweist (vgl. 187)? Alle religiösen oder ethischen Verbindlichkeiten können von seiten des ökonomischen Systems nur als Einschränkung der Marktfreiheit verstanden und also zurückgewiesen werden. Nimmt man diesen Gedanken, den G. von Max Weber her rezipiert, ganz ernst, bildet man ihn auf unsere Lage ab, in der die Gesellschaft ihre Reproduktion völlig vom Funktionieren eines ineffizienten und destruktiven Wirtschaftssystems abhängig gemacht hat, dann wird erst der Wirklichkeitsgehalt der These vom Verfall der Religion in der Neuzeit plausibel. Trotz aller Diffundierung des Religiösen in neue Formen hinein, die G. fleißig aufweist – die eigentlich religiöse Macht hat sich in der Wirtschaft inkarniert und alle anderen Religionen dazu verdammt, als Akteure auf dem Religionsmarkt zu fungieren. Die Unterscheidung zwischen Gott und Göttern, bezogen auf die Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftssystems, wird so zur eigentlichen theologischen Herausforderung! G. glaubt diese Unterscheidung, ohne welche die zwischen Gott und Mensch gar nicht zu vollziehen ist, übergehen zu können. In ihm hat die liberale Theologie, wie sie immer als Begleitmusik des Kapitalismus ertönte (gerade auch mit der religiösen Erfindung der Nation!), noch einmal einen eleganten und eloquenten Vertreter gefunden. Wenn, wie zu erwarten steht, der Kapitalismus seinen Blindflug bald beendet und zerschellt, dann wird diese „Theologie" mit ihm vergehen.

Dortmund Thomas Ruster

Kneer, Markus: **Die dunkle Spur im Denken.** Rationalität und Antijudaismus. – Paderborn: Schöningh 2003. 204 S. (Paderborner Theologische Studien, 34), kt € 29,90 ISBN: 3–506–76285–0

Markus Kneer beleuchtet eine dunkle und bisweilen verkannte Spur im Denken philosophischer Systeme der neuzeitlichen Philosophie, die sich von der Aufklärung bis in das 20. Jh. zieht. Dabei fördert der Autor das antijudaistische Denken entscheidender neuzeitlicher Philosophen und philosophischer Schulen der Neuzeit, wie bei Spinoza, dem englischen Deismus und Voltaire, sowie bei Hegel, Feuerbach, Bauer oder Marx zutage. Obwohl der zu bewältigende Stoff immens ist, vermag es K., auf 200 Seiten eine äußerst übersichtlich und stringent gegliederte Studie vorzulegen, die präzise seine These belegt: *„Der rationalistische Antisemitismus hat seinen Ursprung in dem Konflikt zwischen dem totalitären Anspruch der Vernunft und der Selbstbehauptung der irreduziblen Offenbarung Gottes und Israels."* (13)

In der Einleitung wird zunächst eine Eingrenzung des Themas und eine Abgrenzung der Begriffe Antijudaismus und Antisemitismus vorgenommen. Vor dem Hintergrund des Forschungsstandes wird eine epochale Gliederung aufgeführt: die vorchristlich-heidnische Judenfeindschaft, der christliche Antijudaismus, der aufklärerisch-rationalistische Antijudaismus und der moderne Rassenantisemitismus. Wichtig für den ganzen Verlauf der Studie ist dabei die *„veränderte Perspektive"* (20), die K. einnimmt. Es geht darum, nicht nur die Täter, sondern auch die Opferseite wahrzunehmen. Gerade in seinem Anderssein wird das Judentum zu einem nicht zufälligen Opfer von Antijudaisten oder Antisemiten. Formen antijudaistischen bzw. antisemitischen Denkens sind geradezu Indiz dafür, daß das Judentum anders ist und sich nicht durch irgendwelche Systeme absorbieren läßt, denn: *„Das Paradoxe an der Erkenntnis des Antijudaismus bzw. Antisemitismus ist, daß er etwas erkennt, was er gar nicht will."* (20)

In dem ersten von insgesamt drei Hauptteilen der Studie wird nach Analyse des Forschungsstandes aus historischer Sicht und psychologisch-philosophischer Perspektive (Freud, Sartre, Horkheimer, Adorno) hervorgehoben, warum eine erneute Auseinandersetzung mit der rationalistischen Judenfeindschaft vorzunehmen ist: Die bisherigen Erklärungsversuche sind defizitär, denn der ideengeschichtliche Diskurs postuliert eine ungebrochene Kontinuität jeder Form der Judenfeindschaft, wonach der rationalistische Antijudaismus nur eine säkularisierte Form des christlichen Antijudaismus darstellt. Dem hält der Autor entgegen, daß die sogenannte Säkularisierung nicht mehr Kontinuität als Diskontinuität ausdrücke, weil ja gerade die rationalistische Philosophie, die sich aus Vernunftgründen von der christlichen Religion abkehrt, als eine neue Ursache des Antijudaismus in Betracht komme. Die psychologischen Erklärungsmodelle wiederum gehen nur von der Täterseite aus, vernachlässigen aber die Opferseite. Es muß daher geklärt werden, worin das wirkliche Proprium im rationalistischen Antijudaismus besteht, und ob es nicht schlechthin doch ein signifikantes Verhältnis zwischen Rationalität und Judenfeindschaft gibt. Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung wird nun eine *„Neuinterpretation des Antijudaismus im Sinne der Philosophie des Anderen"* (54) unternommen. Eine Philosophie des Anderen sieht K. im Denken von Levinas gegeben. Nach einer Einführung in dessen Denkwelt wird daraufhin eine „Philosophie des Anderen" nachgezeichnet, in der die *„Asymmetrie des Anderen"* (68) zum Thema gemacht wird. Diese Philosophie Levinas' konkretisiert sich u.a. in den Begriffswelten „Schöpfung", „Trennung" und „Monotheismus". Levinas interpretiert diese Zentralbegriffe der jüdischen Religion als *„Gegenwart des Anderen in der Sphäre des Selben."* (72) Im Anschluß an Levinas kann dann der Autor zu einer zentralen Grundaussage kommen: *„Die Juden sind weiterhin ein Thema der Philosophen, weil sie nicht in der Gleichzeitigkeit des Systems aufgehen. Das Judentum hat seinen Grund in einer Transzendenz, die nicht abgebaut werden kann."* (74)

Damit hat K. den hermeneutischen Boden übersichtlich bereitet. Im zweiten Teil erfolgt nun unter der Überschrift *„Rational begründeter Antijudaismus in der Neuzeit"* die Auseinandersetzung mit Spinoza und dem englischen Deismus und Voltaire sowie Hegel und der Hegelschule. Auch in diesem Teil erweist sich die Stärke der Arbeit K.s. Präzise und streng systematisch gegliedert führt der Autor in die komplexen Denkwelten der Philosophen ein, ohne das Ziel seiner Studie aus den Augen zu verlieren, deren antijudaistisches Denken klar herauszufiltern und darzustellen. Immer wieder wird bei diesen Betrachtungen der jeweiligen philosophischen Systeme das antijudaistische Denken teils latent, teils offenkundig sichtbar. Mal wird ein Antijudaismus regelrecht propagiert, wie bei Voltaire, der mit schlimmster Polemik das Judentum angreift, und dem er fast jeden Beitrag zum kulturellen Fortschritt abspricht. Im Ton moderater, aber in der Sache nicht weniger polemisch kommt Hegel zu dem Schluß, daß eine Religion, welche die Transzendenz Gottes bekennt, defizitär ist. Die von Hegel erdachte absolute Religion propagiert hingegen die Auflösung des herkömmlichen Transzendenzverständnisses. Bei Karl Marx schließlich übernimmt das Judentum eine gewisse Rolle im Aufklärungsprozeß, vollzieht selbst jedoch nicht die Aufklärung. Immer wieder wird deutlich: Das Judentum läßt sich nicht in die jeweiligen Systeme integrieren.

Im dritten Teil der Arbeit wird schließlich *„die verborgene Erkenntnis des rationalistischen Antijudaismus"* betrachtet. Letztlich bekämpft die rationalistische Philosophie im Judentum ihre eigenen systemimmanenten Schwächen, K. konstatiert: *„Mit ontologischer Subjektivität werden hier diejenigen Deutungsversuche betitelt, die keinen Unterschied zwischen dem Subjekt und dem Sein, den Objekten, ziehen wollen, d.h. die eine übergreifende Totalität zwischen Subjekt und Sein postulieren."* (175) Oder anders formuliert: *„In allen behandelten Ansätzen erscheint das Judentum als Gegensatz und Anti-Prinzip des Ideals: Erkenntnis–Unkenntnis, Freiheit–Unfreiheit, Universalität–Partikularität, Vernunft–Aberglaube. Die Definition des Judentums ist immer in dieser Polarität zu sehen, in der sie das negative Pendant zum Systemideal bildet. Dies setzt sich in der geschichtsphilosophischen und moralischen Bewertung des Judentums fort."* (181) Am Ende der Studie steht die Erkenntnis, daß das Judentum deshalb zur Zielscheibe rationalistischen Denkens wird, weil es jenseits des jeweiligen Systems liegt, doch: *„Das gedankliche Abarbeiten am Judentum bekräftigt dessen Existenz."* (187) Dabei handelt es sich nicht allein um einen denkerischen Angriff auf das Judentum, sondern nicht zuletzt um einen Angriff auf das Gottesbild des Judentums, dessen Gott jenseits des Systems immer der ganz andere bleibt. Das Judentum bezeugt die Andersheit und Unvereinnahmbarkeit eines personalen Gottes, der sich geoffenbart hat.

K. läßt keine der Fragen offen, die ihn zur Abfassung einer Arbeit bewogen haben, welche zu einem kompakten Standardwerk über Rationalität und Antijudaismus werden könnte. In guter scholastischer Tradition steht am Ende ein Ergebnis, das sich der Leser zu eigen machen kann. Geschickt und gleichermaßen gelassen überläßt es der Autor dann dem Leser, die Gedankengänge seiner These konsequent weiterzudenken. Man könnte sich beispielsweise fragen, warum das Christentum nicht ebensosehr wie das Judentum angefeindet worden ist, wo es doch dieselben Wurzeln besitzt! Ist der christliche Glaube gerade vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen „Konsens-Theologie" des 19. und 20. Jh.s besser und leichter in denkerische Systeme einzugliedern oder von diesen sogar zu absorbieren? Diese Frage ist v.a. vor dem Hintergrund der Katastrophe der Shoa im 20. Jh. von großer Relevanz. Hier ist die christliche Theologie gefordert, nicht nur Antworten zu suchen, sondern die Quellen der Offenbarung neu aufzusuchen, und damit jenen Gott des Volkes Israels zu suchen, der jenseits aller Systeme zu den Menschen gesprochen hat und spricht.

Münster Ulrich T. G. Hoppe

Schärtl, Thomas: **Wahrheit und Gewissheit.** Zur Eigenart religiösen Glaubens. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos 2004. 174 S. (Topos Plus Positionen, 526), kt € 9,90 ISBN: 3–7867–8526–0

Religion ist en vogue. Wir leben in religionskritisch und religionsproduktiv gleichermaßen bewegten Zeiten. Religiöse Überzeugungen

stehen nicht zuletzt politisch im Brennpunkt medialer Interessen und politischer Ambitionen. Gerade angesichts militant gelebter Glaubensgewißheiten stellt sich dabei die Frage, wodurch die entsprechenden Konzepte getragen sind. Kaum anders als durch rational vermittelten Kontakt von Positionen läßt sich einem Fundamentalismus religiöser Gedanken und Praktiken wirksam entgegensteuern und damit seinem impliziten Gewaltpotential begegnen. Nicht daß das diskursive Spiel von Argument und Gegenargument bereits eine Lösung garantierte – aber es macht den Gegner zum mindestens virtuellen Gesprächspartner und vermittelt die verschiedenen Perspektiven aneinander. Solche Verwicklungsarbeit relativiert die eigene Position. Freilich – ist damit bereits der Anspruch auf eine letztgültige Wahrheit preisgegeben?

Diesem erkenntnistheoretischen Grundproblem religiöser Überzeugungen ist der vorliegende Bd aus der Reihe „Positionen" gewidmet, die Wolfgang Beinert konzeptionell verantwortet. In klarem Aufriß ist diese Reihe um eine sachkundige und zugleich allgemein verständliche Einführung in relevante Fragen und Themen des christlichen Glaubens bemüht. Souverän bedient sich Thomas Schärtl dieses Formats, um eine luzide Problemanzeige zu entwerfen. Dabei bietet er einen ausgezeichneten Überblick einschlägiger erkenntnistheoretischer Interpretationen der Wahrheitsfrage, um sie auf die theologisch entscheidende Frage zuzuführen: Ist es rational verantwortbar, an (einen) Gott zu glauben?

Damit ist das grundsätzliche Spannungsfeld dieses Bdes benannt. In zwei größeren Partien diskutiert S. den Zusammenhang „Glauben, Wissen und Glaubensgewissheit" (Kap. 2, 26–101) sowie die „Frage nach der Wahrheit" (Kap. 3, 102–155). Im weiteren Aufriß runden ein Glossar, ein bilanzierendes Stichwort zu Wahrheit und Gewißheit sowie eine kommentierte Auswahlbibliographie mit anschließendem Personenregister den Bd ab. Das Ausgangsproblem (Kap. 1: „Vernunft und religiöser Glaube", 11–25) wird dabei bereits signifikant präzisiert. „Wie vernünftig muss oder kann der religiöse Glaube sein?" (11) Der entsprechende Konnex ist alles andere als selbstverständlich. Nicht jede Religion wählt den Weg einer theoretischen Selbstformulierung im Zeichen eines diskursiv vermittelbaren Wahrheitsanspruchs. Und so muß auch ein einseitig theoriezentriertes Konzept theologischer wie allgemein überzeugungs-grundierter Wahrheitsvorstellungen korrigiert werden. S. deutet damit bereits den Weg an, den er in seiner eigenen Interpretation verfolgt: Auf der Linie einer stark an den Traditionen (angelsächischer) Analytischer Philosophie orientierten Darstellung entwickelt er einen – im weitesten Sinn – pragmatischen Wahrheitsbegriff.

S. wählt zunächst Charles Sanders Peirce und Ludwig Wittgenstein als Theoriepaten. Für beide Philosophen ist klar, daß religiöser Glaube als Lebensproblem und -phänomen zu sehen ist. „Die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum kommt erst da ins Spiel, wo es um *Theorie* geht, also um ein Gefüge behauptender Sätze. Doch die Wurzeln des religiösen Glaubens reichen in etwas hinab, das noch vor dieser Unterscheidung liegt und was nicht als *theoretisch* gekennzeichnet werden kann – nämlich in ein elementares menschliches Verhalten und in den Bereich grundsätzlicher Einstellungen, die sich aus bestimmten existentiellen Erfahrungen speisen, die zum Leben des Menschen gehören wie Atmen, Essen, Schlafen etc." (15f) Darum muß religiöser Glaube nicht irrational erscheinen, kann aber zugleich nicht angemessen in rein rationalem Zugriff erfaßt werden. Es tut sich eine Sphäre letzter Gültigkeit und Gewißheit auf – wobei ihr Grad an rationaler Dignität und vernünftiger Anschlußfähigkeit zu klären sein wird. Gerade die lebensweltliche Verstrikkung von Glaubensüberzeugungen kann nicht von der Aufgabe einer wechselseitigen Kommunizierbarkeit in einer offenen Gesellschaft entbinden.

Für die anstehende Begründungsarbeit hat ein Gedanke besonderes Gewicht, den S. im Anschluß an William James formuliert: „Zu warten, bis alle Zweifel ausgeräumt sind, heißt auch, sich diesen Entscheidungen zu entziehen und damit doch eine Entscheidung getroffen zu haben." (24) Deutlich zeichnet sich ein lebenspraktisch haftbares Projekt der rationalen Rekonstruktion religiösen Glaubens ab. Und S. verfolgt diesen Weg so konsequent wie überzeugend. Zunächst entfaltet er, gut sprachanalytisch, die verschiedenen Bedeutungsebenen von „glauben" und „wissen". Sie leiten zur Frage nach einem konsistenten Wissensbegriff über. Genau hier tun sich schier unüberwindliche Schwierigkeiten auf. Platons klassische Definition des Wissens als *wahre Meinung*, sprich: als wahrer Glaube, erscheint als so plausibel wie problemoffen. Wie steht es mit Aussagen, die wahr sind, aber letztlich zufällig zustande kamen? Als wirkliches Wissen wird man dies kaum bezeichnen wollen. Im Rahmen der sogenannten Gettier-Fälle spitzt S. dieses Problem zu. Sie hebeln das klassische Drei-Säulen-Modell des Wissens aus, das auf Glaube, Wahrheit und Rechtfertigung basiert. Warum? Weil sich in diesen Beispielen immer wieder Spuren eines zufälligen bzw. nicht restlos „aufgeklärten" Wissens finden lassen. Das Resultat: Wissen bleibt immer vorbehaltlich, weil man sich nicht aller Bestandteile in der Beziehung eines wahrheitsfähigen Satzes und des betroffenen Sachverhalts sicher sein kann. Das gilt zumal mit dem Blick darauf, daß man neue Erkenntnisse z. B. über die relevanten Rechtfertigungsbedingungen gewinnen kann. Die Konsequenz ist erheblich: Man steht vor einem derart engen Begriff von Wissen, daß er mit seinen alltagsüblichen Verwendungen nahezu nichts mehr gemein hat. Umgekehrt ist darauf zu bestehen, daß man über sehr viele, wenn nicht die meisten Aspekte des normalen Lebensvollzuges ein orientierungsfähiges Wissen besitzt. Anderenfalls drohten einen theoretische Unsicherheiten und Unwägbarkeiten zu paralysieren. Das wiederum fordert im Durchgang verschiedener Strategien (41f) zu einer Modifizierung des Wissensbegriffs heraus, wobei für S. letztlich ein Resultat bleibt: der Unterschied zwischen Glaube und Wissen läßt sich definitorisch nicht exakt und v. a. nicht einspruchsfrei bestimmen. Fundamentaltheologisch könnte es geradezu als Entlastung erscheinen, wenn „die Messlatte für Wissen in der Post-Gettier-Ära außerordentlich hoch zu liegen scheint. Eine Verschärfung der Bedingungen für Wissen macht aber den Graben zwischen Glauben und Wissen noch größer. Und das lässt die Situation des Theisten / der Theistin als durchaus prekär erscheinen, solange man grundsätzlich an einem Dignitätsunterschied zwischen Glauben und Wissen festhält und gewusste Sachverhalte als höherkarätig einstuft." (49)

Zwei Fragen schließen sich an: Müßte man nicht v. a. die formalen Erwartungen und die materialen Voraussetzungen hinterfragen, die einen bestimmten Bereich von *Wissen* betreffen – und es damit erneut relativieren? Und wird nicht eine kognitive Situation erkenntnistheoretisch dadurch entlastet, daß keine rational unbezweifelbaren Letztbegründungen vorliegen? Theologisch gefragt: Wie viel Sicherheit verlangt und braucht (biblisch erschlossener) Glaube? Diese Fragen begleiten, anders gefaßt, die folgenden Ausführungen – wobei S. eine Option auf theoretische Letztbegründungen nicht ganz aufgeben mag (vgl. 150). Zunächst aber diskutiert er verschiedene theoretische Angebote, die sich dem Problem des Glaubens „im Rechtfertigungsdruck des Wissens" (49ff) stellen. Der Evidentialismus verlangt nach einem Begründungssockel unbestreitbarer Einsichten – und erwartet damit wohl mehr, als er für sich selbst legitimatorisch beanspruchen kann. Traditionsstark erscheint auch der „Foundationalism" als eine „hartherzige Lesart" der Rechtfertigungsfrage (51). Rationalistisch ist dies die Strategie René Descartes', empiristisch die John Lockes – und beide Ansätze knoten die Rechtfertigungsbedingungen so eng, daß im Horizont unbezweifelbarer Einsichten religiösem Glauben keine Luft bleibt. Freilich sind auch die Prämissen nicht unproblematisch. Beide Konzepte scheitern in die Verwicklungen eines tragfähigen Wissensbegriffs hinein.

Ihre Fragen bleiben deswegen trotzdem virulent. S. präpariert zwei polare Konstellationen heraus: Ein hartes Begründungskonzept im Sinne des Foundationalism (F) steht einem kohärentistischen Modell (K) von Wissen gegenüber, das Begründungsverfahren im Zusammenhang gegebener Systeme begreift. Hier spaltet die zweite Problemlinie den theoretischen Raum. Man kann F wie K aus einem radikalen Innenbezug heraus entwickeln oder eine externalistische Perspektive bevorzugen. Die „(s)prachspiel- und grammatikbezogene, auf Lebensform und Kultur rekurrierende" Fassung, mit anderen Worten: einen *externalistischen Kohärentismus* vertritt S. (59) Auf der gleichfalls externalistischen, aber foundationalistischen Folie der derzeit besonders einflußreichen *Reformed Epistemology* (RE) und ihrer spezifischen Problemüberhänge (61–66) setzt S. an. Auch die RE operiert nicht voraussetzungsfrei. Von daher muß verschärft die Frage nach den „Grenzen des Wissens" (69ff) gestellt werden.

S. führt an dieser brisanten Stelle das Konzept „Überzeugung" ein. Es gibt dem weiteren Gedankengang die entscheidende Kontur. Jedes Weltbild ist von Überzeugungen getragen, die sich an der Schnittstelle von theoretischem und praktischem Weltzugang befinden. Überzeugungen erscheinen dabei gleichermaßen fest wie zukunftsoffen und also revisionsfähig. „Überzeugungen prägen Einstellungen, bilden die Grundlagen unseres Urteilens und enthalten den Raum unseres Erfahrens." (76) Sie lassen sich weder einfach rational auflösen, noch lassen sie sich hintergehen. Und: sie markieren einen eigenen Zwischenraum der klassischen Theoriekonzepte von Glauben und Wissen. S. fügt an dieser Stelle ein kleines interpretatorisches Glanzstück ein, indem er diese Überlegung an Kants Ideale der reinen Vernunft rückbindet (78f). In einem weiteren Schritt entfaltet er sie unter den Bedingungen lehramtlichen Sprechens. Die beiden Vatikanischen Konzilien dienen als erkenntnistheologische Transmitter mit je eigenen Akzentsetzungen. Erst das Vaticanum II ermöglicht den Schritt „zu einem religiösen Glaubensbegriff, der nicht im Windschatten des Wissensbegriffs bleibt" (92). Was heißt das? Glaube steht in Bezug zu einer Dimension des Wissens, ohne in ihr aufzugehen. Glaube bleibt Gnade. Er ist im Zusammenspiel von Kohärenz, Konsistenz und Intelligibilität seiner Propositionen zu rechtfertigen. Dabei behält er den Charakter eines grundlegenden Vertrauens – und die entsprechende Anerkennungshermeneutik erfüllt das Profil „des biblischen Paradigmas eines Glaubens-an" (96). S. kann damit auch den bibeltheologischen Anschluß herstellen, wobei dieser Part eher unterbestimmt bleibt. Damit fällt S. nicht nur aus dem vorgegebenen Reihenprofil heraus, was angesichts der philosophischen Anlage seines Themas sicher nahe liegt. Schwerwiegender stellt sich die Frage nach dem systematischen Rang des Offenbarungsglaubens und der Schrift, m. a. W. nach dem erkenntnistheoretischen Einsatz- und Ausgangspunkt für eine Fundamentaltheologie im Zueinander der philosophischen und theologischen Perspektiven und Vorgaben. Für die entsprechende Verhältnisbestimmung wäre gerade im Rahmen der Überlegungen von S. Entscheidendes zu gewinnen, etwa wenn die Verhältnisse analog zu den Spannungsmotiven von Glaube und Wissen und entlang der Barthschen Frage „Wo anfangen?" noch einmal freigelegt würden. Das wiederum ließe nach dem Paradigma „Letztbegründung" zurückfragen, das bereits angesprochen wurde. S. beendet den ersten Großabschnitt mit einer These, die in diesen Problemzusammenhang gehört: „Ein Gottesbegriff und ein Netz von tragenden Überzeugungen ist schon *vorausgesetzt*, damit Offenbarung *als* Offenbarung überhaupt gewürdigt werden kann." (101) Was bedeutet das streng offenbarungstheologisch gedacht? Bleibt Offenbarung ein vornehmlich formales Konzept? Ist gerade offenbarungstheologisch-kriteriell nicht der Inhalt jener Offenbarung entscheidend, auf den sich die jeweiligen Glaubwürdigkeitsatte-

state beziehen? Und inwieweit öffnet sich ein neuer offener Raum, ein radikaler Zwiespalt, wenn man über kein festes Wissen, also auch kein kriteriologisches verfügt, so daß immer *ich* von der Richtigkeit und kognitiven wie existenziellen Belastbarkeit meines Glaubens überzeugt bin?

Diese Fragen haben einen wahrheitstheoretischen Überhang. Folgerichtig stellt der zweite Hauptteil eben die Wahrheitsfrage in den Mittelpunkt. Schon im ersten Zugriff wird deutlich, welch schwankenden Boden man mit dem Ausdruck „wahr" betritt. In distinkter Schärfe führt S. durch die verschiedenen wahrheitstheoretischen Konzeptionen und ins Dickicht ihrer aporetischen Verstrickungen. Dabei leitet ihn eine Grundeinsicht: daß man es immer mit Wahrheits*sätzen* zu tun hat, die nie die Wirklichkeit als solche abbilden bzw. fassen. Die lebensweltliche Schwerkraft bindet darüber hinaus jeden Satz in ein grammatisch-systemisches Gefüge. Wahrheit ist konkret, und sie ist – im Sinne der Konsenstheorie von Jürgen Habermas – nicht ohne diskursive Verständigung zu haben. Von daher schlägt S. einen Weg im Anklang an Konsens- wie Kohärenztheorie vor. „Sie lassen sich durchaus mit der Basisidee der Korrespondenztheorie vermitteln, die den Gedanken einer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit in den Mittelpunkt stellt. Sie geben aber zu bedenken, daß die Wege und die Maßgaben des Übereinstimmens in der menschlichen Kommunikationspraxis zu suchen und zu finden sind." (139) Das wiederum führt zur erkenntnistheoretischen Frage nach der Wahrheitsfähigkeit und Begründungsvalenz des Theismus zurück. Jede religiöse Glaubensaussage ist Teil eines Aussagesystems. Es muß sich in der Innenperspektive als kohärent erweisen, aber auch nach außen anschlußfähig operieren können. Es kann im Innenraum einen universellen Wahrheitsanspruch stellen, um zugleich im Außenbezug um die faktische Relativität des eigenen Glaubenssystems zu wissen. Als Mindestanforderung hat es dabei drei Bedingungen zu erfüllen: Es muß *logisch* nichtwidersprüchlich, *begrifflich* mit dichten Beschreibungen (Clifford Geertz) und *inhaltlich* konsistent auftreten.

Freilich bleibt eine Frage offen, die klassisch theologisch mit der Eschatologie verbunden ist. Nach S. hat jede Wahrheitsaussage eine Tendenz auf ihre definitive Einlösung hin, auf eine endgültige Wahrheit, die im Letzten die *eine* Wahrheit für alle ist. „Christlicherseits – aber auch auf philosophischer Ebene – kann das Ideal unserer Kohärenzstrukturierung mit Gott selbst identifiziert werden: Gott ist der Inbegriff von Sein, Wahrheit und Güte. Seine Vollkommenheit ist der Leitstern unseres Strebens und Zielens, Tuns und Denkens." (144) Erneut taucht der mehrfach angesprochene Horizont der Letztgültigkeit auf. Dabei ergibt sich eine eigentümliche theoretische Spannung, die über das Buch hinaus in derzeitige, besonders fundamentaltheologische Debatten um die Begründungsproblematik des Glaubens führt. Einerseits appelliert S. „an eine gemeinsame Überzeugungskuppel, die die Statik des Diskurses gewährleistet" (150) und die im Sinne seines Lehrers Klaus Müller „den Charakter einer Letztbegründung ohne Beweisanspruch" (ebd.) haben soll. Andererseits kennzeichnet S. bereits im Folgesatz sehr deutlich, daß solche Unhintergehbarkeit „wiederum nur im Modus von Überzeugungen ansichtig wird" (ebd.). Die erkenntnistheoretische Verbindung dieser Intuitionen wird nicht näher ausgeführt und liefert möglicherweise das Absprungbrett für weitere Auseinandersetzungen, die gerade auf der von S. eingeschlagenen Linie so brisant wie verheißungsvoll zu werden versprechen.

S. ist eine überaus spannende, elegante Einführung in eine philosophisch-theologische Grundproblematik gelungen. Ihre theoretischen Angebote gehen weit über das hinaus, was sich im Rahmen einer solchen Rezension nur ansprechen, geschweige denn diskutieren ließ (z. B. seine Gedanken zu einer erkenntnistheoretischen Tugendlehre). Daß es sich nach eigener Auskunft nur um eine Skizze handeln soll, macht unbedingt Leselust auf mehr.

Salzburg Gregor Maria Hoff

Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus, hg. v. Harald Seubert. – Köln / Weimar / Wien: Böhlau 2003. 178 S. (Collegium Hermeneuticum, 7), geb. € 19,90 ISBN: 3–412–09602–4

Angesichts der inzwischen selbst für den Fachmann kaum noch überschaubaren Publikationsflut zur Philosophie Martin Heideggers ist bis heute eine an historischen und systematischen Interpretationsmaximen orientierte Erforschung der überaus vielfältigen und wichtigen Beziehungen zwischen dem Heideggerschen Denkweg und der Philosophie des Deutschen Idealismus ein weitgehend vernachlässigtes Forschungsdesiderat. Die Dringlichkeit, diese Lücke zu schließen, bedarf wohl kaum einer näheren Explikation, denn allein die Tatsache, daß zahlreiche Vorlesungen und Seminare Heideggers eine intensive Auseinandersetzung mit den großen Repräsentanten des idealistischen Denkens bezeugen, dürfte Grund genug sein, die jeweiligen Perspektiven der Idealismus-Forschung auf der einen und der Heidegger-Forschung auf der anderen Seite zusammenzuführen. Vor diesem Hintergrund verdient der vorliegende von Harald Seubert herausgegebene Sbd die uneingeschränkte Aufmerksamkeit beider Forschungsrichtungen.

Die neun hier versammelten Beiträge gehen ursprünglich auf Vorträge zurück, die während der XI. Internationalen Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft vom 2. bis zum 4. November 2001 in Halle an der Saale gehalten wurden. Neben einer Einleitung (1–13), in der der Hg. auf den genius loci der Stadt Halle hinweist – schließlich erschien hier im Jahr 1927 Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit" – und die einzelnen Beiträge des Bdes thesenartig zusammenfaßt, findet der Leser auf den folgenden Seiten Artikel, die eher den allgemeinen Zusammenhang zwischen der Philosophie Heideggers und derjenigen des Deutschen Idealismus herausstellen – so v. a. in den Beiträgen von Manfred Riedel, Ingeborg Schüßler, Jean Grondin und Claudius Strube – und solche, die den Beziehungen Heideggers zu einzelnen Philosophen des idealistischen Denkens nachspüren – so bei Rudolf A. Makkreel zu Kant, bei Jürgen Stolzenberg zu Fichte, bei Pascal David zu Schelling, bei Eugenio Mazzarella zu Hegel und bei Félix Duque zu Kant und Hegel. Bereits dieser Übersicht ist zu entnehmen, daß Schleiermachers Einfluß auf Heideggers Philosophie – von wenigen gelegentlichen Erwähnungen in dem Aufsatz Riedels abgesehen – trotz des in der Einleitung beschworenen genius loci[1] in dem vorliegenden Werk keine besondere Berücksichtigung und Würdigung findet.

In seinem einleitenden Beitrag „Reformation und deutscher Idealismus. Martin Heidegger zwischen Luther und Melanchton" weist Riedel (15–24) auf die Reformation Luthers und seines Freundes Melanchton einerseits und auf die monistische Philosophie Giordano Brunos andererseits als den beiden geistesgeschichtlichen Quellen der Philosophie des Deutschen Idealismus hin. Während Luther mit seiner „prägnante[n] Unterscheidung einer zweifachen Theologie, die entweder *metaphysisch* oder *historisch-faktisch* begründet" (18) werden könne, Heidegger fasziniert habe, seien die Denker des Deutschen Idealismus bei aller Nähe zur Reformation eher der bereits durch Leibniz vorgebildeten „Entfaltung des monadologischen Ansatzes" Brunos gefolgt. Heidegger mache insofern Anleihen bei Luther, als er mit diesem den historisch-faktischen Typus von Theologie favorisiere, die sogenannte „Theologia crucis", da diese Kreuzestheologie der Faktizität der Dinge treu bleibe; der metaphysische Typus von Theologie, die sogenannte „Theologia gloriae" verkläre hingegen die Schöpfung, indem sie „sich ästhetisch an den Wunderbarkeiten der Welt zu ergötzen" (19) trachte. Auch wenn der Deutsche Idealismus die Kreuzestheologie nicht völlig übergehe, wie es an Hegels beeindruckender Exposition des Karfreitagsgeschehens zu sehen sei, folge er dennoch im Gegensatz zu Heidegger der Verklärungstheologie, indem selbst der Tod Gottes spekulativ begriffen und der Macht der absoluten Idee untergeordnet werde – die Theologia crucis wird somit in dialektischer Manier als ein Moment des Negativen von der Theologia gloriae aufgehoben. Von hier aus könne auch der jeweils verschiedene Zugang zum „Geheimnis des Seins" (21) eingesehen werden: Dem Deutschen Idealismus, der das sich im Phänomen manifestierende Geheimnis des Seins philosophisch zu begreifen beanspruche, sei Heideggers Position insofern diametral entgegengesetzt, als für sie das Geheimnis des Seins in seiner Dunkelheit „ebenso verborgen wie geborgen bleibt" (21). Im Blick auf diese Differenzen zur idealistischen Philosophie müsse aus der Sicht Heideggers auch der Deutsche Idealismus als „letzte Bekundung einer Welt-Verklärungstheologie" (19) destruiert werden; die Theologia crucis bleibe hingegen von dieser Destruktion verschont. Das produktive Moment am Deutschen Idealismus müßte für Heidegger, wenn man den weitgehend instruktiven Skizzen R.s zu folgen bereit ist, in dem Moment des Negativen liegen, das jedoch im Unterschied zur idealistischen Versöhnungsphilosophie nicht aufgehoben werden dürfe.

Schüßler geht in ihren „Das Strittige in den Systemen des deutschen Idealismus" (25–40) betitelten Ausführungen von Heideggers philosophiehistorischem Konstrukt aus, daß sich im Deutschen Idealismus die abendländische Metaphysikgeschichte vollende: Was bei Parmenides und v. a. Platon seinen Anfang genommen habe – nämlich die „Zusammengehörigkeit von Denken und Sein" (26) und die restlose Präsenz und Lichtung des Seins in der platonischen Idee –, werde in den Systemen des Deutschen Idealismus unter dem Vorzeichen der seit Descartes anhebenden subjektivitätstheoretischen Wende in der neuzeitlichen Philosophie einer endgültigen Vollendung zugeführt. Das „Strittige" in den Systembauten der drei Idealisten Fichte, Hegel und Schelling liegt, so die Vf.in, in dem „Widerstreit zwischen der als Macht der Idee wesenden Entbergung und der als Verweigerung wesenden Verbergung" (28). Mit anderen Worten ausgedrückt: in der Verweigerung des Seins gegenüber der Macht der Idee, die jede Verbergung des Seins nicht dulde und von daher seine totale Entbergung zu erzwingen versuche. Während Fichte diesen Widerstreit „zwischen der Macht der Idee, d. h. des sich denkenden Ichs und der Macht des nichthaften [es ist zu vermuten, daß Sch. hier eigentlich „nicht*ich*haften" meint!] Anderen in der *Dimension des Bewußtseins*" (29) zu einem Austrag zu bringen versuche, trage Hegel „den Grundwiderstreit zwischen der Idee und dem abgründigen ‚Seyn' in der *Dimension des Absoluten* aus" (32). Den Gipfelpunkt der idealistischen Systembildung habe jedoch nicht Hegel, sondern Schelling mit seiner 1809 publizierten „Freiheitsschrift" erreicht, denn einzig Schelling habe das „abgründig Andere als Gegenmacht, die im Aufstand gegen den göttlichen Geist sein Werk, die Schöpfung, zu zerrütten und zu vernichten trachtet" (36), zugelassen. Der Widerstreit verlaufe damit bei Schelling nicht mehr wie noch bei Fichte und Hegel entlang der Kampflinie, die das System

[1] Es sei hier daran erinnert, daß Schleiermacher nicht nur von 1787 bis 1789 in Halle studiert hat, sondern darüber hinaus auch seine erste akademische Lehrtätigkeit von 1804 bis 1807 in dieser Stadt aufnahm.

auf der einen von dem Anderen des Systems auf der anderen Seite unterscheide, vielmehr werde dieser Grundwiderstreit beim späten Schelling als inneres Leben in das System hineingetragen. Damit sei die abendländische Metaphysik vollendet, zugleich aber auch beendet: „Über Schelling hinaus ist kein System mehr möglich. Wie Heidegger in den *Beiträgen* sagt: ‚Die Zeit der Systeme ist vorbei'". (39)

Der Hermeneutik-Kenner Grondin wendet sich in seinem äußerst lesenswerten Beitrag „Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik nach Sein und Zeit" (41–57) der „metaphysische[n] Leidenschaft" (44) des „Anti-Metaphysikers" Heidegger zu. Einen ersten Beleg für diese metaphysische Passion des frühen Heidegger dürfe man bereits in der Habilitationsschrift von 1916 erblicken, in der die „Metaphysik als die eigentliche Optik der Philosophie" (43) herausgestellt werde; darüber hinaus füge der junge Philosoph seinem persönlichen Bekenntnis zur Metaphysik auch eine unverhohlene „Liebeserklärung zu Hegel" (44) bei. Nach einer Enthaltsamkeit von metaphysischen Spekulationen in den frühen zwanziger Jahren, die nach G. eine distanzierende Reaktion auf die metaphysische Mode nach dem Ersten Weltkrieg darstellt, kehre Heidegger nach der Publikation seines Hauptwerkes „Sein und Zeit" wieder zu den Fragen der metaphysischen Tradition zurück und bezeichne sogar in seinem Vortrag „Was ist Metaphysik?" „sein eigenes Fragen erstmalig öffentlich als ein metaphysisches Vorhaben" (46). Der Vermutung des Vf.s, daß sich in dieser Wiederaufnahme des metaphysischen Fragens die persönliche Begegnung mit Max Scheler niederschlage, ist eine gewisse Plausibilität nicht abzusprechen.[2] Diese Neuaufnahme der Metaphysik im Denkweg Heideggers koinzidiere mit einer intensiven Zuwendung zu den großen Denkern des Deutschen Idealismus: „Die metaphysische Wegstrecke im Denken Heideggers fällt also just in die Zeit seiner lebendigsten und aufnahmefähigsten Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus" (48). In dieser Zeit unterscheide Heidegger zwischen zwei Typen von Metaphysik: 1. einer positiv zu bewertenden Metaphysik des Daseins, die auf dem Fundament der Endlichkeit des Daseins zu entwickeln sei, und 2. einer inzwischen geschichtlich gewordenen und somit negativ zu bewertenden Metaphysik, die die Endlichkeit des Daseins vergessen habe. Da im weiteren Verlauf des Heideggerschen Denkens diese zweite Gestalt von Metaphysik die Oberhand gewinne, gehe Heidegger zum Begriff der Metaphysik wieder auf Distanz. Die Opposition zwischen Zeit und Begriff bzw. zwischen chronos und logos treibe Heidegger nicht allein zu einer anti-metaphysischen Position, sondern auch zu einer Abkehr vom Denken des Deutschen Idealismus, v.a. demjenigen Hegels: „Die Radikalisierung der Endlichkeit erreicht hier [in der Auslegung des Seins als Unendlichkeit oder Endlichkeit] ihren spekulativen Gipfel, nämlich in ihrer Zuspitzung als Gegenentwurf zu Hegels ontotheologischem Anspruch." (54) G.s abschließende kritische Frage, ob Heideggers späte Ablehnung der Metaphysik die Folge eines objektivierenden Zugriffs auf die Metaphysik sei, verdient nach dem Dafürhalten des Rez.en ebenso Zustimmung wie sein Diktum, daß „Heidegger bis zuletzt ein großartiger metaphysischer Denker" (57) bleibe.

Im folgenden Artikel „Ontologische Schematisierung, Einbildungs- und Urteilskraft. Wie Kant, Dilthey und Heidegger den Idealismus beurteilen" (59–76) spürt Makkreel den Spuren der Kant-Lektüre Heideggers nach. Da Kant im Vergleich zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" in der ersten Auflage der Einbildungskraft bei weitem mehr Unabhängigkeit gegenüber dem Verstand eingeräumt hat, stellt nach Heidegger die zweite Auflage einen „Rückfall in einen flachen Idealismus" dar, denn damit dominieren „zeitlose Verstandesbegriffe über die zeithafte Empfindlichkeit der Einbildungskraft" (59). Nach eindringlichen Ausführungen zur Schematisierungsfunktion der Einbildungskraft folgen M.s Heidegger korregierende Überlegungen zur Urteilskraft bei Kant. Denn Heidegger sei es entgangen, daß die Urteilskraft im dritten Hauptwerk Kants der Einbildungskraft weitaus näher stehe als dem Verstand, und so kann der Vf. behaupten: „Hätte Heidegger die *Kritik der Urteilskraft* eingehender untersucht, so hätte er dort eine tiefergehende Verwandtschaft mit Kant finden können." (70) Interesse verdienen ebenfalls M.s Gedanken zur Übereinstimmung zwischen Kant und Dilthey, denn die reflektierende Urteilskraft Kants wende den Begriff der Zweckmäßigkeit „nicht in erklärender Absicht auf die Natur" (75) an und rücke somit in eine unübersehbare Nähe zum Verstehensbegriff Diltheys. Resümierend stellt der Autor bei allen drei Denkern eine gemeinsame Frontlinie gegen drei verschiedene Typen von Idealismus fest: Kant kämpfe gegen den psychologischen Idealismus Berkeleys, Dilthey verteidige sich gegen einen konstruktiven Idealismus in den Geisteswissenschaften und Heidegger wehre sich gegen den erkenntnistheoretischen Idealismus der Neukantianer. M. reiht sich selbst in diese Kampffront ein, indem er seine Waffen gegen einen vierten Typus von Idealismus richtet: den ontologischen Idealismus Heideggers, der allerdings „nur dann eine Gefahr ist, wenn Heideggers Idee der ontologischen Differenz dazu verwendet wird, einen Dualismus zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen zu schaffen" (75).

In seiner durch Klarheit bestechenden Argumentationsanalyse „Martin Heidegger liest Fichte" (77–91) nimmt der Fichte-Spezialist Stolzenberg Heideggers Freiburger Vorlesung „Der deutsche Idealismus" vom Sommersemester 1929, die einen systematisch orientierten Kommentar zur Wissenschaftslehre des frühen Fichte enthält, kritisch ins Visier. In einem ersten Schritt erklärt der Vf., daß Heidegger „Fichte durchgängig unter der Perspektive von Sein und Zeit gelesen" (78) habe – und so manifestiere sich in Heideggers Fichte-Lektüre eine zweifache hermeneutische Perspektive: Indem der Fundamentalontologe der Sache des Wissenschaftslehrers ihr eigenes Recht zugestehen möchte, versuche er mit eben diesem Zugeständnis das Recht der eigenen Sache zu behaupten. St.s luzide Beobachtung, daß Heideggers kritische Einschätzung der neuzeitlichen Theorie der Subjektivität angesichts der handlungstheoretischen Interpretation des Urteils „Ich bin" bei Fichte revisionsbedürftig sei, könnte ein produktives Gespräch zwischen den beiden Lagern der Idealismus- und der Heidegger-Forschung initiieren. Denn „die in Fichtes Ich-Konzeption vollzogene Preisgabe des Paradigmas der ‚Vorhandenheit'" (84) stelle eine unüberschätzbare Affinität zu den Überzeugungen Heideggers dar. Des weiteren lädt der Autor mit seiner systematisch orientierten Frage nach dem Rangverhältnis zwischen der Analyse des Selbstbewußtseins einerseits und der Aufklärung der Existenzverfassung andererseits zu einem Nachdenken ein, das beide Richtungen – die Philosophie des Deutschen Idealismus und diejenige Heideggers – im Blick behalten muß. St. schlägt sich hinsichtlich dieser Prioritätsfrage mit Entschiedenheit auf die Seite des frühen Fichte, denn die „Aufklärung der Existenzverfassung setzt die Analyse von Selbstbewußtsein voraus." (88)

Der anschließende Beitrag „Die ontologische Wiederentdeckung des deutschen Idealismus" (93–123) von Strube wendet sich der Ausgangssituation der interpretativen Zuwendung Heideggers zu den Hauptrepräsentanten des Deutschen Idealismus im Jahr 1929 zu. Sowohl das Kant-Buch als auch die Idealismus-Vorlesung Heideggers seien die Folge der Idee einer Fundamentalontologie, da die mit „Sein und Zeit" in Angriff genommene Fundamentalontologie sich „als die einzig mögliche Konsequenz aus den beiden philosophischen Grundtendenzen der Gegenwart, der Bemühung um eine philosophische Anthropologie und dem Zug zu einer neuen Metaphysik" (101) darstellen lasse. Von Interesse sind auch hier die vom Vf. eingestreuten Hinweise auf das Parallelunternehmen des späten Max Scheler, der sich in seiner Philosophischen Anthropologie ebenfalls um die „innere Zusammengehörigkeit der beiden Tendenzen" (101) bemüht habe. Heideggers Interpretation der Hauptwerke der vier Idealisten Kant, Fichte, Hegel und Schelling hat nach St. den Sinn, die „Durchführbarkeit der Fundamentalontologie" (112) zu demonstrieren, da ein systematischer Abschluß der eigenen Durchführung der Fundamentalontologie in den Augen Heideggers unerreichbar bleiben müsse. Allerdings dürfe hierin „kein Eingeständnis der Schwäche" gesehen werden, „sondern das Bekenntnis zu einem Prinzip geschichtlicher Hermeneutik" (112). Heideggers Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus habe sich im Rahmen des seinsgeschichtlichen Denkens jedoch zu einer Diagnose gewandelt, da die Metaphysik der idealistischen Philosophen nach Heidegger für die Entfesselung der die Endlichkeit des Daseins verdrängenden Gegenmächte Technik und Kultur mitverantwortlich sei.

David stellt in seinem Vortrag „Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus" (125–140) die dreimalige Schelling-Lektüre Heideggers heraus: 1. in der Idealismus-Vorlesung von 1929, 2. in der Vorlesung zur „Freiheitsschrift" vom Sommersemester 1936 und 3. in der Vorlesung und dem Seminar von 1941, die sich wiederum der „Freiheitsabhandlung" zuwenden. Übereinstimmend mit den Ausführungen Schüßlers markiert auch D. die Doppeldeutigkeit in Heideggers Rede vom späten Schelling als dem „Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus" (136): Hier vollziehe sich gleichzeitig die Vollendung und das Ende der „ontotheologische[n] Struktur" (136) der abendländischen Metaphysikgeschichte. Der Differenzpunkt zwischen Heidegger und Schelling liege in der Vernachlässigung der „Seinsfrage als der Frage nach dem Sinn von Sein" (139) bei letzterem, der mit seiner Behauptung „Wollen ist Urseyn" (139) dem Paradigma der Subjektivität verpflichtet bleibe.

Heideggers Hegel-Vorlesung ist Gegenstand des vorletzten Beitrages des Bdes „Heidegger und Hegel: Die Vorlesung zur *Phänomenologie des Geistes* (1930/31)" (141–154) von Mazzarella. Hegels erstes Hauptwerk von 1807 zeichne sich durch eine „egologische Deklination der griechischen Onto-theologie" (144) aus und könne deshalb als die „onto-theo-ego-logische Erfüllung" des „onto-theo-logischen Kanons der Metaphysik" (144) gelesen werden. In Ergänzung zu Grondin exponiert auch M. als wesentliche Differenz zwischen Hegel und Heidegger die oppositionelle Stellung im Verhältnis von Begriff und Zeit: Während in der „absoluten Ontologie" Hegels der „Begriff ‚die Macht der Zeit'" (152) sei, kehre Heidegger in seiner Fundamentalontologie dieses Verhältnis um – die Zeit sei die Macht des Begriffs. Heidegger widerspreche folglich der Ontologie im Namen einer Ontochronie.

Der abschließende Vortrag „Das Ende aller Dinge und der Wink des letzten Gottes. Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte im Ausgang von Kant und Hegel" (155–171) von Duque zeichnet sich im Inhalt durch eine zivilisationskritische Attitüde und in der Form durch einen eher essayistischen Stil aus – beide Besonderheiten hinterlassen beim Leser einen eher befremdlichen Eindruck. Ausgangspunkt des Autors ist die These, daß der von Heidegger bezeichnete „Kommunismus" – also „die öde Einförmigkeit aller Dinge und deren Verwandlung in bloße vor- und bestellbare Bestände" – in seiner „heutige[n] Entartung" eine Transformation zu einem „‚demokratischen' Konsumismus" (155) erfahren habe. Vor dem Hintergrund dieser These unternimmt D. eschatologisch-apokalyptische Überlegungen zum „Ende aller Dinge", die in einer etwas willkürlichen Handhabe mit Begriffen Kants, Hegels und v.a. Heideggers „einige Grundzüge des Unbehagens unserer sonst so selbstsicheren Zivilisation" (156) darstellen sollen. Der Leser möge sich in Anbetracht der folgenden zitierten Passage sein eigenes Urteil hinsichtlich des philosophischen Tiefsinns des Vf.s bilden: „Und das totale Exkrement, das nicht Anzueignende und Unverfügbare, weshalb der Mensch nicht *er selbst* sein kann, ist der Tod.

[2] Zum Verhältnis Heideggers zu Scheler siehe auch: Pöggeler, Otto: Heidegger in seiner Zeit, München 1999, 116–137.

Erde, Tod und Exkrement liegen aber weit entfernt von den Abmessungen des Himmels." (168)

Zweifelsohne bewegen sich die meisten der in dem vorliegenden Bd versammelten Beiträge auf einem überaus anspruchsvollen Problemniveau, das dem Themenhorizont vollkommen angemessen ist. Es wäre sowohl für die Forschung zum Deutschen Idealismus als auch für diejenige zu Heidegger als Gewinn zu verbuchen, wenn die in diesem Werk angeregte Diskussion eine weitere Vertiefung erfahren könnte. Die Philosophie des Deutschen Idealismus und das Denken Heideggers stellen zwei Gipfelleistungen der abendländischen Philosophiegeschichte dar, die durch ein Zwiegespräch eine wechselseitige Bereicherung erfahren können – der Bd sei also als ein beachtenswerter Baustein eines solchen Zwiegesprächs dem interessierten Leser uneingeschränkt anempfohlen.

Steinfurt Robert Jan Berg

Jansen, Ludger: **Tun und Können.** Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der „Metaphysik". – Frankfurt a. M. / München / London / Miami / New York: Dr. Hänsel-Hohenhausen. Deutsche Bibliothek der Wissenschaften 2002. 302 S. (Philosophische Analyse, 3), Ln € 70,00 ISBN: 3–8267–0022–8 (heute: ontos-Verlag, ISBN: 3–937202–02–1)

Möglichkeit (*dynamis; potentia*) und Wirklichkeit (*energeia; actus*) sind sowohl die Grundbegriffe des Aristotelismus als auch Elemente unserer heutigen Sprache. Werden sie eingehend untersucht – in ihrer Quelle wie auch in bezug auf ihre aktuellen Bedeutungen –, können sie sich als außerordentlich ergiebig für die christliche Theologie erweisen. Ein Thomas von Aquin etwa entwickelte aus dem aristotelischen Begriff der Wirklichkeit eine noch nicht übertroffene Gotteslehre. Hat man die Idee der „reinen" Wirklichkeit (*actus purus*) einmal richtig begriffen, kann man zur thomistischen Gotteslehre fortschreiten. Das Interesse des vorliegenden Buches liegt allerdings nicht bei der Theologie, sondern eher bei der Sprachanalytik. Das Buch ist als systematischer Kommentar zum neunten Buch der *Metaphysik* 1–9 konzipiert, wobei es dem Vf. darum geht, zu zeigen, daß es sich bei diesen Kap.n um eine konsistente Theorie der Vermögen bzw. Potenzen handelt. Mit formalen analytischen Mitteln formuliert er stringent die Theorien und Argumente des Aristoteles, entwickelt eine adverbiale Analyse der Ausdrücke *Potenz* und *Akt* als Prädikatmodifikatoren und zeigt dabei, daß man Aristoteles nicht gerecht wird, wenn man seine Vermögenstheorie allein mit Hilfe von Satzmodalitäten verstehen will. Daraus ergeben sich v. a. zwei Fragen: Mit welchen Prädikaten lassen sich solche Möglichkeitsmodifikatoren verbinden? und: Wann kann eine Aussage als wahr gelten, die einem Subjekt einen solchen Möglichkeitsmodifikator zuspricht? Die Beantwortung dieser Fragen wird sorgfältig und feinfühlig durchgeführt.

Das Buch besteht aus vier großen Teilen. Nach einer Einführung geht der Vf. auf die kausale Dimension von Vermögen ein und behandelt danach die ontologische Dimension. Als notwendige Bedingung für Vermögen stellt er das Konsistenz-Kriterium dar. Dann erörtert er Hindernisse und Verwirklichung, wobei die Aktualitätsbedingung, die Transferprinzipien sowie die Fragen, wann Vermögen verwirklicht werden und unter welchen Bedingungen sie vorliegen, bedacht werden. Zum Schluß werden klassische Fragen über die Priorität der Verwirklichung vor der Möglichkeit differenziert diskutiert.

Mit dem „für uns Bekannteren", nämlich Veränderung, beginnt Aristoteles seine Untersuchung und erweitert die damit gewonnenen Prinzipien durch Analogie auf alle, ein Sein ausdrückende Prädikate. Was die Wahrheit von Prädikationen angeht, zeigt Jansen, daß Aristoteles zwischen rationalen und nichtrationalen Vermögen unterscheidet. Die hinreichende Bedingung für die Wahrheit einer Vermögensprädikation hängt nach J. von der Frage ab, wann es zur Verwirklichung eines Vermögens kommt. Bei einem rationalen Vermögen kann demgemäß einem Subjekt eine Möglichkeit zugesprochen werden, „wenn es immer dann, wenn die entsprechende Situation gegeben ist und es den entsprechenden Willen hat, dies auch tut" (275). Besprochen werden ferner beispielsweise die Unterscheidung von passiven und aktiven Potenzen, die Ideen des Unendlichen und der Leere. Von besonderem Interesse für die Theologie ist die Behandlung der ewigen Tätigkeiten der unvergänglichen Dinge. Wichtig für die christliche Eschatologie ist der Nachweis, daß teleologische Erklärungen nicht immer ein von der Tätigkeit getrenntes Ziel unterstellen, denn „das *telos* einer *energeia* als solcher ist sie also selbst" (127). Es muß somit zwischen einem Ziel des Handelnden (*finis operantis*) und einem Ziel der Handlung (*finis operis*) differenziert werden.

Nicht zuletzt greift der Vf. Einwände gegen Aristoteles auf, um sie zu entkräften. Den Einwand, daß es sich bei Vermögen um eine Theorie handelt, die also eine „Gespensterwelt" von Möglichkeiten zwischen den Seienden und den Nichtseienden annimmt, weist er mit dem Hinweis zurück, daß das Trägerprinzip zur aristotelischen Lehre gehört. Damit eine Möglichkeit existiert, muß es einen real existierenden Träger geben, der die Möglichkeit besitzt. – Der sogenannte „*virtus dormitiva*-Einwand" ist besonders aktuell, zumal die Vorstellung, daß Phänomene sich durch die Reduktion auf Mikrostrukturen erklären lassen, sich zur Zeit einer großen Beliebtheit erfreut. Demzufolge wird oft, beispielsweise von B. Russell, unterstellt, daß die Naturwissenschaften die alten, geheimnisvollen, mit unsichtbaren Potenzen operierenden Erklärungen durch gültige wissenschaftliche Erklärungen ersetzen sollen. Dagegen argumentiert J., daß eine Beschreibung von Strukturen nicht ausreiche, um das Vermögensprinzip überflüssig zu machen. „Eine Erklärung kann also nie durch den bloßen Verweis auf eine bestimmte Struktur, auf bloße kategoriale Eigenschaften einer Mikrostruktur geschehen, sondern stets nur durch den Verweis auf kategoriale und dispositionale Eigenschaften einer Struktur. Vermögen können also nicht auf bloße kategoriale Eigenschaften von Mikrostrukturen zurückgeführt werden, sondern nur auf kategoriale Eigenschaften *plus* andere Vermögen" (277). Will man auf den Terminus Möglichkeit bzw. Potenz verzichten, so komme man nicht darum herum, ihn durch andere zu ersetzen, die dasselbe bedeuten. – Auch den Einwand, daß Potenzen nicht empirisch wahrnehmbar seien, daß sie also nichts als überholte metaphysische Behauptungen darstellen, weist der Vf. zurück, indem er einräumt, daß wir Potenzen zwar nicht direkt beobachten, aber auf sie zuverlässig schließen können, wenn Verwirklichungen und deren Bedingungen vorliegen. Auf diese Weise sind Potenzen Verifizierungen und Falsifizierungen durchaus zugänglich.

Mit seiner Diss. ist J. eine umfassende, nuancierte und tiefbohrende Rekonstruierung des aristotelischen Begriffspaares Möglichkeit / Wirklichkeit gelungen.

Münster William J. Hoye

Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, hg. v. Reinhard Mehring. Berlin: Akademie Verlag 2003. 251 S., geb. € 28,80 ISBN: 3–05–003687–7

Der Staatsrechtstheoretiker Carl Schmitt (1888–1985) darf zweifelsohne zu den umstrittensten Intellektuellen einer geistigen Formation der Weimarer Republik gezählt werden, die in der Geschichtsschreibung unter dem paradoxen Begriff „Konservative Revolution"[1] zusammengefaßt wird. Während auf der einen Seite die analytische Schärfe seiner Terminologie, seine geistreichen Exkurse in die Literatur-, Philosophie- und Theologiegeschichte sowie seine mitreißende und brillante Sprachkunst große Bewunderung erfahren, stoßen auf der anderen Seite seine Begeisterung für einen autoritären und totalen Staat, sein Opportunismus gegenüber dem nationalsozialistischen Regime sowie sein kompromißloser Nationalismus auf ablehnende Kritik. Genialer Theoretiker staatlich-souveräner Macht oder gewissensloser „Kronjurist" des Dritten Reiches – zwischen diesen beiden Extremen dürfte bis heute der Ruf Carl Schmitts changieren, und man wird dem Schmitt-Experten Helmut Quaritsch in seinem Diktum von der „Mehrdeutigkeit des Streitobjekts"[2] Carl Schmitt ohne alle Vorbehalte folgen müssen.

Der vorliegende von Reinhard Mehring herausgegebene Bd versammelt insgesamt 14 verschiedene Beiträge, in denen Autoren verschiedener wissenschaftlicher Provenienz S.s berühmte Schrift „Der Begriff des Politischen"[3] zu analysieren und zu kommentieren versuchen. In seiner knapp zwei Seiten umfassenden „Vorbemerkung" umreißt der Hg. die interpretatorische Leitlinie und Intention des Werkes folgendermaßen: „Unser kooperativer Kommentar will zu dieser [theoretischen, Erg. v. Rez.en] Auseinandersetzung zurückführen, indem er die Schlüsselschrift *Der Begriff des Politischen* in ihrer internen Kohärenz und Systematik prüft. Es ist in erster Linie ein

[1] Siehe hierzu: Mohler, Armin: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch, Graz / Stuttgart 1999, 5. Aufl.; Sontheimer, Kurt: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, München 1992, 3. Aufl.; Breuer, Stefan: Anatomie der Konservativen Revolution, Darmstadt 1995, 2. Aufl.

[2] Quaritsch, Helmut: Positionen und Begriffe Carl Schmitts, Berlin 1995, 3. überarb. u. erg. Aufl. 9.

[3] Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1996, 6. Aufl.

systematischer, kein historisch-kritischer Kommentar. Sein letztes Ziel ist die Prüfung der Argumentation, nicht die Bereitstellung eines Kontextwissens." (7) Den Kommentatoren gehe es folglich primär um den „Gehalt der Theorie" (8) und nicht so sehr um die politischen und geistigen Zusammenhänge, in denen diese Theorie entstanden ist – die Vf. richten demnach ihr Augenmerk auf die Geltung der Argumentation Schmitts und nicht auf ihre Genese. Die Gliederung des Bdes folgt dem Inhaltsverzeichnis der Schmittschen Textausgabe aus dem Jahr 1963, die bis heute in unveränderter Form nachgedruckt wird: Der erste Beitrag (9–20) widmet sich dem „Vorwort" von 1963, die folgenden acht Beiträge (21–155) koinzidieren jeweils mit den acht Unterabschnitten des Haupttextes von 1932, der zehnte Beitrag (156–169) kommentiert den Abschnitt „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", im elften Beitrag (170–187) werden die drei „Corollarien" von 1963 ins Visier genommen, die abschließenden „Hinweise" Schmitts finden im zwölften Beitrag (188–204) ihre Beachtung und die beiden letzten Beiträge des Bdes (205–235) setzen sich mit der Begriffsschrift aus einer generelleren Perspektive auseinander. Ein Literatur-, Autoren- und Personenverzeichnis (236–251) schließen das Werk ab. Der nun folgende Blick auf den Inhalt der einzelnen Artikel kann aus Raumgründen nur da etwas länger verweilen, wo die Kernthesen Schmitts kommentiert werden.

Marcus Llanque und Herfried Münkler stellen in ihren Ausführungen die Ausgangsfrage, ob Schmitts „Vorwort" von 1963 eher als „eine Apologie oder Neuinterpretation des Textes" (10) von 1932 zu betrachten sei. Die Attraktivität und Aktualität dieses Textstückes liegt aus der Sicht der beiden Vf. in Schmitts luzider „Diagnose vom Ende der Staatlichkeit" (19), die die Entfesselung politischer Gewalt ohne ihre Hegung durch das Gewaltmonopol des Staates impliziere. Sicherlich mit Blick auf die Terrorwelle der letzten Jahre bescheinigen sie Schmitts Bemerkungen eine hohe prognostische Qualität: „Die Beschreibung der weltpolitischen Konfliktlage, wie sie Schmitt zu Beginn der 60er Jahre entwickelt hat, ist darum heute aktueller, als sie zum Zeitpunkt ihrer Niederschrift durch Carl Schmitt gewesen ist." (20)

Ausgehend von Schmitts pointierter Eröffnung des Haupttextes der Begriffsschrift mit der provokanten Sentenz „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus"[4] analysiert Christoph Schönberger den Staatsbegriff Schmitts und weist auf die Ambivalenz seiner Überlegungen hin, denn einerseits eröffnet die zitierte Formel Möglichkeiten einer „nichtstaatlichen Politik" bzw. einer „unpolitischen Staatlichkeit" (22), andererseits soll nach Schmitt das staatliche Politikmonopol gerade nicht verabschiedet werden. Zustimmung verdient die Einschätzung des Autors, daß es Schmitt um eine „Erneuerung des Staates" (23) gehe, da erst der Rekurs auf das Politische eine Verankerung des nunmehr starken Staates in der nationalen Einheit eines Volkes ermögliche. Die charakteristische Doppeldeutigkeit der Konzeption könne in der Verbindung eines autoritären Etatismus von oben mit einer intensiven Mobilisierung gesellschaftlicher Kräfte von unten gesehen werden. So sei in Schmitts Verständnis von Demokratie sein Modell eines „totalen Staates" impliziert, denn es gehe ihm „um die Geschlossenheit des Volkes als politischer Einheit, und diese Geschlossenheit gewinnt es eben im Staat" (34). Daß ein solches Demokratiemodell nichts mit einer pluralistischen Konkurrenz-Demokratie gemeinsam hat, ist offensichtlich; Schmitts Vorstellungen von Demokratie orientieren sich vielmehr an einem Identitätskonzept im Sinne Rousseaus, das die Willensgleichheit von Staat und Gesellschaft garantieren soll.

Bernd Ludwig untersucht die zweite provokante und berühmt gewordene Sentenz in Schmitts Abhandlung: „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*."[5] Der Vf. geht von der These aus, daß „Schmitt unter dem Einfluß einer negativen Anthropologie den Ernstfall beschwört, weil er ein Versinken der modernen Welt im Sumpf des Materiellen befürchtet" (47/48). Schmitt versuche mit seiner kämpferischen Formel in einer entzauberten Welt, deren „Wonnen der Gewöhnlichkeit" (48) er verabscheut habe, den existentiellen Ernstfall zu beschwören, der dem Menschen wieder unbedingte Entscheidungen abverlange. Da der Mensch für den gläubigen Katholiken Schmitt wegen seiner angeborenen Sündhaftigkeit ein überaus gefährliches Wesen sei, bedürfe er einer autoritären politischen Führung, die seinen unbedingten Entscheidungen Form und Einheit verleihe. Die Freund-Feind-Formel beinhalte somit die Ansicht, daß politisch geformte „Gemeinschaft und Feindbewußtsein einander bedingen" (50). Ohne einen gemeinsamen Feind könne folglich keine politisch agierende Gemeinschaft konstituiert werden, und die äußerste Konsequenz der gemeinschaftskonstituierenden Wirkung des Feindbewußtseins sei die Entscheidung für einen Krieg. An dieser Stelle wirft der Autor Schmitt einen „Kategorienfehler" vor, da hier die „Rechtfertigung der Entscheidung *über* Kriege mit der Situation *im* Kriege" (58) kurzgeschlossen werde.

Wilfried Nippel verfolgt Schmitts Unterscheidung des privaten vom öffentlichen Feind in der lateinischen und altgriechischen Sprache und gelangt zu dem Resultat, daß „sein Rückgriff auf die antiken Begriffe" (64) seiner terminologischen Differenzierung keine überzeugende Stütze anbiete. Detlef Lehnert rubriziert Schmitts politisches Denken unter die Leitkategorie der Einheit, die ihre Gewährsmänner in Hobbes und Rousseau habe. „Schmitts weltanschauliches Credo" sei von einer „Kreuzzugsmentalität gegen das Heterogene in der Welt" (73) bestimmt, und somit sei die „Kritik des innerstaatlichen Pluralismus [...] ein durchgehendes Leitmotiv im Gesamtwerk von Schmitt" (85). Gerd Roellecke setzt sich mit dem Thema der Tötungs- und Todesbereitschaft im Zusammenhang mit der Entscheidung über Krieg und Feind auseinander. Der ausgewiesene Schmitt-Experte Hasso Hofmann kommentiert Schmitts grundlegende Annahme, daß die politische Welt kein Universum, sondern ein Pluriversum sei. Dabei rückt er die drei Folgerungen dieser Behauptung ins Zentrum seines Interesses: 1. die Menschheit sei kein Rechtssubjekt, 2. das Konzept eines Völkerbundes sei in sich widersprüchlich und 3. der Weltstaat sei ebenfalls eine unhaltbare Utopie.

Besonderes Interesse verdient der Beitrag von Udo Tietz, in dem die anthropologischen Grundlagen der politischen Theorie Schmitts beleuchtet werden und dabei die entscheidende Bedeutung Helmuth Plessners ihre Würdigung findet. „Bei Plessner findet Schmitt zweierlei: erstens eine philosophische Theorie, die in Reaktion auf den Zusammenbruch des Idealismus und der ihm folgenden Selbstinterpretation des Menschen als *animal rationale* die verlorene Verbindung zu den Einzelwissenschaften wiederherstellt, und zweitens eine philosophische Theorie, die das Selbstverständnis des Menschen als Vernunftwesen einer kritischen Revision unterzieht, indem sie die *rationalitas* des *animal rationale* nicht mehr in Besitz eines spezifischen Vermögens a priori ableitet, sondern *funktional* aus der ‚exzentrischen Positionalität' des Menschen." (126) Vor diesem Hintergrund einer philosophischen Anthropologie wird ein zentrales politisches Theorem Schmitts verständlich: Dem anthropologischen Rationalismus der Tradition stelle Schmitt einen anthropologischen Dezisionismus entgegen, „mit dem jeglichem Begründungsdenken im Bereich des Politischen eine Absage erteilt wird" (127). Durch diese Dezentrierung der Vernunft in Kombination mit der theologischen These von der unvermeidlichen Sündhaftigkeit des Menschen werde die politische Lehre Schmitts anthropologisch begründet. Ferner weist der Vf. auf den Einfluß Hegels hin, da Schmitts Transformation der Dialektik ins Politische ein Verständnis der politischen Gemeinschaft als eine Dialektik von Freund und Feind ermögliche: „Politik ist nach innen Gemeinschaftstotalitarismus und nach außen Feindbestimmungspraxis." (133) Mit dieser Konzeption rücke Schmitt in eine strukturelle Nähe zum Hegel-Interpreten Karl Marx, allerdings gehe es Schmitt nicht um eine endgeschichtliche Erlösungsgemeinschaft, sondern um eine Behauptungs- und Ausgrenzungsgemeinschaft: „Bei Schmitt wird der Gegensatz von Freund und Feind stets neu gesetzt und ausgetragen, ohne letzte Versöhnung, während bei Marx am Ende aller Kämpfe eine befreite Menschheit steht." (134)

Christoph Gusy analysiert die Liberalismus-Kritik Schmitts, wobei er bei Schmitt zwei Ausformungen des Liberalismus unterscheidet: 1. den ethischen Liberalismus des Wortes und 2. den wirtschaftlichen Liberalismus der Tat. Beide Formen des Liberalismus seien zum Scheitern verurteilt, weil sie sich in ihren faktischen Konsequenzen notwendigerweise zu einem Gegensatz ihres Freiheitspathos verstrickten: Der ethische Liberalismus führe ein Chaos von willkürlichen Meinungen herbei, da er keine allgemeingültigen ethischen Maßstäbe aufstellen könne, und der wirtschaftliche Liberalismus ende in einem System schlimmster Ausbeutung und Unterdrückung.

Der mit Staatsphilosophie bestens vertraute Henning Ottmann stellt die Grundzüge von Schmitts Theorie der Neuzeit heraus. Laut Schmitt werde jedes Jahrhundert der neuzeitlichen Geschichte durch ein alle Lebensgebiete prägendes „Zentralgebiet" ausgezeichnet, so sei das 16. Jh. das Jahrhundert des Zentralgebietes Theologie, das folgende 17. Jh. werde durch das Zentralgebiet der rationalistischen Metaphysik bestimmt, im 18. Jh. dominiere das Zentralgebiet Humanitarismus bzw. Moral, das Zentralgebiet Ökonomie sei für das 19. Jh. prägend, und im 20. Jh. erobere das Zentralgebiet Technik die gesamte Lebenswelt des Menschen. Aufschlußreich sind die Beziehungen, die der Vf. zwischen Carl Schmitt und Oswald Spengler herausstellt: „Schmitt und Spengler, sie beide deuten den Glauben an die Technik als eine Art von Religion. Der Unterschied zwischen beiden liegt allerdings darin, daß Schmitt, anders als Spengler, nicht in der Pose des Untergangspropheten auftritt." (166)

Den drei „Corollarien" von 1963 schenkt Hans-Christof Kraus seine Aufmerksamkeit. Sein Hinweis, daß Schmitt bei der Definition seiner zentralen Termini wie Völkerrecht, Freund, Feind, Krieg und Neutralität sich an der sogenannten „Wortfeldtheorie" des Germanisten Jost Trier orientiert, ist deshalb besonders anregend, weil er ein Licht auf die Weite der interdisziplinären Vorgehensweise Schmitts zu werfen vermag. Der Hg. des Bdes Reinhard Mehring wendet sich den abschließenden „Hinweisen" der Begriffsschrift zu und erörtert dabei das „anthropologische Glaubensbekenntnis" Schmitts, das seine Kulmination in dem esoterisch anmutenden „Hobbes-Kristall" finde.

Eine globale Beurteilung der Abhandlung Schmitts liefert der kritische Beitrag Volker Gerhards, der mit Recht auf Jaspers hinweist, um anzudeuten, daß ein politischer Existentialismus nicht notwendig antiliberal sein müsse. Mit seinem den Bd abschließenden Artikel beleuchtet Wolfram Pyta die realpolitische Wirkungsgeschichte der Schmittschen Studie und konstatiert, daß „Der Begriff des Politischen" „Eingang in höchste politische Beraterkreise fand" (220). Entscheidend seien hierbei Schmitts Kontakte zur Wehrmachtsabteilung des Reichswehrministeriums und dem Generalmajor Kurt von Schleicher gewesen. „Schmitt hatte die beiden engsten politischen Berater Schleichers, Major Erich Marcks junior und Major Eugen Ott, schon im Februar 1931 bei einer Abendeinladung persönlich kennengelernt, woraus sich ein überaus enger Kontakt entwickelte, der Schmitt einen privilegierten Zugang zu den ver-

[4] Ebd. 20. Vgl. hierzu auch Schmitts Bemerkung im „Vorwort", daß „schon der erste Satz über das Schicksal einer Veröffentlichung entscheidet". Ebd. 13.

[5] Ebd. 26.

fassungspolitischen Kommandohöhen ermöglichte." (224) Vermittelt über einen Schüler Schmitts, sei die Kernbotschaft der Begriffsschrift sogar bis in die Umgebung des Reichspräsidenten Paul von Hindenburg gelangt.

Gemäß dem Charakter eines kooperativen Kommentars bietet der vorliegende Bd keine einheitliche Auslegung der Abhandlung Carls Schmitts, vielmehr versammelt er unterschiedliche Interpretationsperspektiven eines überaus kompetenten und sachkundigen Autorenteams. Daß dieser Umstand die eine oder andere Wiederholung und thematische Überschneidung herbeiführt, dürfte den an Carl Schmitt und der politischen Philosophie des 20. Jh.s interessierten Leser in keiner Weise stören. Der Verzicht auf eine intensive realpolitische und geistesgeschichtliche Kontextualisierung des Textes ist aus theoriehistorischer Sicht nicht ganz überzeugend, zumal eine stärkere Beachtung der Werke anderer Vertreter aus dem Umkreis der Konservativen Revolution wie beispielsweise Othmar Spanns „Der wahre Staat" dem systematischen Anliegen der Vf. durchaus entgegengekommen wäre. Dieser angedeutete Einwand soll jedoch nicht den großen Wert dieses Kommentars schmälern, der auf einem hohen argumentativen Niveau dem Leser beim Verstehen eines klassischen Textes zur politischen Theorie der Moderne Hilfestellung und Orientierung anzubieten vermag. Fazit: unbedingt lesenswert!

Steinfurt Robert Jan Berg

Stolz, Fritz: **Religion und Rekonstruktion.** Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Daria Pezzoli-Olgiati, Katharina Frank-Spörri / Anna-Katharina Höpflinger / Margaret Jaques / Annette Schellenberg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 317 S., 18 Abb., geb. € 49,90 ISBN: 3–525–58169–6

Die Forschungsschwerpunkte des früh verstorbenen Zürcher Religionswissenschaftlers und gelernten Alttestamentlers Fritz Stolz dokumentiert eine Sammlung ausgewählter Aufsätze, welche zwischen 1972 und 2001 entstanden sind. Sie beleuchten zentrale Aspekte seiner einerseits religionsgeschichtlich informierten, andererseits systematisch-religionstheoretisch interessierten und orientierten Arbeiten. Die in den drei Teilen des Bdes gesammelten 16 Beiträge bieten Einblicke in aktuelle Fragestellungen religionswissenschaftlicher Theoriebildung, wobei sie insbesondere Probleme der Definition von Religion sowie der Rekonstruktion religiöser Symbolsysteme in Antike und Gegenwart thematisieren. Kommen im ersten Teil primär theoretische Probleme religionswissenschaftlicher Rekonstruktion zur Sprache, so geht es im zweiten Teil um „Weltbilder der Religionen". Im dritten Teil steht das derzeit wieder heftig diskutierte Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie zur Debatte.

Eingangs widmet sich S. den Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft und legt dar, bei der religionswissenschaftlichen Analyse religiöser Symbolsysteme seien außer der Ebene der Sprache zugleich die Ebenen des Visuellen (Bilder, Bekleidung, Architektur etc.) sowie der (rituellen) Handlung zu berücksichtigen. Zudem sei zu bedenken, daß diese drei Ebenen sowohl Verbindungen untereinander eingehen als auch, wie er an religionsgeschichtlichen Beispielen anschaulich darlegt, Umschichtungen aufweisen, von wo aus er fünf „ganz einfache Regeln für die Rekonstruktion eines religiösen Symbolsystems" (26) festhält.

In einem aufschlußreichen Aufsatz erläutert S. religiöse Symbole im Zusammenhang religiöser Kommunikation, welche s. E. die unkontrollierbaren lebensbestimmenden Mächte thematisiert und dazu so etwas wie „Weltkonzepte" formuliert, mit deren Hilfe Bereiche der Wirklichkeit unterschieden und in eine Ordnung gebracht werden. Religiöse Symbole kommen als Element der religiösen Botschaft zum Zuge, die in den Kodierungsformen Sprache, Bild und Handlung vorliegt bzw. vermittelt wird. In der Religionsgeschichte zeigt S. anhand von mesopotamischen Bildern und Texten einen Übergang von konkretisierenden zu generalisierenden und abstrahierenden Klassifikationen auf. Diese Entwicklung trete am schärfsten in der griechischen Philosophie zutage.

Sodann beschreibt und reflektiert S. Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen, um so zu einem theoretisch anspruchsvollen Synkretismus-Konzept zu gelangen, das jenen Prozessen einerseits im Blick auf das Niveau gesellschaftlicher Differenzierung, anderseits in bezug auf das Symbolsystem gerecht wird. S. hält pointiert fest: „Je dominierender die Übermittlung des Symbolsystems entlang den Autoritätslinien, desto größer die beharrende Kraft der Tradition und desto geringer der Austausch. In dem Maße, als die Analogie zur Warenverteilung an Raum gewinnt, wächst auch der Austausch" (96f). Zu Recht vermerkt der Vf., daß Austauschprozesse immer auch Möglichkeiten der Distanzierung schaffen und die Religionswissenschaft, welche Austauschprozesse untersucht, selbst ein Produkt ebendieser Prozesse ist und ihnen zugleich eine zusätzliche Dynamik verleiht.

„Effekt und Kommunikation – Handlung im Verhältnis zu anderen Kodierungsformen von Religion" ist der wichtige letzte Beitrag des ersten Teils überschrieben. In ihm behandelt S. noch einmal das Verhältnis der sprachlichen, visuellen und performativen Kodierungsformen von Religion, wobei er, ausgehend von den primäreffektbezogenen biologischen Handlungssequenzen Essen, Töten, Geschlechtsakt, Wettkämpfe und Fluchtverhalten (Angst) deren religiös-rituelle Umformungen nachzeichnet, im Zuge derer sich religiöse Kommunikation an solche biologisch elementaren Verhaltensweisen anlagert, womit die bedeutungsträchtigen, kommunikativen Sekundäreffekte dieser Handlungen in den Vordergrund treten.

In Teil II finden sich zum Teil disparate Texte über „Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon", „Religionen in einer säkularisierten Welt" und „‚Fundamentalismus', Religion der Jugend und Jugendkulturen – Vergleich dreier Forschungslagen" neben systematisch wichtigen Aufsätzen wie „Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos". Darin unternimmt es S., zum einen die Asymmetrie, zum anderen aber auch den ursprünglichen Zusammenhang zwischen Mythos und Rationalität zu rekonstruieren. Dabei schreibt er dem zur Kategorie der traditionalen Erzählung gehörigen Mythos eine auf die Identifikation des Hörers mit dem Geschehen zielende „Orientierung durch Identifikation" (169) zu. In den Mythen erkennt S., illustriert am sumerischen Mythos „Enil und Ninil", eine Grundstufe impliziter Rationalität, welche indes bereits im „Gilgamesch-Epos" expliziert werde. In der griechischen Philosophie werde die mythische „Orientierung durch Identifikation" durch eine allerdings weit weniger wirkmächtige „Orientierung durch Distanz" (176) ersetzt. Der Mythos spiele auch in der altisraelischen Religion durchweg eine tragende Rolle. Insbesondere durch die Reflexionsleistungen der Propheten werde jener Typ „impliziter Rationalität" expliziert, um so nach dem Exil die überlieferte religiöse Ordnung auch unter völlig veränderten Verhältnissen orientierungsfähig zu halten. Auch das Christentum behält S. zufolge eine mythische Struktur, insofern seine Verkündigung durch Erzählung geprägt sei. „Seine Wirklichkeitssetzung erfolgt im Rahmen einer „Gesamterzählung" (180), welche einerseits einen Summierungsprozeß darstelle, andererseits aber die Einzelerzählung nicht aufhebe. In Abgrenzung zum christlichen Erzählwissen habe die Aufklärung ein erzählunabhängiges, vernünftiges, wissenschaftlich gewonnenes Wissen propagiert, das mit einer moralischen Neuinterpretation der Religion einhergehe. Damit sind freilich die Mythen nicht verschwunden; sie werden lediglich latent und können etwa im Nationalismus durchaus wieder aufleben. Auch in den neuen Religionen leben sie wieder auf. In theologischer Perspektive ginge es laut S. darum, „die Erzählpotenz des Christentums sowohl im kirchlichen Alltag als auch in dogmatischer Reflexion geltend zu machen, dadurch die Reichweite der emanzipierten (und eben doch nicht ganz emanzipierbaren) Rationalität zu bestimmen und diese so zu domestizieren" (188).

„Von der Weisheit zur Spekulation" bietet einen ebenso knappen wie erhellenden Einblick in Rede-, Text- und Denkformen mesopotamischer und alttestamentlicher Weisheitsliteratur und zeigt die formalen und inhaltlichen Transformationen auf, welche die Spruchweisheit in der mesopotamischen Schule erfährt. Mit Blick auf Zugehörigkeiten, Bindungen bzw. Identifikationen rekonstruiert S. sodann Aspekte der Inter- und Multikulturalität im Horizont der vergleichenden Religionsgeschichte. Anhand von traditionalen Gesellschaften, der Römischen Antike, der Konstantinischen Wende sowie vom Islam bestimmten Gesellschaften macht S. unterschiedliche Ordnungsmuster von Identifikationen aus; er skizziert die Einwirkungen der Moderne auf traditionelle Identifikationen und stellt zum einen die problematischen Fluktuationen, zum anderen die gefährlichen Bündelungen von Identifikationen heraus.

Den Abschluß des zweiten Teils bildet der Beitrag „Wesen und Funktion von Monotheismus", der letzte, wenige Monate vor seinem Tod erschienene Aufsatz des Vf. Darin tritt an die Stelle der Wer- oder der Wie-Frage die distanzierende Wozu-Frage. D. h. „nicht die Identität Gottes, auch nicht die Qualität eines Gotteskonzepts soll im Vordergrund der Betrachtung stehen, sondern die Beziehungen, die ein monotheistisches Gotteskonzept [...] konstituieren" (251). S. behandelt den Monotheismus als ein Symbolsystem, welches mit dem polytheistischen Symbolsystem, das mit elementaren lebenspraktischen Klassifikationen operiert und vielfältige orientierungsfähige Strukturen schafft, bricht und eine exklusive, verbindliche Neuorientierung verlangt und vollzieht. Dies geschieht, nachdem es in den antiken Hochkulturen bereits Tendenzen zu einem inkludierenden Monotheismus als elitäres Einheitsdenken gegeben habe, laut S. im nachexilischen Israel. Dort kommt es nach dem Verlust der geographischen und der ikonographischen Dimension sowie der sozialen Analogie bei Deuterojesaja zur Neukonstituierung des religiösen Symbolsystems im Sinne eines die Unsichtbarkeit und Allmacht Gottes betonenden „exklusiven Monotheismus" (256). Dieser ebenso exklusive wie exkludierende Monotheismus werde indes im hellenistischen Raum „ergänzt und z. T. sogar überlagert durch das inkludierende Modell" (262), das vom liberalen Judentum aufgenommen und bis heute weitergetragen werde. Mit dem Monotheismus löst sich S. zufolge ein neuer Typ von Kommunikation aus dem Gemenge politischer, ökonomischer und familiärer kommunikativer Beziehungen. Jetzt etabliere sich etwas, was man in der Tat „Religion" nennen könne: „von nun an erhält der Verkehr mit der Transzendenz zunehmend einen eigenständigen kulturellen Raum" (264).

Der zwei Texte umfassende Teil III bringt das spannungsreiche Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie zur Sprache. Ein Beitrag thematisiert die Beziehung unter dem Gesichtspunkt des Eigenen und des Fremden. Beim diffizilen, von Entfremdung gekennzeichneten Verhältnis beider Disziplinen lassen sich laut S. vier Typen der Zuordnung unterscheiden: einerseits Perfektionierungs- und Depravationsmodelle, andererseits Harmonie- und Konfliktmodelle. In Barths dialektischer Theologie, dem „traditionellen Lieblingsfeind der Religionswissenschaft" (280), erkennt S. ein fruchtbares Potenzial, weil hier sowohl die Inkommensurabilität des Eigenen und des Fremden als auch

die Ambivalenz des Eigenen in eindrücklicher Weise artikuliert worden seien. Die weit weniger als die Theologie auf die Darstellungsform der Sprache fixierte Religionswissenschaft arbeitet ihm zufolge „vollständiger" als erstere. Religionswissenschaftliche Fragestellungen hält S. sowohl im Hinblick auf den Umgang mit dem Fremden als auch mit dem Eigenen für theologisch relevant, so daß für ihn gilt: „Die Theologie hat religionswissenschaftliche Analysen kritisch zu rezipieren und zu interpretieren; genau wie umgekehrt der Religionswissenschaftler auf eine Auseinandersetzung mit der Theologie nicht verzichten kann" (286).

Der letzte Beitrag ist überschrieben: „Der Gott der Theologie und die Götter der Religionswissenschaft". Darin legt S. einen erhellenden Abriß der Entwicklung des Fachs Religionsgeschichte an der Theol. Fak. der Universität Zürich vor und erörtert diesen Prozeß im Kontext der Ausdifferenzierung der Religionswissenschaft aus der Theologie. Den Bd beschließt eine Aufstellung der Schriften von Stolz.

Den Hg.innen ist mit ihrer Aufsatzsammlung eine höchst anregende Präsentation der diversen Facetten des verzweigten Werks von S. gelungen. Sie zeigen ihn als einen produktiven Grenzgänger zwischen theoretischer Religionswissenschaft, vorderorientalischer Religionsgeschichte und alttestamentlicher Theologie. Prägnant kommen S.' methodische Distanzierung von der Theologie sowie die durch eine Verschränkung von funktionalistischer Theoriebildung und religionsgeschichtlicher Detailarbeit erzielten Erkenntnisgewinne und Lerneffekte zum Ausdruck. S. tritt von seinem differenztheoretischen Zugang aus für eine klare Differenzierung zwischen Religionswissenschaft und Theologie ein, die er zwar durchaus einander zuordnet, aber zugleich als asymmetrisch begreift. Er weiß dabei um die Beschränkungen beider Disziplinen und lehnt ein Harmoniemodell ebenso ab, wie er krypto-theologische Ansprüche der Religionswissenschaft zurückweist.

Das hohe Abstraktionsniveau diverser Aufsätze wird durch den illustrativen Einbezug reichhaltigen religionsgeschichtlichen Materials angenehm konterkariert. In den Arbeiten von S. treten die Probleme und Erfordernisse religiöser Kommunikation immer mehr in den Vordergrund. Zu Recht insistiert er darauf, daß Sprache nicht die einzige Kodierungsform von Religion darstellt und daß es Bild und Handlung gleichfalls angemessen einzubeziehen gilt. Freilich entgeht ihm, da er sprachphilosophische und handlungstheoretische Ansätze nicht rezipiert und z.B. die Sprechakttheorie, von der her sich eine elementare Verbindung des Rituellen und des Sprachlichen ergibt, nicht berücksichtigt, der intrinsische Bezug beider. Zudem wird bei ihm religiöses Handeln einseitig auf die rituelle Dimension reduziert, während dessen ethische Dimension ausgeblendet bleibt bzw. distanziert wird.

Beiläufig sei auf zwei Fehler hingewiesen: Das auf S. 49 erwähnte Buch von G. Lohfink heißt nicht: „Jetzt verstehe ich die Bibel richtig". Das „richtig" ist zu streichen. Und K. Rahner, auf den auf S. 60 Bezug genommen wird, hat keineswegs das „Stichwort des ‚anonymen Christentums'" aufgebracht, sondern nachdrücklich betont, daß es ein solches nicht geben könne, wohl aber „anonyme Christen".

Der vorliegende Bd bietet eine hervorragende Ergänzung zu den Monographien von S., insbesondere zu dessen „Grundzüge der Religionswissenschaft" (1988, ^{3}2001) und seiner „Einführung in den biblischen Monotheismus" (1996). Mit diesem Werk wird dem souveränen, ebenso umsichtigen wie weitblickenden Grenzgänger Fritz Stolz von den Hg.innen ein in der wissenschaftlich dominanten Darstellungsform Sprache kodiertes, indessen nicht einfach papierenes Denkmal gesetzt.

Luzern Edmund Arens

Paul Tillich: Berliner Vorlesungen II (1920–1924), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm. Berlin: W. de Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 2003. LII, 861 S. (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände, 13), geb. € 198,00 ISBN: 3–11–017663–7

Nur zwei Jahre nach der Veröffentlichung von Tillichs „Berliner Vorlesungen I (1919–1920)" legt Erdmann Sturm mit diesem voluminösen Bd drei weitere Vorlesungen T.s vor, die dieser als Privatdozent der Theologie an der Theol. Fak. der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin in der Zeit vom Wintersemester 1920/21 bis zum Wintersemester 1923/24 gehalten hat. Handelt es sich bei den „Berliner Vorlesungen I" vornehmlich um (kultur-)theologische Themen, so sind diese Vorlesungen der Philosophiegeschichte gewidmet, aber ebenso unter einem kulturtheologischen Aspekt. Es hat den Anschein, als ob sich hier der Theologe Tillich für sich selbst die Geschichte des philosophischen Denkens von den Vorsokratikern bis zur Aufklärung erarbeitet.

Die erste Vorlesung vom WS 1920/21 trägt den Titel „Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der griechischen Philosophie" (1–198); die zweite vom Sommersemester 1921 ist betitelt mit „Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der abendländischen Philosophie seit der Renaissance" (199–406); die dritte vom Wintersemester 1923/24 trägt den Titel „Geistesgeschichte der altchristlichen und mittelalterlichen Philosophie" (407–638). Es handelt sich jeweils um vierstündige Vorlesungen; die zuletzt genannte Vorlesung hat Tillich im Wintersemester 1930/31 unter dem Titel „Die Entwicklung der Philosophie von der Spätantike zur Renaissance" umgearbeitet (vgl. XXVI). Diesen drei Vorlesungen sind vier „Beilagen" hinzugefügt: eine zweite Version der Einleitung in die Vorlesung „Geistesgeschichte der altchristlichen und mittelalterlichen Philosophie" vom Wintersemester 1923/24 (639–643), ein Vortrag über „Die Formkräfte der abendländischen Geistesgeschichte" (644–657), den Tillich an der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin am 14. November 1922 gehalten hat und der als eine Kurzfassung der drei Vorlesungen gelten darf (vgl. XXVIIf), sowie zwei Vorlesungsnachschriften von dem Theologiestudenten und späteren Tillich-Freund Adolf Müller, eine zur Vorlesung „Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der griechischen Philosophie" vom Wintersemester 1920/21 (658–745), eine andere zur Vorlesung „Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der abendländischen Philosophie seit der Renaissance" vom Sommersemester 1921 (746–838). Ein Personenregister, ein Register griechischer Begriffe und ein ausführliches Sachregister (841–861) beschließen den Bd. Vorangestellt ist dem Ganzen neben einem „Editorischen Bericht" (XXV–XXX) eine „Historische Einleitung" (XXXI–LII). Auch diese Edition von Erdmann Sturm ist – wie gewohnt – äußerst solide gearbeitet und erfüllt in jedem Falle die an eine „kritische Edition" gestellten Anforderungen.

Den Hintergrund für Tillichs Darbietung der Philosophiegeschichte bildet seine Idee einer Theologie der Kultur, die er in seinem bekannten Aufsatz gleichen Titels von 1919 entwickelt hat (vgl. Ges. Werke, Bd. IX, 13–31). Was hier programmatisch ausgeführt wird, wird jetzt in Einzelanalysen weitergeführt. Es ist sehr schwierig, diese Vorlesungen wissenschaftssystematisch einzuordnen, denn es handelt sich hierbei weder um theologische noch um philosophische Vorlesungen im strikten Sinne des Wortes. Vielleicht trifft die Bezeichnung „religiöse Kulturphilosophie" die Sache noch am besten, ein Begriff, den Tillich selbst in einem Schreiben um Erteilung eines Lehrauftrages an der Berliner Theol. Fak. geprägt hat (vgl. XXXVII).

Es ist dem Urteil des Hg. voll zuzustimmen, wenn dieser in seiner „Historischen Einleitung" schreibt: „In keiner der drei hier veröffentlichten Vorlesungen kann sich Tillich durch eigene originale philosophiegeschichtliche Forschungen profilieren. Im Gegenteil, er greift v.a. auf die von Karl Praechter, Matthias Baumgartner und Max Frischeisen-Köhler neu bearbeiteten Bände von Friedrich Ueberwegs ‚Grundriss der Geschichte der Philosophie' zurück. Ihnen entnimmt er den philosophiegeschichtlichen Stoff, oft auch wichtige Zitate, ohne dies im Manuskript zu belegen [...]. Eine an den Originaltexten orientierte eigenständige Lektüre z.B. Platos, Augustins oder Spinozas ist nicht erkennbar." (XL)

Worin liegt dann aber die Originalität dieser Vorlesungen? Sie liegt sicherlich ohne Zweifel in der Art und Weise, wie Tillich mit dem Material umgeht. Hintergrund seiner Analysen sind sein eigener Religionsbegriff und die Unterscheidung von Stoff, Form und Gehalt, die er anhand der Malerei zu verdeutlichen sucht (8ff). In dem Vortrag von 1922 erklärt Tillich das Verhältnis von Form und Gehalt so: „Alles Geistige ist Formung eines in sich unbedingt Wirklichen, das weder Ding noch Idee ist, sondern die in allem Meinen mitgemeinte Realitätswurzel, der absolute Gehalt. Der Geist ist die Formung, Realisierung dieses Gehaltes in der Unendlichkeit des schöpferischen Processes. Die Form aber ist nichts als Ausdruck, Offenbarung des Gehaltes selbst, sie hat darum Teil an seiner Unbedingtheit. Sie trägt in sich die Unbedingtheit des Geltens. Es besteht nun die Möglichkeit, daß der Geist sich auf den Gehalt richtet und alle Formen ihm nichts sind als Ausdrucks-Gefäße des Gehalts. Dann haben wir eine Gehalt-erfüllte oder, religiös formuliert, theonome Geisteslage. Oder der Geist richtet sich auf die Geltungen seiner Formen, ohne die Beziehung auf den Gehalt zu wollen, dann haben wir eine Form-beherrschte oder autonome Geisteslage." (645) In diesem Sinne ordnet Tillich die Philosophiegeschichte nach Form- und Gehaltstypus. Ist die griechische Philosophie eher Form-bestimmt, so die mittelalterliche eher Gehalts-bestimmt, wobei es natürlich hier immer auch Ausnahmen gibt.

Es ist bemerkenswert, daß eine dieser vierstündigen Vorlesungen sich alleine mit der griechischen Philosophie beschäftigt, gehört diese doch nicht gerade zum Themenkanon der Vorlesungen an einer Evang.-Theol. Fak. Interessant ist auch, daß Tillich Plotin sehr

gewichtet, ebenso Augustinus, den er sogar als eine Persönlichkeit wertet, die Platon gleichwertig sei (vgl. 475). Für das Verständnis von Tillich selbst ist es beispielsweise sehr erhellend, was er in bezug auf die sog. „Gottesbeweise" sagt (vgl. 526ff: zu Anselm; 599f: zu Thomas). Aber insgesamt sind diese Vorlesungen in ihrer Art der Darbietung doch recht ermüdend, und sie wirken nicht selten etwas plakativ; mit verschiedenen Äußerungen weiß der Philosophiehistoriker kaum etwas anzufangen, und manches Urteil wirkt doch sehr befremdlich, so, wenn Tillich beispielsweise Thomas von Aquin eine „deistische Fassung des Gottesbegriffs" unterstellt (601). Nicht jede Assoziation ist dem Leser verständlich, nicht jeder Hinweis nachvollziehbar. Man erahnt mehr, als man versteht. Es geht um den großen Wurf, das Detail bleibt nicht selten im dunkeln.

Nach Lektüre dieser Texte fragt man sich unwillkürlich: Wie mag es wohl den Studierenden seinerzeit in dieser Hinsicht ergangen sein, die nur wenige Jahre zuvor noch in den Schützengräben lagen? Vielleicht nicht viel anders als jener Studentin, die Tillich in seiner Dresdener Zeit gehört hat. „Wir haben nicht viel verstanden", sagte Renate Albrecht, die Hg.in der „Gesammelten Werke" Paul Tillichs, Jahrzehnte später, „aber wir wussten, dass, wenn wir dies einmal verstehen würden, es etwas Großartiges sein würde." Um so erstaunlicher ist es, daß die beiden Vorlesungsnachschriften von Adolf Müller zeigen, daß das Wesentliche erfaßt wurde. Das mag nicht zuletzt auch daran liegen, daß Tillich das Manuskript der Vorlesungen im Kolleg nicht vorgelesen hat, „sondern als Grundlage für einen lebendigen, freien Vortrag benutzt" hat (XXVII). Im Vergleich zu seinen späteren „Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens" (vgl. Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Ges. Werken, Bde. I und II) aus der amerikanischen Zeit sind diese frühen Vorlesungen in einem recht unverständlichen „Philosophen-Deutsch" geschrieben, wie der späte Tillich seine eigene Diktion der frühen Jahre einmal charakterisiert hat.

Dieser Bd ist darum auch insgesamt weniger geeignet für Philosophie- und Theologiestudierende, die sich einen Überblick über die Geschichte des Denkens verschaffen möchten. Er ist aber ohne Zweifel bedeutsam für die Tillich-Forschung, macht er doch deutlich, wie intensiv sich Tillich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt und diese in seinem Sinne durchdrungen und umgedeutet hat. Letztlich wird die Philosophie für Tillich in diesen Vorlesungen zu einem Stück Religionsgeschichte „im Sinne des religiösen Fundamentalerlebnisses": „Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der reinen Form, die sich immer löst von der Bedeutungsform, immer sachlicher wird und schließlich wieder sich mit Gehalt erfüllt und eine neue Synthese mit dem Gehalt, ihrer Heimat, eingeht." (663) Damit deutet Tillich die Geschichte der Philosophie in einer Weise, die dem Selbstverständnis der Philosophie recht fremd erscheinen muß; er deutet sie nämlich „theo-logisch". In diesem Sinne bestätigen diese Vorlesungen, daß Tillich, bei aller Beschäftigung mit der Philosophie, doch letztlich mehr Theologe als Philosoph ist, ein „Theologe in philosophischem Material", wie er sich selbst einmal charakterisiert hat. Aber eines wird hier auch deutlich, daß es wohl keinen zweiten protestantischen Theologen im 20. Jh. gibt, der sich so intensiv mit der Philosophie auseinandergesetzt hat wie Tillich. Das macht u. a. auch seine eigentliche Bedeutung – nicht nur für den Protestantismus – aus, eine Bedeutung, die in Deutschland immer noch etwas verkannt bzw. zu wenig bekannt ist.

Trier Werner Schüßler

Sozialethik

Heimbach-Steins, Marianne: **Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche.** Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen. – Mainz: Grünwald 2001. 225 S., kt € 22,30 ISBN: 3–7867–2341–9

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die überfällige Anerkennung der Internationalen Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte von seiten der katholischen Kirche herbeigeführt. Die vorliegende Publikation unternimmt – aus der Perspektive der Christlichen Sozialethik – den Versuch, zu verdeutlichen, inwieweit der Menschenrechtsgedanke in politisch und gesellschaftlich relevanten Themenfeldern verwirklicht werden konnte. Die übersichtliche Gliederung (1. Menschenrechte – Grundlage für Gerechtigkeit und Frieden: Orientierungen in der kirchlichen Sozialverkündigung; 2. Menschenrechte im gesellschaftlichen Widerstreit; 3. Das Menschenrechtsethos vor der Realität des Leidens; 4. Menschenrechte und ethische Orientierung in pluraler Gesellschaft) dokumentiert das weite Spektrum der Handlungsfelder, in denen menschenrechtsrelevante Fragen thematisiert werden. Mit dieser Einteilung wird sowohl eine innerkirchliche als auch eine gesamtgesellschaftliche Gewissenserforschung vorgenommen, die zahlreiche konkrete Felder umfaßt: Kirchenasyl, Todesstrafe, Schulkreuz, Gleichberechtigung der Geschlechter etc. Der Bd dokumentiert auf nachhaltige Weise die fundamentale ethische Relevanz menschenrechtlicher Argumentation in unterschiedlichen Handlungsfeldern. Aus der Perspektive der normativen Ethik wird auf diese Weise der Verdacht unterlaufen, es handele sich beim Rekurs auf die Menschenwürde und das damit verbundene christliche Personkonzept nur um eine ethische Leerformel, die in konkreten politischen und kirchlichen Herausforderungen jedoch wirkungslos bleiben müsse. Damit bietet die Schrift nicht nur dem wissenschaftlich Arbeitenden interessante Einblicke in die Menschenrechtsthematik, sondern auch allen, die in der beruflichen Praxis mit den genannten Fragestellungen konfrontiert sind.

Augsburg Klaus Arntz

Spiritualität

Bühler, Pia Theresia: **Die Tugenden.** Werte zum Leben. – Augsburg: Sankt Ulrich 2004. 128 S. (Fundamente), kt € 9,90 ISBN: 3–936484–25–2

Die Journalistin und Pädagogin hat ein sympathisches, in schmuckloser und klarer Diktion gehaltenes Büchlein über ein Thema geschrieben, das gleichermaßen wichtig wie leider im katechetischen und theologischen Schatten angesiedelt ist. Aber, so merkt sie gleich zu Anfang an, „der Christ zeichnet sich nicht durch Perfektion aus, sondern durch die Liebe" (8). So sehr der Grundduktus der Ausführungen ethisch gehalten ist, so sehr merkt man immer wieder die erzieherische Ader Pia Bühlers. Besonders Eltern werden Ratschläge für die Kindererziehung angeboten.

In drei Schritten leitet die Vf.in zur Sache. Zunächst bietet sie eine recht aufschlußreiche „Geistesgeschichte der Tugenden". Als Mittelteil versucht das Kap. „Systematik" die Tugenden im Christenleben zu verorten. Entscheidend wird der Gottesbezug, weshalb bei der Erstellung der Tugendtafel die so genannten göttlichen Tugenden an der Spitze stehen. Sehr wichtig ist die Feststellung, daß mit ihnen unlösbar das Moment der Freiheit verbunden ist. „Nur dort, wo die frische Luft der Freiheit geatmet wird, finden die christlichen Tugenden das Erdreich, um Wurzeln zu schlagen. Autoritäres Gehabe hingegen wird als logische Reaktion die Ablehnung der verkündeten Prinzipien zur Folge haben" (71). Leider vermißt man Erörterungen über die Tugend des Gehorsams, die an diesem Punkt einwurzeln sollten. Im abrundenden dritten Kap. konzentriert sich die Darstellung vornehmlich auf die vier „Kardinaltugenden", nicht ohne stets die Bezugsetzung aller anderen einzelnen Tugenden auf diese hin ins Licht zu heben. Über 30 Seiten befaßt sich B. mit der Primartugend der Gerechtigkeit. Obschon die Erörterungen ziemlich abstrakt gehalten sind: Hier werden sie plötzlich auch politisch konkret, wenn Wiedergutmachung auch nach dem Tod als Wiederherstellung der zerbrochenen Ordnung gefordert wird. Der deutsch-deutsche Grundlagenvertrag fällt einem ein, aber auch die Debatte um die Forderungen nach Restitution der deutschen Eigentums- und Vermögensverluste durch die Polen und Tschechen. Der Teufel steckt bei einem ebenso erhabenen wie lebenspraktischen Thema mehr als sonst in den Winkeln und Ecken der Detailfragen.

Die Autorin beruft sich für ihre Ansichten vor allem auf lehramtliche Eideshelfer, an erster Stelle auf die Verlautbarungen Johannes Pauls II. und den „Katechismus der Katholischen Kirche", welchen sie als „gesunde Lehre für unsere Zeit" lobt. Es sticht ins Auge, daß von den im Literaturverzeichnis (128) genannten nicht lehramtlichen elf Titeln etwa die Hälfte, genau fünf, solche aus der Feder von Josemaría Escrivá de Balaguer stammen. Er wird mindestens neunmal zitiert.

Die Schrift hat ihre Bedeutung nicht an letzter Stelle darin, daß neuere Monographien zur Sache kaum zu registrieren sind.

Pentling Wolfgang Beinert

Religionspädagogik

Bucher, Anton: **Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe.** Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland. Mit einem Geleitwort von Bischof Karl Lehmann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 160 S., kt € 16,80 ISBN: 3–17–016691–3

„Religionsunterricht ist keine vergebliche Liebesmühe, trotz der vielen Schwierigkeiten, die ihn behindern, sei es schulintern (orga-

nisatorische Schwierigkeiten mit Kleingruppen), sei es schulextern (säkulares Umfeld, lädiertes Kirchenimage)." (150) Mit dieser Aussage resümiert der Vf. das Ergebnis seiner empirischen Untersuchung und macht gleichermaßen allen, die sich religionspädagogisch engagieren, Mut, daß ihre Arbeit nicht vergebens sei. Trotz diverser Hindernisse, die es zu überwinden gilt, lohne sich ihr Einsatz, was die vorgestellte Studie mit Zahlen belegen will. Die Ergebnisse berufen sich auf eine Umfrage zum Religionsunterricht, an der im Schuljahr 1998/99 mehr als 7000 Schülerinnen und Schüler – von der Grundschule bis zum Abitur waren alle Jahrgänge beteiligt – in vier Regionen Deutschlands teilnahmen. Die Studie, die sich auf den regulären katholischen Religionsunterricht beschränkt, erfaßte dennoch auch einige evangelische Schülerinnen und Schüler sowie solche ohne religiöses Bekenntnis.

Nach der Präsentation früherer Studien zum Religionsunterricht und eines theoretischen Hintergrunds der Untersuchungen (*Kap. 1*) widmet sich der Vf. im *Kap. 2* den Ergebnissen aus der Grundschule. *Kap. 3* setzt sich mit der Akzeptanz des Religionsunterrichts in der Sekundarstufe I auseinander, während *Kap. 4* die Resultate für den Religionsunterricht in der gymnasialen Oberstufe skizziert. Dem Religionsunterricht an Berufsschulen ist *Kap. 5* gewidmet und *Kap. 6* dokumentiert die Umfrageergebnisse bezüglich der generellen Einstellung der Schülerinnen und Schüler gegenüber Glaube, Religion und Kirche, bevor sich *Kap. 7* mit zusammenfassenden Thesen und Konsequenzen bei der Ergebnisauswertung auseinandersetzt. Dabei treten deutlich die Unterschiede der Einstellung gegenüber dem Religionsunterricht zwischen Primar- und Sekundarstufe I sowie zwischen Sekundarstufe II und Berufsschule hervor. Die daraus folgenden Konsequenzen münden in dem eingangs zitierten Gesamtfazit und machen trotz allem Mut für das Fortbestehen des schulischen Religionsunterrichtes in allen Altersklassen.

Tecklenburg-Leeden Björn Igelbrink

Theologie / Naturwissenschaft

Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion, hg. v. Ulrich Lüke / Jürgen Schnakenberg / Georg Souvignier. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. VII, 183 S., geb. € 39,90 ISBN: 3–534–17535–2

Ist das Verhältnis zwischen Religion und (biotischer) Evolution ko-, kontra- oder unproduktiv? Sieben Wissenschaftler haben sich aus je anderer Perspektive dieser Frage gestellt. Was sie im Rahmen eines Symposiums der Stiftung Theologie und Natur Anfang 2002 in der Bischöflichen Akademie Aachen vorgetragen haben, ist nun in diesem Bd zusammengestellt.

Allen gemeinsam ist der Ausschluß der Alternativen kontra- und unproduktiv; zur Antwort koproduktiv finden die Autoren manchmal geradlinig, manchmal behutsam und mit einigen Vorbedingungen.

Daß Natur- und Geisteswissenschaftler (Wissenschaftlerinnen kommen hier tatsächlich nicht zu Wort) sich gemeinsam dem Thema Religion und Evolution widmen, ist relativ neu und verheißt spannungsreiche Auseinandersetzungen; reicht doch die Begriffsfüllung dessen, was denn Religion sei, von karikaturhaften Formulierungen (V. Sommer: „Religion [hat] etwas mit dem Glauben an Übernatürliches zu tun [...], an eine ‚Anderswelt', die vom Hier und Jetzt verschieden ist und gern als Heimstatt göttlicher Wesen gegriffen wird", zitiert 24) bis hin zu anspruchsvollen und dem Phänomen angemessenen Definitionsversuchen.

Es mag den Leser und die Leserin freuen oder verwirren, daß die Autoren entweder von der einen oder der anderen Begrifflichkeit ausgehen und alle Beiträge nebeneinanderstehen.

Freuen, weil die Anstöße dieses interdisziplinären Diskurses die eigene Sicht schärfen und erweitern können (so der in der Einführung formulierte Ausblick).

Verwirren, weil sich der Eindruck festigt, die Autoren reden nicht über dasselbe, d. h. es gibt keinen wirklichen Dialog.

Der Philosoph Günther Pöltner („Voraussetzungen eines gelingenden interdisziplinären Gesprächs zum Verhältnis von Religion und Evolution") fragt gleich zu Anfang, ob nicht schon die notwendige methodische Einengung, die die Naturwissenschaften bei ihren Gegenständen betreiben müssen – um der Reproduzierbarkeit eines Experimentes willen – dazu führt, daß ihre Aussagen über Religion und religiöses Verhalten deren wesentlichen Kern überhaupt nicht treffen können. Auf der anderen Seite kann auch religiöses Verhalten für das Betreiben von Naturwissenschaft relevant sein. Grenzüberschreitungen sind also von beiden Seiten her möglich.

Der Vf. mahnt folglich, daß es in einem interdisziplinären Gespräch nicht genügt, mit irgendeiner Vorstellung von Religion zu operieren und sich bei dem Gedanken zu beruhigen, diese Vorstellung genüge für alles Weitere. Religion verstehe sich von ihrem Wesen her nicht funktionalistisch, und es ergebe sich auf dem Weg ihrer so gearteten „Umdeutung" das Problem ihrer Verabschiedung.

„Die besondere Schwierigkeit einer auch interdisziplinären Auseinandersetzung mit Religion, die einzugestehen wäre, liegt in der Tatsache, daß jedes Vorverständnis von Religion *geschichtlich* situiert und *existentiell* bedeutsam ist, und jede Auseinandersetzung mit religiösen Phänomenen immer eine mit den eigenen Lebensproblemen ist. Hier heißt es im Grunde: tua res agitur. Freilich: Wer so etwas wie Ehrfurcht überhaupt nicht kennt, dem wird vermutlich Religion unzugänglich bleiben." (27)

Die drei folgenden Aufsätze stammen aus der Hand ausgewiesener Naturwissenschaftler; dabei stellt Caspar Söling als Mitautor des Soziobiologen Ekkart Voland durch seine Doppelqualifikation als Biologe und Theologe eine Ausnahme dar.

Der Neurobiologe Wolfgang Walkowiak markiert schon im Titel, was er unter Religion versteht: „Die Entstehung der Religion in unserem Gehirn".

Daß neurobiologische und geistige (psychische) Vorgänge einheitlich erklärbar sind, postuliert die aktuelle Hirnforschung. Dementsprechend können Aussagen über den Zusammenhang zwischen Gehirn und religiösem Erleben getroffen werden.

Für den Vf. zählen dazu „die Religionen übergreifenden Handlungen wie Beten, Meditation etc., und insbesondere die Erfahrung einer übergeordneten Instanz (Geister, Engel, Götter, Gott). In der jüngsten Zeit spielt zudem die Nah-Todeserfahrung (Near Death Experience) eine große Rolle." (29) Am Ende seines Aufsatzes rundet er seine Phänomenologie durch den Kommentar ab: „In neuer Zeit nimmt die Wahrnehmung von Aliens zu." (44)

Verständlich und klar bringt der Vf. die Leserschaft auf den aktuellen Stand der Hirnphysiologie und vermittelt zudem Grundsätzliches zu den Themen: Aufbau des Gehirns, Sensorische Systeme, Handlungssteuerung, Erkennen und Gedächtnis, Lernen und Bewußtsein. Dabei erwähnt er u. a. Antonio Damsio, kommt aber auf dessen aktuellstes Werk „Ich fühle, also bin ich" (München 2000) nicht zu sprechen. Dies hätte dem Artikel gut getan, führt Damasio dort in eine ehrfürchtige (vgl. oben) Haltung gegenüber dem Phänomen Religion.

Das Resümee dieses Aufsatzes lautet: „Psychologische oder neurobiologische Erklärungsmodelle sind geeignet, neuronale Korrelate mystischen oder religiösen Empfindens zu erklären. Religion als kulturelles Phänomen baut auf diesen biologischen Rand- bzw. Vorbedingungen auf."

Aus der Sicht der Evolutionsbiologie beleuchtet Harald A. Euler das Thema („Sexuelle Selektion und Religion") und macht gleich zu Anfang – in Anlehnung an V. Sommer – als Prototyp von Religion oder religiösem Erleben den „Glaube[n] an eine übernatürliche, übermenschliche Anderswelt, die gerne begriffen wird als Heimstatt übernatürlicher Wesen" aus (66).

Nachdem seine Suche nach dem *natürlichen* Selektionsvorteil der Religion scheitert, wendet der Vf. sich der *sexuellen* Selektion zu; denn diese ist „intelligenter als die natürliche, sie ist psychologischer, effizienter und schöpferischer". (71) Wählen bei der natürlichen Selektion Faktoren wie Klima und Boden aus, treffen bei der sexuellen Selektion suchende Weibchen ihre Auswahl in bezug auf mögliche Partner.

Somit ist Religiosität eher aufgrund von Partnerwahl als aufgrund eines Überlebensvorteils entstanden – so die These Eulers. „Ein religiöser Reproduktionspartner, alle anderen Eigenschaften gleich, ist besser als ein nicht-religiöser Partner. Vielleicht auch deswegen stellt Gretchen die Religionsfrage an Faust, bevor sie bereit ist, sich weiter auf ihn einzulassen." (82f)

Die Erkenntnis aus der Soziobiologie lautet: „Damit stellt sich Religiosität als eine evolutionäre Angepaßtheit dar mit selektiven Vorteilen bei der Selbsterhaltung durch Kontingenzbewältigung, bei der Lösung des sogenannten ‚Schwarzfahrerproblems' moralischer Gemeinschaften und in den die Menschheitsgeschichte so stark prägenden Szenarien der Zwischengruppenkonkurrenz." (46)

Die Frage, ob der methodisch unumgängliche Reduktionismus der Soziobiologie unstatthaft oder doch ein hilfreicher neuer Zugang sei, wird schon in der Einführung gestellt. (3)

Eckart Voland und Caspar Söling („Die biologische Basis der Religiosität in Instinkten – Beiträge zu einer evolutionären Religionstheorie") stellen sich diese methodologische Frage nicht. Sie machen deutlich, *daß* religiöses Verhalten als Verhalten im Sinne der (Verhaltens-) Biologie faßbar ist und verknüpfen die „transkulturellen Universalien" Mystik, Mythen, Ethik und Rituale mit Verhaltensweisen, die aus der Ethologie bekannt sind (48ff)

„Kurz: Religiosität ist eine biologische Angepasstheit" (62) heißt es am Ende.

Im Gegensatz zu den Beiträgen aus den Geisteswissenschaften, die sich sehr wohl mit denen der Naturwissenschaften auseinandersetzen, gehen alle drei soeben besprochenen Artikel nicht auf einen aus Theologie, Religionswissenschaften oder Philosophie stammenden Ansatz ein. Sie gehen von einem völlig unzureichenden Religionsbegriff aus, und es stellt sich die Frage, ob sie dem interdisziplinären Dialog damit einen Gefallen tun.

Daß der Theologe Caspar Söling den von ihm mitverantworteten soziobiologischen Ansatz nicht auf ein anderes Niveau bringt, ist nicht zu verstehen. Zwar nennt er im Aufsatz die Theologen Augustinus und Kierkegaard. Sie

aber lediglich als Kronzeugen dafür anzuführen, daß Religion „als Folge von Zeitvergegenwärtigung und Todeserkenntnis" zu erklären ist oder als Ausdruck von „Rastlosigkeit und Suche nach Glück" (56), ist m. E. eine unverantwortliche Verkürzung – und eine nicht genutzte Chance, einen fundierten theologischen mit einem biologischen Ansatz in einen vertieften Dialog zu bringen.

Der protestantische Theologe Matthias Kroeger („Evolutionstheorie und Theologie – gemeinsame Einsichten, gegenseitige Herausforderungen") setzt sich folglich kritisch sowohl mit Eulers als auch Volands / Sölings Ansatz auseinander.

Er spricht von einer langen Serie von Schwierigkeiten zwischen Evolutionstheorie und Theologie und macht ein naives theistisches Gottesbild, mit dem beide, Theologie und – auch die ablehnende – Naturwissenschaft, arbeiten und sich gegenseitig festlegen, als Ursache aus.

Seinen Ausführungen liegen Bonhoeffers Wort: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht!" (112) und Paul Tillichs Theologie zugrunde, wonach es gilt, „sich einzulassen auf die uns umgebende und in-Frage-stellende, bedrohende und richtende Wirklichkeit, eben jenes Geheimnis in allen Dingen." (113)

Der Vf. markiert mit Hilfe C. Fr. v. Weizsäckers eine tragfähige Brücke zwischen Natur- und Geisteswissenschaften:

„Die Wissenschaft führt an die Schwelle einer Erfahrung, die sich der Meditation, aber nicht der Reflexion erschließt. Dies ist vernünftig. Das begriffliche Denken kann einsehen, daß es den Grund seiner Möglichkeit nicht begrifflich bezeichnen kann." (138)

Der Vf. macht m. E. deutlich, daß im Dialog mit den Naturwissenschaften ein fundierter Religionsbegriff nicht nur brauchbar, sondern förderlich ist. Eine Religion, die sich eben nicht funktionalistisch versteht, führt in eine Lebenshaltung, in der das Miteinander von Mystik und Politik, Kontemplation und Aktion dem / der „Religiösen" Ausstrahlungskraft und eine (auch gesellschaftspolitische) Relevanz verleiht.

„Eine Wissenschaft, die die Natur zerstört, kann keine wahre Erkenntnis der Natur sein" (154). Dieses Zitat von Georg Picht wirft ein Licht auf den Aufsatz des Religionswissenschaftlers Wolfgang Gantke („Das Evolutionsparadigma und östliche Religionen").

Gegen alle „Nichts-anderes-als"-Reduktionismen bringt er als Religionsphänomenologe das „Prinzip des Etwas-anderes-als" ins Spiel. (149) Angesichts rein innerweltlich-naturalistischer Erklärungsversuche von Religion macht er deutlich, daß Religion mehr ist als nur eine evolutionär nützliche Überlebensstrategie und ein Selektionsvorteil.

Dabei beruft er sich einerseits auf Schleiermacher (Religion als „Sinn und Geschmack für das Unendliche", 148), Otto („fascinosum et tremendum", ebd.) und dessen Schüler Mensching („Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen." 149), andererseits sieht er Ansätze einer möglichen Versöhnung von Religion und Evolution im Buddhismus, Hinduismus und Taoismus, und schließlich beruft er sich auf Scheler und Whitehead und deren philosophische Versöhnungsversuche.

Der Vf. macht durch seinen „Streifzug" deutlich, daß es bei der Beschäftigung mit dem gestellten Thema nicht um akademische Spielereien gehen darf, sondern um Einweisungen in eine Lebenshaltung, deren Ausrichtung er mit Meyer-Abich so formuliert:

„Letztlich aber hängt das Verhalten des Menschen zur Mitwelt immer von einer im weitesten Sinn religiösen – oder existentiellen – Orientierung ab, die allen Argumenten vorausliegt." (166)

In ähnlicher Richtung argumentiert der katholische Theologe Ulrich Lüke („Religion durch Evolution und / oder Evolution durch Religion"). Religion ist nicht als „institutionelles oder intellektuelles System, sondern als anthropologische Konstante zu deuten, als menschlichen Selbstvollzug angesichts seiner je eigenen erfahrenen transzendentalen Verwiesenheit." (90)

Für ihn ist Religion „Motor der kulturellen Evolution", und er schlägt zur „phylogenetischen (nicht ontogenetischen!) Identifikation dessen, was ein Mensch ist" ein Doppelkriterium vor: „Das Ichbewusstsein ist als notwendige Bedingung und die Religiosität ergänzend dazu als hinreichende Bedingung anzusehen." (91)

So macht er am Beispiel biblischer Texte, die er als „Propädeutikum für den Evolutionsgedanken" (98f) ausmacht, klar, daß die jüdisch-christliche Religion für die Evolution selbst und die Durchsetzung des Evolutionsgedankens „eher als Promotor denn als Inhibitor zu werten" sei. (99)

Ulrich Lüke sagt zusammenfassend, daß das Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander von Religion und Evolution in der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte das Verhältnis beider als in hohem Maße koproduktiv erweise.

Diese Trias des „einander" kennzeichnet das Buch insgesamt und bringt starke Bewegung in den nötigen interdisziplinären Diskurs.

Eine Reaktion von seiten der Naturwissenschaften auf den von den Geisteswissenschaften vorgelegten Religions- und Evolutionsbegriff brächte den Dialog sicherlich weiter. Zudem wäre eine stärkere Präsenz der Verhaltensbiologie wünschenswert; denn sie hat durch ihre schon im Fach begründete Interdisziplinarität mit der Ökologie, Psychologie, Endokrinologie etc. wesentliche Gesprächsbeiträge parat.

Münster Rainer Hagencord

Theologie / Grenzfragen

Weinrich, Harald: **Knappe Zeit.** Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens. – München: C. H. Beck 2004. 272 S., geb. € 22,90 ISBN: 3–406–51660–2

Time is money – diese scheinbar höchst kapitalistische Erkenntnis verdanken wir dem dreiundzwanzigjährigen Benjamin Franklin. Eines stimmt an dieser Beschreibung auf jeden Fall: Wer gerade einen großen Gewinn eingestrichen hat, wähnt sich maßlos reich und denkt nicht daran, daß gilt: „Wie gewonnen, so zerronnen". Wer jung ist, vermeint ins Grenzenlose hinein leben zu können, bis er eines Tages, oft „in des Lebens Mitte" (Dante für das 35. Lebensjahr, weil nach dem Psalmisten des Menschen Leben 70 Jahre währet; heute *midlife crisis)* merkt, daß die Zeit befristet ist. Der Romanist Harald Weinrich (Jahrgang 1927) ist dem Knappsein der Zeit aus einer schier immensen Wissensfülle heraus nachgegangen. Sein Start ist der l. Aphorismus des Hippokrates, der in der landläufigen Form lautet: *Vita brevis, ars longa.* Damit ist nicht mehr die objektive, „aristotelische" Zeit angesprochen, die durch den Raum definiert wird, sondern die subjektive Erfahrung der Zeit, die diese erst werten und gewichten kann. Sie ist wesentlich von dem ziemlich früh gewonnenen Wissen vom eigenen Ende bestimmt, daß mithin sich die Lebensspanne andauernd verkürzt, daß also die Zeit vom Zeit-Ende des Todes her zu bestimmen ist. Dieser aber ragt auf vielfältige Weise in die Lebens-Zeit hinein, so daß diese per *definitionem* ökonomisch zu gestalten ist.

Unter vielen Aspekten wird an Gestalten aus Geschichte und Literatur, aus Religion und Naturwissenschaft höchst unterhaltsam und informativ ausgebreitet, was im Abendland von der Antike bis hin zu Ingeborg Bachmann oder Gabriel Garcia Marquez dazu gedacht worden ist. Goethe kommt zu Wort so gut wie Max Weber, Seneca nicht minder als Heidegger. Es geht um die medizinische Kunst der Lebensverlängerung und Fristenfron, um die Revolution, die die mechanischen Uhren eingeläutet haben, ebenso wie um den Witz, den die Zeitbeschleunigung verursacht. In meisterhaften Nacherzählungen und in souverän gestalteten Inhaltsangaben werden der Leser und die Leserin mit vielen bedeutenden literarischen Kunstwerken unter der Zeitperspektive vertraut gemacht. Natürlich ist *Zeit* auch ein großes Thema der Religion und der Theologie. W. macht darauf aufmerksam, wie knapp und „zeitsparend" die Predigt Jesu in der Form der Gleichnisse ist; wie er mahnt, unnütze Worte zu vermeiden. Denn er sieht das Reich Gottes nahe herangekommen, so daß nicht mehr viel Zeit bleibt. Im Glauben an die bevorstehende Parusie (nur ein *modicum tempus* gibt es noch nach Joh 7,33) war bekanntlich eines der schwierigsten Probleme für die junge Christenheit, daß mehr und mehr an Zeit verstrich, ohne daß ER kam. Von der Kostbarkeit der Zeit ist auch die Ausgestaltung der Purgatorium-Lehre gekennzeichnet: Für die nicht ganz Guten und nicht ganz Bösen bleibt barmherzig ein zeitliches Zwischenreich zwischen den Ewigkeiten von Himmel und Hölle. Es war gewiß eine Art befristeter Hölle, aber ihr vermochte der Glaubende durch Berechnung *(computus)* der fürs Seelenheil relevanten Bußzeit schon auf Erden wenn nicht ganz zu entkommen, so doch an ihrer Dauer zu sparen. Fristen kann man nutzen.

Auf den letzten Seiten spielt der Philologe W. mit der Etymologie von *tempus,* was sowohl *Zeit* als auch *Schläfe* bedeuten kann und sieht gegen die Zunft durchaus Verbindungen zwischen beidem, sofern im Krankheitsfall am Pulsieren der Schläfen die Krise der Lebenszeit sichtbar wird. Hier ließe sich noch manche Einsicht machen, wenn man die Ergebnisse der heutigen Chronobiologie einbeziehen würde, die weiß, daß in unserem Körper viele, teils zentral gesteuerte, teils dezentrale „Uhren" alle wichtigen Lebensrhythmen regulieren und daß es lebensgefährlich ist, wenn man sie mißachtet oder andauernd neu zu stellen unternimmt.

Man sollte also mit der Zeit sorgsam umgehen. Jeder Augenblick ist kostbar wie Geld. Das wußte vor Franklin schon Theophrastus, der erste Nachfolger des Aristoteles als Haupt der Peripatetiker: „Keine Ausgabe kommt teurer zu stehen als die an Zeit". Er ist schon mit 85 Jahren gestorben. Diogenes Laertius wußte, warum: Im hohen Alter hat Theophrastus nicht mehr so intensiv gedacht und sich mehr Ruhe beim Philosophieren gegönnt. Sonst hätte er 107 Jahre zählen können, wie Hieronymus gemeint hat. Das Werk W.s, in dem dieses und noch sehr viel mehr zu erfahren steht, sollte man gerade deswegen zur Hand nehmen: Es ist kurzweilig, also die Weile, die man dafür aufwendet, ist kurz, aber außerordentlich gewinnbringend. Man kann selten besser *time spending* machen als in diesem Fall.

Pentling Wolfgang Beinert

Theologie / Kunst

Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: **Monatsbilder.** Von der Antike bis zur Romantik. – Halle: Gursky 1999. 102 S., 25 Abb, pb € 11,00 ISBN: 3–929389–30–4

Die Studie untersucht exemplarisch den ikonographischen und den Funktionswandel von Monatsbildern, beginnend bei den älte-

sten bekannten Zyklen der Antike bis zum Ausklang dieser Bildtradition im 16./17. Jh. und zu einem „Nachtrag" aus dem 19. Jh. Wohl erst im ersten Jahrhundert vor Christus setzen Darstellungen der zwölf Monate ein, repräsentiert durch Szenen kultischer Feste und entsprechender Personifikationen. Die westliche Kirche hielt zunächst daran fest, während im Osten sich für die Monate bald signifikante profane Szenen in Anlehnung an römische Bauernkalender durchsetzten. So wurden sie dann auch für das frühe und hohe Mittelalter prägend. Die landwirtschaftliche Lebenswelt des Jahreskreislaufs hielt damit Einzug auch in liturgische Handschriften. Im Zusammenhang eschatologischer und kosmologischer Spekulationen gehören die Monatsbilder dann zum Bildprogramm französischer und italienischer Kathedralarchitektur. In Stundenbüchern, Kalendarien und Wanddekorationen aus Spätmittelalter und Renaissance dienen sie herrscherlicher Repräsentation und Unterhaltung, dokumentieren aber auch die neu entstehende Auffassung von der Natur. Die ikonographische Entwicklung endet mit Pieter Bruegel d. Ä.; das 19. Jh. greift ältere Traditionen zum Zweck genrehafter Darstellungen auf. Der instruktiven exemplarischen Studie ist ein recht reichhaltiges Literaturverzeichnis angefügt, das weitere Einblicke in den Typus der Monatsbilder ermöglicht.

Münster Reinhard Hoeps

Kurzrezensionen

Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, hg. v. Ulrike Bechmann / Monika Fander. – München: Don Bosco 2003. 260 S. (99 Wörter Theologie konkret), kt € 18,00 ISBN: 3–7698–1407–X

In Anlage und Thematik bietet dieses Nachschlagewerk einen kompakten und guten Überblick zu 99 Stichworten aus dem biblischen Kontext. Es richtet sich vornehmlich an interessierte Nichtfachleute, die sich schnell einige grundlegende Informationen zu einem biblischen Stichwort aneignen wollen. Der Bd leistet damit Vermittlungsarbeit zwischen exegetischer Wissenschaft und pastoraler Praxis (Haupt- und Ehrenamt). Lediglich zwei kleinere Kritikpunkte seien nicht verschwiegen: (1) Die Herausgeberinnen der Reihe sehen sowohl Frauen als auch Männer als Zielpublikum an. Diesem Anliegen hätte in soweit Rechnung getragen werden können, als daß z. B. neben den Lemmata „Eva" und „Frau" (zwei Einträge) auch „Adam" und „Mann" hätten aufgenommen werden sollen, bzw. einigen Beiträgen eine weniger frauenspezifische Ausrichtung gutgetan hätte. (2) In den gediegen ausgewählten Literaturverweisen am Ende des Bdes fehlt eine Rubrik Bibelübersetzungen – das entsprechende Lemma „Übersetzung" enthält diesbezüglich kaum weiterführende Hinweise –, die sich für den Adressatenkreis des Bdes sicher als hilfreich erwiesen hätte. M. La.

Lienemann-Perrin, Christine: **Mission und interreligiöser Dialog.** – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 190 S. (Bensheimer Hefte, 93 / Ökumenische Studienhefte, 11), kt € 14,90 ISBN: 3–525–87185–6

Christine Lienemann-Perrin legt mit ihrem Buch über die Verhältnisbestimmung von Mission und interreligiösem Dialog ein informatives Überblickswerk vor, das zugleich nie den Bezug zu bestimmten und damit die Thematik zugleich beschränkenden und präzisierenden Kontexten aufgibt. Das Buch beginnt mit einem biblischen Bereich, der interessante exegetische Untersuchungen zum Thema der Mission skizziert. Dieser Einführung folgt eine Darstellung orthodoxer, katholischer und ökumenischer (aus Sicht des ÖRK) Entwicklungen und Stellungnahmen zum Thema Mission und Dialog. Exemplarisch wird die Thematik dann anhand sehr unterschiedlicher kontextueller Grundzüge behandelt. Die Vf.in nimmt die in sozialen Konflikten geborene südkoreanische Minjungtheologie ebenso in den Blick wie den Streit um eine pluralistische Religionstheologie. Hier bezieht sie Positionen aus den USA und aus Indien vergleichend in die Untersuchung ein. Schließlich wird die Frage nach Mission und Dialog noch einmal als Thema des christlich-jüdischen Gesprächs bearbeitet, bevor Lienemann-Perrin einen Ausblick entwirft.

Das Studienheft bietet eine gute Einführung in die Frage nach dem Verhältnis von Mission und interreligiösem Dialog, wobei besonders die kontextuelle Verortung die Bandbreite der Sichtweisen und verschiedenen Aspekte der Problematik gut zu erschließen hilft. A. B.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. h.c. Arnold Angenendt, Salzstr. 41, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Edmund Arens, Bergstr. 13, CH-6004 Luzern;
Prof. Dr. Claus Arnold, Grünebergplatz 1, D-60323 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Klaus Arntz, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Prof. Dr. Dominik Burkhard, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Rainer Hagencort, Von-Stauffenberg-Str. 59, D-48451 Münster;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Ulrich T. G. Hoppe, St. Mauritz-Freiheit 44, D-48145 Münster;
Birgit Hosselmann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Prof. Dr. Dr. h.c. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Beate Kowalski, Mary Immaculate College, University of Limerick, South Circular Road, Limerick, Ireland;
Dr. Josef Lössl, 47 Kyle Crescent, GB-Cardiff, CF14 1ST;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
PD Dr. Wolfgang W. Müller, Pfistergasse 20, CH-6000 Luzern;
Prof. Dr. Tobias Nicklas, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Martin Petzolt, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
P Prof. Dr. Matthias Skeb, Piazza Calalieri di Malta 5, I-00153 Roma;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Dr. Thomas Witulski, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Burkard M. Zapf, Ostenstr. 26, D-85072 Eichstätt;
Dr. Peter Zimmerling, Stresemannstr. 17, D-68165 Mannheim;

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 2005
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

© 2005 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

Aktualisiert

Das einmalige Standardwerk

40. erweiterte Auflage!

Die 40. Auflage erweitert den Band um die amtlichen römischen Dokumente der letzten 10 Jahre und bringt ihn damit auf den aktuellsten Stand.

Nirgendwo sonst ist die Geschichte der Glaubensverkündigung und das Ringen um das genuine Glaubensverständnis bis in seine Nuancen hinein so getreu widergespiegelt wie in diesem Werk.
Hier sind die verbindlichen Texte gesammelt, die für die verantwortliche Auslegung der überlieferten Glaubensaussagen unabdingbar sind.

40. aktualisierte Auflage
1.864 Seiten, in Leinen gebunden mit Schutzumschlag
€ 98,– */SFr 162.–*
€[A] 100,80
ISBN 3-451-28520-7



Erhältlich in jeder Buchhandlung!

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

www.herder.de

HERDER

Neu bei Mohr Siebeck

Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie
Hrsg. v. Michael Becker u. Markus Öhler
2005. Ca. 400 S. (WUNT II).
ISBN 3-16-148592-0 fBr ca. € 70,– (Mai)

John G. Cook
The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism
2004. XV, 399 S. (STAC 23).
ISBN 3-16-148474-6 fBr € 64,–

Denkwürdiges Geheimnis
Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag
Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth, Johannes Fischer u. Hans-Peter Großhans
2004. XII, 653 S. ISBN 3-16-148522-x Ln € 139,–

Michael Dübbers
Christologie und Existenz im Kolosserbrief
Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes
2005. XII, 377 S. (WUNT II/191).
ISBN 3-16-148608-0 fBr € 64,–

Silke Floryszczak
Die *Regula Pastoralis* Gregors des Großen
Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit
2005. Ca. 460 S. (STAC 26).
ISBN 3-16-148590-4 fBr € 69,– (April)

The Formation of the Early Church
Ed. by Jostein Ådna
2005. Ca. 420 S. (WUNT).
ISBN 3-16-148561-0 Ln ca. € 95,– (Mai)

Katharina Greschat
Die *Moralia in Job* Gregors des Großen
Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar
2005. Ca. 360 S. (STAC).
ISBN 3-16-148618-8 fBr ca. € 60,– (Mai)

Robert H. Gundry,
The Old is Better
New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations
2005. Ca. 450 S. (WUNT 178).
ISBN 3-16-148551-3 Ln ca. € 100,– (Mai)

Heike Krauter-Dierolf
Die Eschatologie Philipp Jakob Speners
Der Streit mit der lutherischen Orthodoxie um die »Hoffnung besserer Zeiten«
2005. XIV, 376 S. (BHTh 131).
ISBN 3-16-148577-7 Ln € 89,–

Aquila H.I. Lee
From Messiah to Preexistent Son
Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms
2005. Ca. 400 S. (WUNT II/192).
ISBN 3-16-148616-1 fBr ca. € 65,– (April)

Volker Mantey
Zwei Schwerter – Zwei Reiche
Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund
2005. Ca. 350 S (SuRNR 26).
ISBN 3-16-148585-8 Ln ca. € 80,– (Mai)

Attilo Mastrocinque
From Jewish Magic to Gnosticism
2005. XV, 244 S. (STAC 24).
ISBN 3-16-148555-6 fBr € 59,–

Medien im antiken Palästina
Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie
Hrsg. v. Christian Frevel
2005. Ca. 300 S. (FAT II/10).
ISBN 3-16-148512-2 fBr ca. € 60,– (April)

Terence C. Mournet
Oral Tradition and Literary Dependency
Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q
2005. Ca. 370 S. (WUNT II).
ISBN 3-16-148454-1 fBr ca. € 70,– (März)

Picturing the New Testament
Studies in Ancient Visual Images.
Ed. by Annette Weissenrieder, Friederike Wendt and Petra von Gemünden
2005. Ca. 440 S. (WUNT II).
ISBN 3-16-148574-2 fBr ca. € 90,– (April)

Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung
Hrsg. v. Beate Ego u. Helmut Merkel
2005. Ca. 360 S. (WUNT).
ISBN 3-16-148562-9 Ln ca. € 95,– (April)

Christian Schulze
Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter
Christliche Ärzte und ihr Wirken
2005. Ca. 280 S. (STAC). ISBN 3-16-148596-3 fBr ca. € 50,– (Mai)

Johann Joachim Spalding Kritische Ausgabe
Herausgegeben von Albrecht Beutel
Erste Abteilung: Schriften
Band 2: Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum (1. - 5. Auflage)
Herausgegeben von Albrecht Beutel und Tobias Jersak
2005. Ca. 430 Seiten. ISBN 3-16-148142-9
Leinen ca. € 110,– ; in der Subskription Leinen ca. € 100,– (Mai)

Francois Tolmie
Persuading the Galatians
A Text-Centred Rhetorical Analysis of Pauline Letter
2004. XII, 287 S. (WUNT II/190).
ISBN 3-16-148455-x fBr € 54,–

Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien
Hrsg. v. Andreas Gutsfeld u. Dietrich-Alex Koch
2005. Ca. 200 S. (STAC 25).
ISBN 3-16-148620-x fBr € 44,– (April)

Jens Wolff
Metapher und Kreuz
Studien zu Luthers Christusbild
2005. Ca. 660 S. (HUTh).
ISBN 3-16-148605-6 Ln ca. € 110,– (Mai)



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Aktuelle Informationen per e-mail – jetzt anmelden unter www.mohr.de/form/eKurier.htm

Christian Uhrig

»Und das Wort ist Fleisch geworden«

Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik

2004, 598 Seiten, kart. 72,– € / sFr 121,–. ISBN 3-402-03968-0

Der Johannesprolog hat mit seiner Aussage: »Und das Wort ist Fleisch geworden« den vielleicht »kühnsten Vers der ganzen Bibel« (Klaus Müller) formuliert. Die Studie fragt danach, ob und gegebenenfalls wie die griechischen Kirchenschriftsteller von den Anfängen bis zum Konzil von Nizäa (325) auf diesen Bibelvers zurückgegriffen haben. Dabei geht es genauso um die unterschiedlichen Arten einer formalen Rezeption (Wortlautzitate, Adaptionen und bloße Anspielungen) wie um eine inhaltliche Rezeption (Absicht der Kirchenschriftsteller für die Nutzung des Verses im Vergleich zum johanneischen Original).



Unter Beachtung einer präzisen Begrifflichkeit von Fleischwerdung, bei der z.B. nicht Inkarnation mit Menschwerdung gleichgesetzt wird, ergibt sich, dass Joh 1,14a erstmalig von Irenäus aufgegriffen wird. Neben ihm erlangt die Rede von der Fleischwerdung des Logos in Alexandrien, und hier v.a. bei Klemens und Origenes, einen bedeutenden Stellenwert. Die Art der Nutzung ist dabei jeweils sehr unterschiedlich und insgesamt eher von der eigenen theologischen Konzeption des Autors motiviert als von der ursprünglichen Aussageabsicht des Johannesevangeliums.

Abschließend unternimmt die Studie einen kurzen Ausflug in die Theologie der Gegenwart, die von einer Inkarnationsvergessenheit befallen ist, und fragt nach Impulsen der herausgearbeiteten Vätertheologie für den aktuellen theologischen Diskurs.

Münsterische Beiträge zur Theologie, Band 63

ASCHENDORFF VERLAG



Christoph Bultmann
Claus-Peter März
Vasilios N. Makrides (Hgg.)

Heilige Schriften

Ursprung, Geltung und Gebrauch

2005, 254 Seiten, Paperback 14,80 € / sFr 26,60.
ISBN 3-402-03415-8

Heilige Schriften sind Texte mit Autorität, doch werden Heilige Schriften durch eine große Vielfalt von Zugangsweisen erschlossen. Einige Gründe dafür lassen sich klar benennen: Heilige Schriften haben ihren Ursprung in längst vergangenen Zeiten und Kulturen. Theoretische Annahmen über ihre Geltung und praktische Verfahren für ihre Auslegung sind Gegenstand gelehrter Diskussion. Der Gebrauch, den einzelne Religionsgemeinschaften von ihren Heiligen Schriften machen, ist einem ständigen Wandel unterworfen. Wie lässt sich ein rechter Gebrauch von Missbrauch unterscheiden? In was für einem Verhältnis stehen Autorität und Akzeptanz, Fremdheit und Vertrautheit? Welchen Stellenwert haben Heilige Schriften im Vergleich zu Liturgie und Ritus?

Die Beiträge dieses Bandes sind aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht geschrieben. Sie gelten der Entstehung der Bibel, dem Verhältnis von Text und Auslegung, der Praxis im Umgang mit der Bibel und der Kontroverse über die Bedeutung von Schriftlichkeit in einer Religion. Die wichtige Dimension des religionswissenschaftlichen Vergleichs wird durch Beiträge zum Islam und zum klassischen griechisch-römischen Kulturraum vertreten. Eine Analyse aus literaturwissenschaftlicher Sicht gilt dem Verhältnis zwischen dem Medium Buch und dem Medium Bild.

Mit Beiträgen von Andreas Bendlin, Christoph Bultmann, Josef Freitag, Albrecht Fuess, Michael Gabel, Georg Hentschel, Benedikt Kranemann, Claus-Peter März, Vasilios N. Makrides, Holt Meyer, Josef Pilvousek, Jörg Rüpke, Rupert Schaab.

ASCHENDORFF VERLAG

FTR 2004 (in Heftmitte)

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2005** | **101. Jahrgang**

Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre (Klaus von Stosch) . . . . . Sp. 89

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). Zum 50. Todestag (Alexander Loichinger) . . . . . Sp. 107

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 123

Schlosser, Marianne: Bonaventura begegnen (Ulrich Köpf)

Exegese AT . . . . . Sp. 124

Prophetie in Israel – Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne „ anläßlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901 – 1971) Heidelberg, 18. – 21. Oktober 2001, hg. v. Fischer, Irmtraud / Schmid, Konrad / Williamson, Hugh G. M. (Otto Kaiser)

Goldenstein, Johannes: Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7–64,11 im Jesajabuch (Burkard M. Zapff)

Exegese NT . . . . . Sp. 130

Berger, Klaus: Jesus (Stefan Schreiber)

Eckstein, Hans-Joachim: Der aus dem Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments (Stefan Schreiber)

Schnelle, Udo: Paulus. Leben und Denken (Thomas Schmeller)

Dogmatik . . . . . Sp. 135

Vorgrimler, Herbert: Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken (Harald Wagner)

Wandinger, Nikolaus: Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie (Wolfgang Beinert)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 137

Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien“, hg. v. Senn, Felix (Jürgen Werbick)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 140

Athanasius von Alexandrien: Epistula ad Afros. Einleitung, Kommentar und Übersetzung von Anette von Stockhausen (Wolfgang Beinert)

Uhrig, Christian: „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 142

Franz, Ansgar: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary (Georg Braulik)

Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, hg. v. Gerhards, Albert / Henrix, Hans Hermann (Klemens Richter)

Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen, hg. v. Leisch-Kiesel, Monika / Freilinger, Christoph (Klemens Richter)

Dom im Licht – Licht im Dom. Vom Umgang mit Licht in Sakralbauten in Geschichte und Gegenwart, hg. v. der Regensburger Domstiftung (Klemens Richter)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . . Sp. 147

Golding, Josua L.: Rationality and religious theism (Klaus von Stosch)

von Herrmann, Friedrich–Wilhelm: Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“ (Robert Jan Berg)

Irlenborn, Bernd: „Veritatis semper maior“. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (Gunther Wenz)

Meier, Frank: Transzendez der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie (Gunther Wenz)

Thurner, Martin: Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni (Markus Krienke)

Vetö, Miklos: De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand (Richard Schaeffler)

Spiritualität . . . . . Sp. 163

Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit. 5 Bde. Vorwort v. Patriarch Bartholomaios (Wassilios Klein)

Gosebrink, Hildegard: Maria in der Theologie Hildegards von Bingen (Wolfgang Beinert)

Salmann, Elmar: Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute (William J. Hoye)

Theologie / Naturwissenschaft . . . . . Sp. 167

Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, hg. v. Schockenhoff, Eberhard / Huber Max G. (Rainer Koltermann SJ)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 169

Bibliographie . . . . . Sp. 172

Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre

(Klaus von Stosch)

Die Rede vom Handeln Gottes in der Welt ist im Zuge von Neuzeit und Moderne in eine tiefe Krise geraten. Der Hauptgrund hierfür scheint mir darin zu liegen, daß sich die Theodizeefrage spätestens durch die Katastrophen des 20. Jh.s so unerträglich zugespitzt hat, daß man kaum noch am Glauben an die Geschichtsmacht Gottes festhalten kann. Hinzu kommt, daß der Siegeszug eines uneingeschränkten Freiheitsdenkens es immer schwieriger macht, die immer größere Gewinnung von Freiheitsspielräumen mit dem Glauben an ein Handeln Gottes in der Welt zu vereinbaren. Hinsichtlich der Naturwissenschaften führte die Deutung der Natur als in sich geschlossenes, von immanenten Ursachen gesteuertes System zumindest zeitweilig dazu, ein Eingreifen Gottes in den Naturverlauf für überflüssig oder unmöglich zu erachten. Schließlich wurde die Rede von einem Handeln Gottes in der Welt durch die Gläubigen selbst fragwürdig, die es immer wieder als Entschuldigung für das eigene Nichtstun oder für politische Zwecke mißbrauchten.

Während sich die Theologie mit dem Denken eines Handelns Gottes angesichts der soeben angedeuteten Problemlage schwer tut, erlebt der Vorsehungsglaube ebenso wie das Bekenntnis zum Handeln Gottes im Leben vieler Gläubigen in der Gegenwart eine ungeahnte Renaissance. Selbst mit wenig religiöser Leidenschaft ausgestattete Zeitgenossen, die sich mit den überlieferten Glaubensformen schwer tun, entdecken erstaunliche Synchronismen in ihrem Leben, fangen an, den Glauben an den Zufall zu verlieren, und staunen, wie wunderbar sich manche Dinge in ihrem Leben fügen. Sogar der von aufgeklärten Theologen lange belächelte Glaube an Schutzengel gewinnt für immer mehr Menschen an Plausibilität. An allen Ecken und Enden wird es dem Menschen unserer Zeit fraglich, ob er Gott wirklich so gründlich los geworden ist, wie es auch von theologischer Seite seit Nietzsche immer wieder diagnostiziert wurde. Und selbst Denker, die in ihren Theorien die Unmöglichkeit eines besonderen Handelns Gottes bewiesen zu haben glauben, danken Gott für ihnen widerfahrenes Glück und erwischen sich in höchster Not beim Flehen um Gottes rettendes Eingreifen.

Trotz der verblüffenden Vitalität des Vorsehungsglaubens ist es andererseits unübersehbar, daß der theologisch begründete Zweifel

BS: theol A 010
22. JUNI 2005

an der Möglichkeit eines besonderen, mir geltenden Handelns Gottes auch die Herzen vieler Gläubigen erfaßt hat. Die oben genannten Anfragen bleiben bei aller Vitalität des Bekenntnisses zur konkreten Gegenwart Gottes unverändert bestehen und harren dringend der theologischen Bearbeitung. Kaum eine Problematik scheint mir so dringend der theologischen Aufarbeitung zu bedürfen wie die Frage nach Denkmöglichkeiten eines konkreten Handelns Gottes angesichts der unheilen Geschichte dieser Welt. Denn die Erfahrung des Grauens im 20. Jh. läßt ja nicht nur die Rede vom Handeln Gottes fraglich erscheinen, sondern lässt sich zugleich auch als Schrei nach Gottes rettendem Eingreifen verstehen. Je schmerzlicher die Gegenwart eines geschichtsmächtigen Gottes vermißt wird und je mehr seine Gegenwart angesichts der immer weiter steigenden Komplexität der Daseinsfragen gebraucht wird, um so lauter wird der Ruf nach einem Handeln Gottes in der Welt.

Die theologische Eruierung von Denkmöglichkeiten eines besonderen Handelns Gottes in der Geschichte ist aber nicht nur angesichts der gegenwärtigen Problemkonstellation von so eminenter Bedeutung. Sie ist zugleich unaufgebbare Basisaufgabe für jede jüdische oder christliche Theologie. Denn die Erfahrung des geschichtlich handelnden Gottes ist nicht nur Wurzelerfahrung jüdischer Identität[1] bzw. des Glaubenszeugnisses Israels[2], sondern auch grundlegendes Kennzeichen des christlichen Glaubens. Wenn es heute also immer noch vielen Menschen schwer fällt, einen Zugang zu dem in der Geschichte wirkmächtigen Gott zu finden, ja dieser Zugang nach Auschwitz für viele *„gänzlich* verloren gegangen ist, dann ist der Gott der Geschichte selbst verloren gegangen"[3], und es fragt sich, wie jüdischer und christlicher Glaube in seiner überkommenen Gestalt überhaupt noch verantwortet werden kann. Auf diese Weise stellt Hitlers bestialischer Massenmord eine bleibende Bedrohung jüdischen und christlichen Glaubens dar. Und jedes Massaker an Randgruppen verstellt neu den Weg zu dem Gott, der dem biblischen Zeugnis zufolge auf der Seite der Entrechteten und Heimatlosen Partei ergreift.

Für die jüdische und die christliche Glaubensreflexion gilt deshalb gleichermaßen, daß einem angesichts der auch nach der Nazizeit nicht endenden Schreckens- und Leidensgeschichte der jüngsten Vergangenheit – ich erinnere nur an die unvorstellbaren Grausamkeiten während des Völkermordes der Hutu an den Tutsi 1994 in Rwanda – das Bekenntnis zu einem geschichtsmächtigen Gott der Liebe, der sein Volk mit starker Hand aus der Knechtschaft Ägyptens herausgeführt hat, einfach nicht mehr über die Lippen kommen will. Um so eindringlicher wird der Ruf nach diesem Gott und seiner Gerechtigkeit, so daß für gläubige Menschen die Rede vom Handeln Gottes in der Welt von einer dankbaren Erinnerung immer mehr zu einer sehnsüchtigen Erwartung wird[4].

Nicht zu Unrecht kann man angesichts einer solchen Sehnsucht allerdings fragen, worin die Hoffnung auf Rettung in der Zukunft gründet, wenn von diesem Gott in der Gegenwart so wenig zu spüren ist. Auf welchen wirkmächtigen, auch heute noch erfahrbaren Zeichen Gottes gründet der Glaube an den die Geschichte wendenden und vollendenden Gott? Wer sich von dieser Frage dispensiert, gibt den religiösen Glauben dem Verdacht preis, sich aus haltlosen Hoffnungen zu speisen, die über die Wirklichkeit nur insofern Aufschluß geben, als sie die menschlichen Sehnsüchte verdeutlichen. Der Glaube erscheint so als Produkt eines bloßen Wunschdenkens, das leicht als illusionäres Phantasiegebilde zu entlarven ist.

Umgekehrt kann es auch nicht so recht befriedigen, diese Frage in überaffirmativer Weise so zu beantworten, daß ohne jede Rückfrage Gottes Handeln für die Gegenwart in Anspruch genommen wird. Entsprechend irritierend ist es, wie gerade in evangelikalen Gruppierungen, aber auch in den charismatischen Bewegungen der Großkirchen eine neue Konjunktur der Rede vom Handeln Gottes zu beobachten ist, die sich weitgehend von den Infragestellungen dieser Rede im Zuge von Neuzeit und Moderne freigemacht hat. Immer mehr Menschen suchen offenbar Trost in der Ausblendung der schrecklichen Zeugnisse gegen die Wirkkraft Gottes und geben sich unter Ausblendung kritischer Rückfragen der Sehnsucht nach seiner Gegenwart hin.

So entlastend eine solche naive Rede von der Gegenwart des wirkmächtigen Gottes sein kann und so verständlich der Wunsch nach ihr ist, so sehr hat sie angesichts der Leidensgeschichte unserer jüngeren Vergangenheit ihre Unschuld verloren. Die oben genannten Fragen lassen sich eben nicht (mehr) einfach beiseite schieben und machen eine theodizeesensible Weise der Rede von Gottes Handeln in der Welt zu einer unerläßlichen Forderung an jede Theologie. Aber auch abgesehen vom Theodizeeproblem gibt es – wie oben deutlich geworden sein sollte – eine Reihe von drängenden Fragen, deren adäquate Beantwortung notwendig ist, wenn man die Rede vom Handeln Gottes in der Welt verantworten will. Dabei hat gerade der Verlauf der *divine action debate* im englischsprachigen Raum verdeutlicht, daß sich diese Einwände nicht gegen überholte Formen der Rede von Gottes Handeln in der Welt richten, sondern die Möglichkeit der Wirksamkeit Gottes in der Welt überhaupt bestreiten[5].

Angesichts der Zentralität der Geschichtsmacht für das Bekenntnis zum jüdisch-christlichen Gott[6] und angesichts der Schwere seiner Erschütterung im Laufe der Moderne gibt es – wie M. Wiles zu Recht herausstellt – in der Tat keine Frage, die für die gegenwärtige Theologie fundamentaler ist, als die danach, ob und wie Gottes Handeln in der Welt gedacht werden kann[7]. „Christlicher Glaube steht und fällt also damit, daß sachgemäß expliziert werden kann, wie Gott gehandelt hat"[8]. Eine sachgemäße Explizierung kann nicht darin bestehen, die Rede vom Handeln Gottes aufzugeben. Zugleich kann sie nach Auschwitz aber auch nicht in unverwandelter Weise fortbestehen, will sie nicht Gefahr laufen, die Augen vor der Leidensgeschichte dieser Welt zu verschließen[9].

Der vorliegende Literaturbericht möchte versuchen, vor dem Hintergrund dieser einleitenden Problemskizze einen Blick auf die Neuerscheinungen zur Thematik des Handelns Gottes in der Welt im deutschen und englischen Sprachraum der letzten 15 Jahre zu werfen. Der Zeitraum ist so gewählt, weil es einerseits darum gehen soll, eine Bilanz der theologischen Diskussion seit der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen Ende der 80er Jahre zu ziehen. Zum anderen scheint mir aber auch die theologische Aufarbeitung eines Zeitraums nach dem immer wieder heraufbeschworenen Ende der Geschichte (und der Moderne) ein besonders interessantes Feld für eine Untersuchung zur Geschichtstheologie zu sein.

Vorgehen möchte ich im Folgenden so, daß ich zunächst einen Blick auf die interessantesten Beiträge werfen möchte, die einen Gesamtüberblick über die Debatte bieten (1.). Danach wende ich mich den brisantesten Einzelfragen in der gegenwärtigen Debatte nochmals eigens zu, indem ich Arbeiten in den Blick nehme, die gesondert philosophisch-theologische (2.) oder naturwissenschaftliche Einwände (3.) gegen die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt geltend machen. Am Ende will ich noch kurz auf den Zusammenhang zwischen Theodizeedebatte und Handeln Gottes in der Welt eingehen und Desiderate für die weitere Forschung benennen (4.).

1. Gesamtüberblick über die Forschungslage

Einen Gesamtüberblick über die aktuelle Forschungslage kann man sich am besten mit Hilfe der nachfolgend besprochenen Werke von R. Bernhardt und P. Gwynne machen. Beide Werke zeichnet aus, daß sie nicht nur Beiträge der deutschsprachigen Theologie in den Blick nehmen, sondern auch die *divine action debate*. Im Blick auf die Diskussion der deutschsprachigen Theologie kann es hilfreich sein, das ebenfalls im Folgenden vorgestellte Werk von U. Lockmann ergänzend zu konsultieren, da Bernhardt den Blick stark auf pro-

[1] Vgl. Emil Fackenheim, God's presence in history. Jewish affirmations and philosophical reflections, New York-London 1970, 25f.

[2] Vgl. Jürgen Werbick, Art. Geschichte / Handeln Gottes. In: NHThG 2 (²1991), 185–205, hier 186.

[3] Emil Fackenheim, Die gebietende Stimme von Auschwitz. In: Martin Brocke / Herbert Jochum (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993 (KT 131), 73–125, hier 89.

[4] Vgl. Ludwig Weimer, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? Analyse und Deutung des Problemstandes seit der Aufklärung. In: Theodor Schneider / Lothar Ullrich (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes, Freiburg-Basel-Wien 1988 (QD 115), 17–71, hier 42.

[5] Vgl. die entsprechende Einschätzung bei R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes"? (s. u.), 55.

[6] Völlig zu Recht weist etwa Hans G. Ulrich, Erwartungen an das Reden von Gott. Verhindern Gottesbegriffe das Reden von Gottes Handeln? In: EvTh 43 (1983) 36–52, hier 48, darauf hin, daß das Reden von Gott allererst dort einsetzt, „wo der Mensch auf Gottes Handeln trifft."

[7] Vgl. Maurice Wiles, God's action in the world. The Bampton lectures for 1986, London 1986, 2.

[8] Werner Brändle, Überlegungen zur Rede vom Handeln Gottes. In: NZSTh 37 (1995) 96–117, 96.

[9] Vgl. Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. ⁸1994, 360: „Kein vom Hohen getöntes Wort, auch keine theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht."

testantische Beiträge richtet und Gwynne die neueste Debatte im deutschen Sprachraum nicht mehr verfolgt hat.

Bernhardt, Reinhold: **Was heißt „Handeln Gottes"?** Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung. – Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus 1999. 480 S., ISBN: 3–579–00403–4

Die in Heidelberg entstandene Habil. des Baseler Professors für Systematische Theologie Reinhold Bernhardt ist wahrscheinlich die umfassendste und eigenständigste Durchdringung des Themas in dem hier zugrunde gelegten Berichtszeitraum. Die Stärke von Bernhardts Studie besteht darin, daß er traditionelle Positionen der protestantischen Theologie und aktuelle Positionen aus der *divine action debate* in hervorragender Weise zusammensieht und auf diese Weise die zeitgenössische Diskussion mit Überlegungen der Tradition verbindet und durch eigene Gedankengänge weiterführt.

Nach Problemskizze und Einordnung seines Vorhabens (17–57) erläutert der Vf. im äußerst instruktiven, historischen Teil seiner Studie in einem ersten Schritt die klassische Gestalt der Vorsehungslehre als Lehre vom Welthandeln Gottes in der reformatorischen Theologie (59–149). In einem zweiten Schritt stellt er die verschiedenen Etappen der bereits in der Einleitung (19–24) explizierten Krise der klassischen Vorsehungslehre im neuzeitlichen Denken dar und verbindet diese Darstellung mit einer Skizzierung der wichtigsten philosophischen und theologischen Antwortversuche der Tradition (157–270). Schließlich beschreibt er neuere Versuche, Kontingenzphänomene in der Natur als Möglichkeit in Anspruch zu nehmen, um vom Handeln Gottes zu reden (271–311).

Danach erst beginnt der Vf. mit der eigentlichen systematischen Entfaltung seines Themas. Zur groben Strukturierung der seinen Ausführungen zu Grunde liegenden Debatte schlägt er vor, einen aktualistischen von einem sapiential-ordinativen Typus der Rede vom Handeln oder Wirken Gottes in der Welt zu unterscheiden (313–398).

Durch das aktualistische Modell der Vorsehung Gottes beschreibt der Vf. Konzeptionen, die Vorsehung als externes Handeln Gottes verstehen, der in Ausübung seines tätigen Allmachtswillens je neu die Welt erhält und lenkt. Paradigmatisch für dieses Modell sind die großen Geschichtstaten Gottes; im Fokus der Aufmerksamkeit sind vor allem konkrete einzelne Taten Gottes. Als Hintergrund dieses Typs macht der Vf. den Referenzrahmen eines voluntativen Paradigmas aus, wie es etwa in der Tradition des scotistisch-franziskanischen Zweigs der *via antiqua* vertreten wurde. Die Beziehung Gottes zur Welt wird primär „intentional-voluntativ und aktual" gedacht (41).

Als sapiential-ordinativen Typ bezeichnet der Vf. solche Vorsehungslehren, in denen Vorsehung „als ein primär ‚intellektuales' Geschehen der gott-internen Logizität und der davon ausgehenden Manifestation dieser Logizität in der Struktur bzw. Ordnung des geschöpflichen Seins" verstanden wird (37). Die Wirksamkeit Gottes erscheint vor diesem Hintergrund als das Werk einer „denkenden, den Kosmos durchwaltenden und zweckmäßig ordnenden Weltvernunft" (38f.). Gott wirkt in diesem Modell typischerweise indirekt „durch die nach seiner Weisheit eingerichtete Seins- und Naturordnung" (45). Gott erscheint hier nicht wie im aktualistischen Paradigma als transzendentes Handlungssubjekt, sondern als teleologisch-ordinative Weltvernunft. Die Zentralkategorie dieses Modells ist das der Kausalität, während die des aktualistischen Modells die der Intentionalität ist.

In beiden Modellen gibt es unterschiedliche Ausprägungen, die der Wirksamkeit Gottes jeweils mehr oder weniger Raum zubilligen. Auch wenn im Einzelfall die Zuordnungen Bernhardts nicht ganz klar (Farrer wird zuerst – wahrscheinlich wegen seiner Orientierung an Thomas – dem sapiential-ordinativen Modell zugerechnet [48], später dann aber zu Recht trotzdem im Rahmen des aktualistischen Modells diskutiert [V.A.]) oder fragwürdig sind (vgl. etwa die mißglückte Würdigung Kesslers im Rahmen des kausalen Paradigmas [396f.]), kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß die Modellbildung eine hervorragende und sehr anschauliche Übersicht über die verschiedenen Entwürfe gibt. Lediglich die Namen der Modelle sind unnötig kompliziert, so daß man überlegen könnte, ob man nicht wie Lockmann einfach entsprechend der Zentralkategorien von einem kausalen und einem personalen (oder intentionalen) Modell sprechen sollte.

Im Rahmen der Darstellung des aktualistischen Modells (314–379) bietet Bernhardt eine ausführliche Kritik der Anwendung des Handlungsbegriffs auf Gott und plädiert entschieden dafür, die eher an das kausale Modell anschließende Kategorie des Wirkens zu verwenden. In einer ausführlichen Würdigung der neueren *divine action debate* – Bernhardts Buch kann insgesamt als vorzügliche Einführung in diese sonst im deutschsprachigen Raum viel zu wenig gewürdigte Debatte gelesen werden – stellt er Theorien der doppelten Täterschaft (*double agency*), wie sie von A. Farrer und V. Brümmer vertreten werden, dem oft als deistisch bezeichneten Denken von M. Wiles und G. Kaufman gegenüber. Hauptbezugpunkte seiner stellenweise etwas knappen Überlegungen zum sapiential-ordinativen Modell sind Thomas von Aquin und K. Rahner (380–398).

Besonders anregend ist Bernhardts Versuch den beiden klassischen Paradigmen ein dezidiert pneumatologisch fundiertes eigenes Modell entgegenzustellen, das er im Anschluß an Pannenbergs Entwurf einer pneumatologisch fundierten Kraftfeldtheorie und Hodgsons Konzept der „Gestalten der Freiheit" entwickelt und als Repräsentationsmodell bezeichnet (399–466). Der Name Repräsentationsmodell ist darauf zurückzuführen, daß dieses Modell den Blick auf wirkmächtige Repräsentationen des Geistes Gottes lenkt (404). Es versteht Gottes Wirken in der Welt als „Wirkung einer überpersonalen Macht" bzw. „als operative Präsenz, die sich als Ausstrahlung des göttlichen Wesens ereignet, per Partizipation aufgenommen wird, sich in Repräsentationen dieses Wesens manifestiert und durch deren Radiation weiterwirkt" (399). Die leitende Metaphorik dieses Modells orientiert sich „an der Erfahrung überpersonaler, die Personen aber ergreifender und transformierender Energien, wie z. B. dem Erfülltsein von der ‚Macht der Liebe.' Dort, wo diese Liebe als Ausfluß des Wesens Gottes, das Liebe ist, zur Wirkung kommt, wird sie sich in ‚Gestalten der Liebe' vergegenwärtigen, die Strahlkraft entfalten und dadurch die Wirkung fortpflanzen" (399). Die hierbei zugrunde liegenden Kraftfelder der Präsenz Gottes sind zwar als real wirkende Mächte zu denken. Es eignet ihnen aber „nicht die Gewalt unbedingter Selbstdurchsetzung" (400). Die Geistkraft Gottes wirkt in ihnen vielmehr in der „Macht der Schwachheit" (453ff.). Dabei geht es nicht nur um kreativ-konservative Unterstützung stattfindender Prozesse, sondern auch um deren lösend-innovative Kritik; beide Seiten sind unverzichtbarer Teil des Geisthandelns. Die innovative Wirkmächtigkeit Gottes erweist sich nicht im wirkursächlich vermittelten Eingreifen Gottes, sondern darin, daß Gott auctor postcurativer Sinnstiftung wird (460). Gekoppelt ist diese vertrauende Wahrnehmung mit der eschatologischen Hoffnung, daß Gott am Ende alles zum Guten wenden wird (465).

Der besondere Reiz der Theorie Bernhardts besteht darin, daß sie den Eindruck eines Konkurrenzverhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Wirken vermeidet, ohne die notwendige Unterscheidung beider Größen preiszugeben. Denn: „Der von der ‚Macht der Liebe' Erfaßte handelt ‚in' der Liebe und ‚aus' Liebe, ohne daß man sinnvollerweise sagen könnte, diese Macht ersetze seine Selbstbestimmung und determiniere sein Handeln. Sie begründet vielmehr gerade seine Freiheit, indem sie andere Bindungen ‚löst' und damit von ihnen ‚erlöst'." (401) Wie ein Magnetfeld übt Gott diesem Paradigma zufolge seinen ausrichtenden Einfluß aus (403), indem in sog. „shapes of freedom" (423 in Rezeption Hodgsons) seine befreiende Praxis insinuiert und dargestellt und so ausgehend von ihren Nischen und übersehenen Rändern die Geschichte verändert wird (428). Auf diese Weise wirkt Gott immer wieder „der Eigendynamik der weltlichen Wirklichkeit entgegen [...], um sie in Richtung auf das von Gott ‚Vorgesehene' zu transformieren" (445). Anders als der von ihm an dieser Stelle kritisierte Hodgson möchte der Vf. allerdings nicht aus dem Blick verlieren, daß die „Präsenz Gottes auch im Mißlingen" Wirklichkeit sein kann (449).

So interessant Bernhardts Überlegungen für eine ökonomische Entfaltung der Pneumatologie sind, so fragwürdig ist sein Ansatz im Blick auf Christologie und Trinitätslehre. Allzu offensichtlich wird bei ihm seine in anderen Werken ausführlich begründete Depotenzierung der klassischen Christologie damit systembildend. Der in der noch zu besprechenden Diss. von Lockmann vorliegenden Überakzentuierung der Christologie korrespondiert bei Bernhardt eine Überbetonung der Pneumatologie, so daß beide Ansätze trotz aller behaupteten trinitätstheologischen Rückbindung einer materialen Ergänzung bedürfen. Bei Bernhardt besteht der Mangel darin, daß es ihm offenbar nicht möglich ist, das Handeln Gottes im Logos noch einmal unterscheidend mit dem Wirken Gottes im Geist in Beziehung zu setzen. Statt dessen reduziert er die nach dem traditionellen christlichen Zeugnis auch ökonomisch erfahrbare trinitarische Wirklichkeit Gottes auf dessen Handeln im Geist. Konsequenterweise verlangt der Vf. denn auch, die Rede von einer ökonomischen Trinität aufzugeben (444) und spricht in kritischer Absetzung von der altkirchlichen Lehre nur noch von der einen Person Gottes: „Alle Wirkung Gottes geht von der trinitarisch strukturierten *einen* Person Gottes aus." Gott wirke ausschließlich *„im Geist.* Sowohl die kreative, wie auch die revelative und die aktuell-vergegenwärtigende und gewißmachende Aktivität vollzieht sich im Geist als dem effector providentiae" (445).

Mit dieser Reduzierung auf *eine* Wirkweise Gottes verliert die Trinitätstheologie aber ihre epistemologische Grundlage. So sehr ontologisch gesehen ein Primat der immanenten Trinität besteht, so sehr ist in epistemologischer Hinsicht die ökonomische Erfahrung von Trinität primär. Ohne eine in verschiedenen Wirkweisen Gottes gründende ökonomische Trinität bricht der trinitarische Glaube aus epistemologischen Gründen in sich zusammen.

Aber auch allein im Blick auf die Pneumatologie und die Explikation der Wirkung des Heiligen Geistes bringt das Modell Bernhardts Probleme mit sich, weil es nicht erklären kann, wie eine so strikt überpersonale Wirksamkeit wie die von Bernhardt dem Geist zugeschriebene auf einen personalen Ursprung zurückgeführt werden kann. Um Bernhardts Position zustimmen zu können, müßte man also nicht nur die Rede von drei Personen in Gott aufgeben, sondern es wäre auch zu fragen, ob der Vf. überhaupt eine zureichende Grund-

lage für eine personale Wesensbeschreibung Gottes und insbesondere der Wirkmacht des Heiligen Geistes zu bieten vermag.

Vielleicht könnte es deshalb attraktiv sein, Bernhardts alternativ präsentierte Modelle vom Wirken Gottes durch Rückbindung an einen dezidiert trinitarischen Gottesbegriff zusammenzusehen und zu einer Gesamtkonzeption zu verbinden, statt sie alternativ gegeneinander abzuwägen.

Gwynne, Paul: **Special divine action**. Key issues in the contemporary debate (1965–1995). – Rom: Gregorian University Press 1996. 372 S. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 12), ISBN: 88–7652–718–4

Ähnlich wie Bernhardt bietet P. Gwynne einen hervorragenden Überblick über die neuere internationale Debatte um die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt. Seine Diss. zeichnet sich durch eine breite Literaturbasis und eine detaillierte Zusammenfassung der verschiedenen Diskussionsstränge aus. Besonders erfreulich ist, daß sie Diskussionsbeiträge aus dem englischen und deutschen (sowie vereinzelt aus dem französischen und italienischen) Sprachraum systematisch ordnet und zueinander in Beziehung setzt. Das Hauptmanko der Arbeit ist, daß sie zwar beeindruckend viel Material sichtet und dieses übersichtlich ordnet, sich aber kaum um eine eigenständige Synthese bemüht. Die Stoßrichtung der Argumentation weist zwar eindeutig in die Richtung einer Verteidigung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes, aber eine eigene Durchdringung des hier zugrunde zu legenden Konzepts fehlt. Oft werden die verschiedenen Diskussionsstränge einfach nur nebeneinander aufgelistet, ohne eine eigene Wertung vorzunehmen.

Aufgeteilt ist die Arbeit in drei Hauptteile. Während es im ersten Teil um eine sprachphilosophische Durchdringung des Themas geht, versucht der zweite Teil eine Übersicht über die Diskussionslage mit den Naturwissenschaften zu geben. Der dritte Teil faßt die für die Rede von einem besonderen Handeln Gottes bedeutsamen Überlegungen zum Wesen Gottes zusammen.

Im sprachphilosophischen Teil nimmt Gwynne in erster Linie einige begriffliche Klärungen vor (23–111). Dabei diskutiert er den Handlungsbegriff und erörtert, ob dieser nur auf intramentale Vorgänge angewendet werden darf oder die Bezugnahme auf extramentale Entitäten benötigt (39–56). Darüber hinaus überlegt er, ob dem Gedanken eines besonderen Handelns Gottes in der Welt und der damit zusammenhängenden Wunderthematik eher in der Sprachform eines Kausalitätsdenkens (57–87) oder in Kategorien der Intentionalität Rechnung getragen werden kann (89–111). Seine Ergebnisse fallen für die Anwendung des Handlungsbegriffs deutlich positiver aus als die entsprechenden Passagen bei Bernhardt.

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Anfragen eines naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes skizziert Gwynne einige markante Punkte, an denen sich ein grundlegender Wandel des naturwissenschaftlichen Weltbildes festmachen läßt, der neue Optionen für die Rede von einem besonderen und unvermittelten Handeln Gottes ermöglicht (119–221). Besonders überzeugend scheinen mir in diesem Rahmen die Einsicht in die – schon aus methodischen Gründen zuzugebende – grundsätzliche Beschränktheit des wissenschaftlichen Zugriffs auf die Realität (145–165) sowie die aus Erkenntnissen der Quantentheorie folgenden Zweifel am traditionellen Determinismus zu sein (205–221).

Im dritten Teil seiner Arbeit geht Gwynne den spezifisch theologischen Diskussionen nach, ob die Transzendenz Gottes und seine Treue zur innerweltlichen Autonomie mit der Behauptung seines innerweltlichen Handelns kompatibel ist (229–267). Darüber hinaus versucht Gwynne aufzuzeigen, welche Implikationen die Behauptung der Moralität Gottes und seines persönlichen Involviertseins in die Schöpfung für die Rede vom Handeln Gottes in der Welt haben kann (269–307).

Lockmann, Ute: **Dialog zweier Freiheiten**. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet. – Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 2004. 520 S. (ITS 66), kt. € 49,00 ISBN: 3–7022–2580–3

Deutlich stärker an einer systematischen Durchdringung und kohärenten Aufarbeitung des Themas als Gwynne ist U. Lockmann in ihrer bei K.-H. Menke[10] in Bonn entstandenen Diss. interessiert. Sie beansprucht im Zusammenhang der aktuellen Debatte über das Handeln Gottes in der Welt eine Forschungslücke zu füllen. Sie möchte ihre Studie als den bisher weitgehend unterbliebenen Versuch verstehen, „das Bittgebet konsequent auf die Möglichkeitsbedingungen der Rede vom Handeln Gottes in der Welt" zu beziehen (19). Es geht ihr also um die „Frage nach den philosophischen und theologischen Voraussetzungen für die Sinnhaftigkeit des Gebets" (19). In diesem Zusammenhang legt sie eine stark an den Einsichten der „Pröpperschule" orientierte Theorie eines personal und freiheitsanalytisch konturierten Begriffs des Handelns Gottes in der Welt vor[11].

Nach einem Blick auf die Ursachen der gegenwärtigen Krise der Rede von Gottes Handeln in der Welt (25–62) sondiert die Vf.in in ihrem ersten Hauptteil verschiedene theologische Antwortversuche auf diese Krise, indem sie Theorien erläutert, die die Möglichkeit einer rationalen Überprüfung der Rede vom Handeln Gottes in Welt und Geschichte nachweisen wollen. Im Blick auf neuere theologische Rezeptionsversuche prüft sie zunächst die Möglichkeit, ob sich im Anschluß an neuere Erkenntnisse der Naturwissenschaft (wie Chaos-, Quanten- oder Evolutionstheorie) Ansatzmöglichkeiten für die Rede vom Handeln Gottes in der Welt bieten (64–115). Dabei kommt sie zwar – anders als Gwynne – zu einem durchweg negativen Ergebnis, meint aber aufgrund der methodischen Differenzen zwischen Theologie und Naturwissenschaften auch auf eine naturwissenschaftliche Vermittlung des eigenen Konzeptes verzichten zu können. Stattdessen konzentriert sie sich auf eine (eng an Menkes Weissmahr- und Greshakerezeption angelehnte) philosophische Vermittlung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des göttlichen Handelns in der Welt (116–163) und entwickelt verschiedene Modelle zur Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und geschöpflichem Handeln (164–252).

Dabei gliedert Lockmann die verschiedenen Theorien vom Handeln Gottes in der Welt durch die hilfreiche Grundunterscheidung „in einen eher naturwissenschaftlich motivierten (bzw. naturphilosophisch orientierten) und einen freiheitstheoretisch ausgerichteten Zweig" (22). Diese Unterscheidung zwischen einem kausalen und einem personalen Strang, die die Differenzierung des Doktorvaters der Vf.in zwischen einer kausal- und einer freiheitsanalytischen Handlungstheorie aufnimmt, kann durchaus zur Übersicht in der gegenwärtigen Diskussionslage beitragen. So berechtigt die Unterscheidung einer eher kausalen und einer eher personalen Perspektive ist und so sehr die Vf.in auch bemüht ist, das berechtigte Grundanliegen beider Stränge herauszuarbeiten, so sehr gerät ihr das kausale Modell doch immer wieder nur zur Negativfolie, vor dessen Hintergrund das personale Modell um so leuchtender hervortritt. Grundlage des personalen Modells ist in der Darstellung Lockmanns die Freiheitsanalyse der „Pröpperschule", die sie in der von Pröpper selbst und anderen Autoren dieser Schule mittlerweile hinlänglich bekannten Weise ausbreitet. Ärgerlich an der Art der Unterscheidung Lockmanns ist einerseits, daß dadurch wichtige Positionen aus der Betrachtung ausgeklammert werden und wichtige Differenzierungen unausgesprochen bleiben. So sucht man vergebens nach einer Differenzierung zwischen interventionistischen und nonninterventionistischen Konzepten und findet auch keine ausführlichen Bezugnahmen auf die etwa bei Bernhardt referierte *divine action debate*. Ebenso wenig wird das Konzept Bernhardts einer operativen Präsenz Gottes einer näheren Prüfung unterzogen, sondern in einer Fußnote abgekanzelt. Sicher ist es unfair, an einer Arbeit zu kritisieren, was alles nicht in ihr enthalten ist, aber der bei Lockmann und auch sonst im Umkreis des an Pröpper orientierten Freiheitsdenkens immer wieder vorgetragene Anspruch, ohne Blick auf aktuelle Debatten (beispielsweise in der analytischen Philosophie) eine umfassende philosophische Verantwortung des eigenen Konzepts leisten zu können, beginnt allmählich zu irriteren. Ebenso fragt sich, ob der bei Lockmann von Essen übernommene Vorwurf an Rahner, daß er nicht das Freiheitskonzept der Pröpperschule teilt (296), wirklich eine zureichende Grundlage ist, um ihm die Möglichkeit einer personalen Vermittlung des Gott-Welt-Verhältnisses abzusprechen. Insgesamt wird gerade an der Einordnung Rahners die Gefahr deutlich, Unterschiede aufzubauen, die in der von der Vf.in skizzierten Form nicht existieren[12].

Im zweiten Hauptteil ihrer Arbeit legt die Vf.in eine christologische Betrachtung vor, die – abermals in enger Anlehnung an die Freiheitsanalyse der Pröpperschule und die in deren Rahmen erstellten Analysen zur Christologie – eine kriteriale Orientierung für das im Bitt-Gebet vorausgesetzte Gott-Mensch-Verhältnis bietet (314–469). Auch wenn Lockmanns Ausführungen gelegentlich so wirken, als wolle sie das Handeln Gottes auf die Christologie reduzieren – beispielsweise wenn sie meint, voraussetzen zu müssen, „dass Jesus von Nazareth das (!) Handeln Gottes in Welt und Geschichte ist" (24) –, ist ihr grundlegendes Anliegen, eine christologisch akzentuierte und trinitätstheologisch vermittelte kriteriale Orientierung der Rede von Gottes Handeln in der Welt vorzunehmen, mehr als berechtigt. In diesem Sinne betont sie zu Recht: „Wenn nämlich Jesus Christus die *Selbst*offenbarung Gottes in Welt und Geschichte

[10] Die in seinen bisherigen Publikationen eher skizzenhaft präsentierte Position Menkes zur genannten Problematik erhält damit klarere Konturen; vgl. das in dieser Zeitschrift bereits besprochene, zum Verkaufsrenner gewordene Topos-Taschenbüchlein Karl-Heinz Menke, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, Regensburg 2000, aber auch Menkes Andeutungen in dem Aufsatz *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für ein christologische Theodizee*. In: Harald Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg-Basel-Wien 1998 (QD 169), 90–130.

[11] Als Klassiker dieser Schule kann man mittlerweile Thomas Pröppers Werk *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ^{3}1991 ansehen. Unter seinen Schülern besonders hervorgetan haben sich Georg Essen und Magnus Striet, deren Publikationen nahezu alle mit dem freiheitsanalytischen Instrumentarium und der damit zusammenhängenden Begrifflichkeit arbeiten, die Pröpper im Anschluss an Fichte und Krings entwickelt hat (vgl. ebd., 182–194) und die auch Lockmann ihrer Studie zugrunde legt.

[12] Ein solcher erfundener Unterschied scheint mir die Behauptung zu sein, Rahner reduziere das Gebet auf das „Stummwerden" vor dem unsagbaren Geheimnis Gottes. Bei aller Betonung dieses Aspektes tut man Rahner sicher Unrecht, wenn man ihm unterstellt, daß er das Beten zu einem leiblosen Geschehen der Innerlichkeit macht und in seiner Theologie keinen Ort für den personalen und worthaften Vollzug des Betens hat (300).

ist, dann muss an ihm ablesbar sein, was das Handeln Gottes inhaltlich ist und was das Gebet bewirken kann" (21).

So verständlich ihr Anliegen ist, von diesem Ausgangspunkt her im Blick auf die Gebetspraxis Jesu eine trinitarische Theologie des (Bitt-)Gebetes zu entwerfen, so sehr scheint sie mir doch den normativen Gehalt der eigenen Überlegungen zu überschätzen. Mir scheint es jedenfalls wenig hilfreich zu sein, wenn Theologen aus in idealistischer Philosophie verankerten Reflexionen den Gläubigen erklären, wie sie zu beten haben. So richtig es ist, daß jedes Gebet sich aufgrund des perichoretischen Ineinanders der göttlichen Personen als trinitarisches Geschehen verstehen läßt, so wenig scheint es mir diese Einsicht zu rechtfertigen, einem Gläubigen zu erklären, daß er immer im Geist durch, in und mit Christus zum Vater zu beten habe. Der Sprechakt des Gebetes scheint mir doch zu sehr ein die theologische Reflexion begründender Glaubensvollzug zu sein, als daß er sich so leicht durch theologische Theorien maßregeln lassen müßte[13]. Sicherlich wird man auch der Theologie eine kritische Funktion gegenüber der Gebetspraxis zubilligen dürfen. Aber umgekehrt sollte sich auch eine theologische Theorie fragen lassen, ob sie dem aus religiöser Erfahrung gewonnenen Grundanliegen betender Menschen noch Rechnung zu tragen vermag.

Problematisch in dieser Hinsicht scheint mir zu sein, daß Lockmann mit ihrer Theorie nicht mehr zu denken vermag, daß meinem Gebet auch da die Möglichkeit einer rettenden Kraft nicht abgesprochen werden darf, wo menschliche Handlungsmöglichkeiten prinzipiell erschöpft sind. Hilfreich ist an dieser Stelle zwar Lockmanns kritische Abgrenzung gegenüber Dorothee Sölle, da dadurch deutlich wird, daß sie nicht bereit ist, Gottes Handeln und menschliches Handeln schlechterdings zu identifizieren. Wie der Titel ihrer Studie bereits deutlich macht, versteht die Vf.in das Gebet als dialogisches Verhältnis, in dem Gottes antwortendes Handeln mein Tun tragen und motivieren kann. Durch diese Unterscheidung handelt sich die Vf.in freilich philosophische Probleme ein, die nicht zureichend bedacht werden. Wenn sie mit Pröpper das göttliche Handeln nicht als herstellendes, sondern als darstellendes Handeln im Tun des Menschen deuten will, fragt sich, wie sie die von ihr in Anspruch genommene Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Handeln leisten will und wie eine Antwort Gottes im Sinne eines Dialoges zweier Freiheiten gedacht werden kann. Wenn sie um dieser Unterscheidung willen Gottes Handeln nicht im darstellenden Handeln des Menschen aufgehen läßt, fragt sich, wie dieses Handeln außerhalb von Jesus von Nazareth für uns erfahrbare Wirklichkeit sein soll. Wäre es nur in Jesus erfahrbare Wirklichkeit, kann man kaum von einem (anhaltenden) Dialog zweier Freiheiten reden. Ist es hier und jetzt erfahrbare Wirklichkeit, fragt sich, wie die Vf.in das denkt. Nur auf intramentaler Ebene? Aber wie sollte auf diese Weise die kriteriale Bindung an das Geschichtshandeln Gottes in Christus möglich sein? Nur in personalen Vollzügen anderer Menschen? Aber warum kann Gott nicht auch durch kausale Eingriffe in den Lauf der Natur in ein dialogisch-personales Geschehen mit mir eintreten? Wie ist es aber unter diesen Umständen möglich, Gottes Handeln als solches auszuweisen? Wenn das einzige Kriterium die im Handeln realisierte Intention der Liebe ist, fragt sich, ob hier nicht eine überflüssige Verdopplung der Handlungssubjekte behauptet wird. An dieser Stelle wäre es sicher wünschenswert gewesen, wenn die Vf.in sich etwas gründlicher mit den Problemen der Theorien doppelter Täterschaft auseinandergesetzt hätte. Mir sind ihre Antworten auf die genannten Fragen jedenfalls nicht klar geworden. Hilfreich wäre hier sicher gewesen, wenn die Vf.in überlegt hätte, ob die Anregungen der kausalen Modelle nicht mit ihrer personalen Konzeption vermittelbar gewesen wären.

Insgesamt bietet die Arbeit von Lockmann eine gründliche und anregende Auseinandersetzung mit der schwierigen Thematik und geht in kompetenter Weise auf einige zentrale Stränge der deutschsprachigen Diskussion ein. Auch wenn sie sich terminologisch oft sehr eng an den von ihr verwendeten Vorlagen orientiert, ist das Buch gut lesbar und stellt einen wertvollen Beitrag zur neueren Diskussion um das Handeln Gottes in der Welt dar.

Ward, Keith: **Divine action.** – London 1990.

Von der Sache her mit einem ähnlichen Akzent auf der personalen Dimension des Handelns Gottes, aber in engem Dialog mit der *divine action debate* und in positiver Rezeption der neueren naturwissenschaftlichen Entwicklungen bewegt sich das vielfältige theologische Denken des im deutschen Sprachraum bisher viel zu wenig wahrgenommenen Oxforder Theologen, das auch im oben genannten Büchlein Niederschlag findet. Auch wenn es schon lange vergriffen ist, will ich im Rahmen dieses Literaturberichts doch wenigstens einige zentrale Thesen des Buches nennen, weil es den vielleicht interessantesten Beitrag in der gesamten neueren Debatte um das Handeln Gottes in der Welt darstellt. Ward – ein vom Hinduismus zum anglikanischen Glauben konvertierter, in England sehr bekannter und einflußreicher Theologe und Priester – versteht es in diesem Buch in leicht verständlicher Sprache eine äußerst fundierte, auch philosophisch durchdachte Position zum Thema des Handelns Gottes zu formulieren, die die Treue zu bestimmten Impulsen liberaler Theologie mit einer Verteidigung eines stark biblisch orientierten Gottesbildes verbindet.

Die zentrale These Wards ist, daß Liebe nur in konkreten, auf den einzelnen Menschen bezogenen und diesen würdigenden Handlungen Wirklichkeit sein kann. Da Gottes Wesen als Liebe zu bestimmen ist, muß sich dies in einem besonderen Handeln Gottes niederschlagen, in dem Gott die Besonderheit des jeweiligen Menschen würdigt und ihn in je verschiedener und einzigartiger Weise liebt (207). „A love which is purely general, and exactly the same for everyone, is not real love, since it neglects precisely that uniqueness and particularity of the person which it is the place of love to celebrate. [...] Real love is always active, responsive and particular (137f.). Wirkliche Liebe muß also konkret werden und kann, wie Ward überzeugend deutlich macht, nicht nur auf bewußtseinsimmanenter Ebene Wirklichkeit sein, sondern muß geschichtliche Wirklichkeit werden und dadurch den Lauf der Geschichte beeinflussen (130f.).

Wichtig bei dieser Bestimmung Gottes als Liebe ist es in Wards Augen, kein sentimentales und harmonistisches Bild Gottes zu entwerfen, das der Wirklichkeit des Leidens in der Welt nicht standhält, sondern entsprechend der biblischen Idee von Gott die Wirklichkeit als Ganze auch mit ihren schmerzhaften Seiten in Beziehung mit Gott zu denken (47). Dennoch denkt Ward Gott nicht so, daß er das Leiden der Menschen will, sondern verteidigt ihn angesichts der Theodizeeproblematik mit den Mitteln der *free will defense*, ohne dabei für die Grenzen dieses Ansatzes blind zu sein.

In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Reichweite naturwissenschaftlichen Denkens macht Ward die methodisch bedingten Grenzen dieses Denkens klar, sucht aber dennoch auch im Dialog mit den neuesten naturwissenschaftlichen Einsichten in die Begrenztheit des Kausalitätsprinzips eine Verteidigung des Glaubens an das Handeln Gottes in der Welt zu leisten (69–131). Besonders wichtig ist es ihm dabei, die Offenheit des Universums und die Offenheit der Zukunft herauszuarbeiten, weil nur so ein dialogisch-personales Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch gedacht werden könne. Im Hinblick auf eine Theologie des Fürbittgebets führt Ward diese Konzeption zu der bedenkenswerten Einsicht, daß die traditionellen Bedenken, daß Gott sowieso immer das Beste tun will und daß er auch ohne unser Gebet weiß, was wir brauchen, nicht greifen, weil Gott aus ontologischen Gründen das Beste gar nicht tun kann. Denn angesichts der Offenheit des Universums und der Vielfalt an Realisationsmöglichkeiten seiner Absichten gibt es gar nichts absolut Bestes (159), so daß sich erst im Dialog mit dem Menschen Gottes Plan realisiert – eine Einsicht, die es allererst ermögliche, eine wirklich personale Beziehung zwischen Gott und Mensch zu denken (165).

2. Spekulative Lösungsversuche der philosophisch-theologischen Problematik

Keith Wards Überlegungen leiten bereits über zu der Debatte um spekulative Lösungsmöglichkeiten der mit der Thematik des Handelns Gottes in der Welt verbundenen philosophisch-theologischen Probleme. Wards Ansatz könnte man im Rahmen der *divine action debate* Ansätzen zuordnen, die versuchen, die traditionellen Schwierigkeiten durch eine biblisch inspirierte, radikale Neuinterpretation des Gottesbegriffs im Rahmen eines relationalen Theismus zu lösen. Wie Pinnock und seine Mitstreiter in der Programmschrift des relationalen Theismus betonen[14], besteht der Kern dieses Ansatzes darin, das Verhältnis zwischen Gott und Menschen als reziprokes Liebesverhältnis zu beschreiben und die dadurch notwendig werdende Revision der traditionellen metaphysischen Gotteslehre als Chance für einen Neuansatz der Theologie zu nutzen. Da Gott sich dieser Logik zufolge frei dazu entschieden habe, manche seiner Handlungen von der Kontingenz unserer Bedürfnisse und Handlungen mitbedingen zu lassen, müsse Bedingtheit und Zeitlichkeit auch in Gottes Wesen gedacht werden.

Eine anregende Anwendung der Theorie des relationalen Theismus auf das Themenfeld der Vorsehungslehre findet sich bei J. Sanders[15], der deutlich macht, daß in dieser Sichtweise Gott durch die Erschaffung der Welt und der mit ihr gewährten radikalen Offenheit der Zukunft, Risiken eingegangen ist, deren Ergebnisse er nicht bis ins Letzte übersieht. „In summary, God freely enters into genuine give-and-take-relations with us. This entails risk taking on his part because we are capable of letting God down." (282) Gott wird im Modell des relationalen Theimus als weise, erfahren, einfallsreich, liebevoll und ansprechbar beschrieben, verliert aber die Möglichkeit, alles zu bekommen, was er sich wünscht (207).

[13] Ich erinnere nur an den – etwa von K. Berger (s.u.) immer wieder zitierten – alten Grundsatz der christlichen Frömmigkeitsgeschichte, daß man so glaubt, wie man betet (*lex orandi lex credendi*).

[14] Vgl. **Pinnock**, Charles u. a.: **The openness of God**. A biblical challenge to the traditional understanding of God. – Downers Grove / Ill. 1994.

[15] Vgl. **Sanders**, John: **The God who risks**. A theology of providence. – Downers Grove / Ill.: InterVarsity Press 1998. 367 S., kt. € 20,– ISBN: 0–8308–1501–5.

Am ehesten könnte man dieses Bild von Gott und seiner Geschichtsmächtigkeit mit einem Strang der Theorie der doppelten Täterschaft in Beziehung bringen, den V. Brümmer und J.R. Lucas in den 70er und 80er Jahren entwickelt haben. In dieser Perspektive läßt sich in jedem unserer Lebensumstände ein Ruf Gottes an uns entdecken, der uns auf die uns angemessene Weise in seinen Plan integrieren möchte. Lucas illustriert diesen von Brümmer angedeuteten Gedanken durch das Gleichnis von einem persischen Teppichknüpfer, der zusammen mit seinen Kindern an der Herstellung eines Teppichs arbeitet. „In seiner Weisheit und Souveränität versteht es der Vater, alle Fehler, die seine Kinder verursachen, in kontinuierlicher Revision seiner idealen Projektvorstellung in das entstehende Muster zu integrieren und so ein vollendetes Design zu schaffen. – Gott handelt dialogisch-responsiv“[16]. Der entscheidende Unterschied zur Analogie mit einem Schachgroßmeister, der u. a. von P. Geach in die neuere Diskussion eingeführt wurde[17], besteht darin, daß die Kinder bei diesem Gleichnis das Ergebnis mitbestimmen und das Aussehen des Teppichs verändern, so daß der Teppichknüpfer nicht alles unter Kontrolle behält, sondern kreativ zu einem ihm nicht bekannten Endresultat vorstößt, von dem allein feststeht, daß es gut sein wird. Dabei kann er nicht die Entscheidungen seiner Geschöpfe determinieren. Aber er kann sie motivieren und inspirieren, seinen Willen zu tun[18]. „Auf diese Weise negiert Gott jedoch nicht die Freiheit und Verantwortlichkeit des menschlichen Täters, durch dessen Handlung er seinen Willen realisiert. Im Gegenteil, es ist immer noch dem menschlichen Täter überlassen, Gottes Willen zu tun, und wenn er sich dagegen entscheidet (obwohl er dazu befähigt und motiviert ist), dann wird Gottes Wille nicht getan“[19].

In seinem in Fn. 15 zitierten Werk stellt Sanders nach Einleitung und Aufgabenbestimmung Materialien aus dem Alten und Neuen Testament (39–139) sowie aus der kirchlichen Tradition (140–166) zusammen, die eine relationale Sichtweise des Vorsehungsglaubens nahelegen, die im explizierten Sinne Risiken eingeht. Auch wenn die Tradition eher von einem *risk-free-account* geprägt war, war immer schon das *risk model* präsent (v. a. bei den frühen Kirchenvätern, in der östlichen Orthodoxie, bei Arminius u. a.) (165) und zumindest ist es in den Intentionen der Väter immer nachweisbar, auch wenn es material geleugnet wurde. Grund für die (für den relationalen Theismus charakteristische) starke Gewichtung der biblischen Grundlegung in der Studie liegt darin, daß der Vf. den Vorsehungsglauben nicht in metaphysischen Spekulationen begründen will, sondern in dem, was Gott tatsächlich in der Geschichte getan habe (138). Trotz aller Vorsicht gegenüber spekulativen Begründungsversuchen diskutiert der Vf. in den Kap.n 6 und 7 ausführlich die konzeptuelle Intelligibilität dieses Modells und versucht herauszuarbeiten, daß das *risk model* besser die Art von Souveränität Gottes spiegelt, die einen Gott auszeichnet, der sich zu einem konkreten Handeln in der Geschichte entschlossen hat. Im Schlußkap. möchte der Vf. deutlich machen, wie das *risk model* zu den Bedürfnissen christlichen Lebens paßt, und versucht es durch Anwendung auf verschiedene praktisch relevante Themenfelder zu bewähren (Erlösung, Übel, Gebet, göttliche Führung) (237–279).

Die revisionistischen Tendenzen des relationalen Theismus (und der noch radikaleren Prozesstheologie) gegenüber dem traditionellen Gottesbild haben im Rahmen der *divine action debate* zu heftigen Auseinandersetzungen geführt.

Als extreme Gegenposition zum relationalen Theismus kann man folgenden Ansatz lesen: **Helm**, Paul: **The providence of God**. Contours of christian theology. – Downers Grove / Ill.: InterVarsity Press 1993. 246 S., kt. € 16,50 ISBN: 0–8308–1533–3.

Helm geht davon aus, daß Gott eine so umfassende Kontrolle über den Geschichtsverlauf ausübt, daß sogar die Unterscheidung zwischen Prädestination und Vorsehung überflüssig wird (20). Während der relationale Theismus nicht nur den Prädestinationsgedanken aufgibt, sondern auch die traditionelle Vorstellung der Allwissenheit Gottes revidiert, um Willensfreiheit denken zu können, geht Helm in diesem Dilemma den umgekehrten Weg. Er gibt die Vorstellung von Willensfreiheit im eigentlichen Sinne auf und verteidigt entsprechend den in der gegenwärtigen Philosophie sehr beliebten Kompatibilismus (66–68), der von einer Vereinbarkeit von vollkommener Determination mit menschlicher Handlungsfreiheit ausgeht, indem er den Gedanken der Willensfreiheit aufgibt. Mit dieser Preisgabe des Gedankens der Willensfreiheit verliert Helm natürlich die Möglichkeit, das Theodizeeproblem im Rahmen der *free will defense* zu bearbeiten. Statt dessen wählt er eine Strategie, die er als „greater-good-defence“ (203–216) bezeichnet, und die auf die zynische Konsequenz hinausläuft, daß alles Leiden (selbst das Leiden von Kindern) auf lange Sicht einem größeren Gut diene[20]. Insgesamt bietet Helm eine flüssig geschriebene und in sich kohärente Gesamtposition, die aber zumindest aus katholischer Sicht unannehmbar sein dürfte.

Sieht man von solchen Extrempositionen ab, haben sich Verteidungslinien der traditionellen Gotteslehre herausgebildet, die ziemlich genau die alten Schulstreitigkeiten zwischen Thomismus und Molinismus widerspiegeln. Statt die hier entstandene Auseinandersetzung im einzelnen zu referieren, gehe ich exemplarisch auf einen aktuellen Rehabilitationsversuch des thomistischen Ansatzes ein, den H. C. Schmidbaur vorgelegt hat[21].

Schmidbaur, Hans Christian: **Gottes Handeln in Welt und Geschichte**. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung. – St. Ottilien: EOS-Verl. 2003. 701 S. (Münchener theologische Studien: 2, Systematische Abteilung, 63), ln. € 68,00 ISBN: 3–8306–7175-X

Das zentrale Anliegen und erklärte Ziel dieser Arbeit liegt in der Wiederbelebung des Vorsehungsgedankens (13). Der Grund für diesen Versuch besteht darin, daß der Vf. im Vorsehungsgedanken ein zentrales, unaufgebbares Element christlichen Glaubens sieht, das eine Schlüsselstellung für eine ganze Reihe von Feldern der christlichen Theologie habe. Gerade in dem in den Augen des Vf.s weitgehend deistisch gewordenen Denken und Klima unserer Zeit, die sich zunehmend ohne Gott verstehe (28 u.ö.), sei es unerläßlich, die Geschichtsmächtigkeit Gottes und sein biblisch bezeugtes direktes und personales Handeln in der Welt neu und eindringlich zu artikulieren (29).

In spekulativer Hinsicht erhebt der Vf. den Anspruch, durch seine vor allem an Thomas von Aquin orientierten trinitätstheologischen Erwägungen die Frage zu beantworten, „wie ein ewiger und in sich unveränderlicher Gott auf die von ihm geschaffene Welt bezogen sein, sich in ihr offenbaren und in ihr handeln kann, ohne dadurch seine Unveränderlichkeit zu verlieren“ (1). Der Vf. möchte also ebenso wie der relationale Theismus darlegen, wie die von den heilsgeschichtlichen Vorgaben des christlichen Glaubens her notwendige reale Relation Gottes zur Welt gedacht werden kann. Zugleich möchte er aber im Gegensatz zum relationalen Theismus und im Einklang mit dem Hauptstrom der philosophischen Tradition die in seinen Augen unverzichtbare Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und die damit zusammenhängende Allwissenheitskonzeption aufrechterhalten. Während der Vf. in der gesamten „neuzeitlichen Theologie- und Philosophiegeschichte keinen einzigen geglückten Versuch zur Bewältigung dieser Frage“ sieht (4), glaubt er im Anschluß an Thomas das genannte Problem ganz ohne Bezugnahme auf die bei Lockmann so positiv gewürdigte neuzeitliche Denkformtransformation lösen zu können – eine Position, die angesichts der Vielzahl neuerer Entwürfe zur von Schmidbaur aufgeworfenen Frage kaum anders denn als unverhohlene Arroganz gegenüber dem neuzeitlichen und modernen Denken angesehen werden kann und wohl als Affront gegen alle eher liberal einzuschätzenden theologischen Strömungen der Gegenwart gemeint ist. Hermeneutischer Schlüssel zum Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung ist für die Überlegungen Schmidbaurs ähnlich wie bei Lockmann das „Christusereignis“ (112), das nun aber in einer ganz anderen philosophischen Denktradition theologisch angeeignet wird.

Nach einigen einleitenden Überlegungen (1–25) behauptet der Vf. in einem ersten Teil die „Darstellung des biblischen Befundes“ (6) zum Handeln Gottes in der Welt und zum Gott-Welt-Verhältnis zu erheben. Dabei irritiert freilich – wie in seiner ganzen Abhandlung –, mit wie wenigen Bezugnahmen auf die exegetischen Bemühungen der letzten 200 Jahre er auskommt und wie unbekümmert er immer wieder ohne jeden Versuch exegetischer Einordnung Bibelzitate verwendet, um seine eigenen Absichten und Theorien zu untermauern. Auf diese Weise erspart er sich weitgehend die von der päpstlichen Bibelkommission geforderte Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen der historisch-kritischen Exegese und hält statt dessen an der wörtlichen Wahrheit sämtlicher überlieferten Wunderberichte und einer Reihe von Geschichtstaten Gottes fest. Nach dem Vf. scheint sogar die Landnahme Israels allen Einsichten der neueren Forschung zum Trotz exakt so verlaufen zu sein, wie es uns vom deuteronomistischen Geschichtswerk überliefert wird und JHWH beispielsweise an der Seite Israels gegen Amalek zu kämpfen (vgl. 574). Jedenfalls geht der Vf. selbstverständlich von der wörtlichen Wahrheit aller überlieferten Wunderberichte aus und verwendet diese exegetisch unhaltbare Einschätzung als systematisches Argument gegen jeden, der die Wunderberichte der Bibel und der kirchlichen Tradition einer kritisch-hermeneutischen Untersuchung zuführt.

[16] R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 156; vgl. J. Lucas, Freedom and grace, London 1976, 30: „One plan may fall, but there are always others.“

[17] Vgl. Peter Geach, Providence and evil. The Stanton lectures 1971–2, Cambridge u. a. 1977, 58.

[18] Vgl. Vincent Brümmer, Farrer, Wiles, and the causal joint. In: MoTh 8 (1992) 1–14, hier 5.

[19] Vincent Brümmer, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung. Aus dem Engl. übers. v. Ch. Schwöbel, Marburg 1985 (MThSt 19), 65.

[20] „We do not know all the facts, and in particular we cannot rule out that at some future state suffering children may come to see that what they endured was for their good.“ (204)

[21] Zur Verteidigung des Molinismus im Rahmen der aktuellen Debatte sei auf den folgenden hervorragenden Überblick verwiesen: **Flint**, Thomas P.: **Divine providence**. The molinist account. – Ithaca-London: Cornell University Press 1998. 258 S., kt. ISBN: 0–8014–3450–5. ln. € 181,24.

Besonders haarsträubend ist seine Rekonstruktion der Überlegungen zum Handeln Gottes im Neuen Testament. Während der Vf. im AT durchaus Spannungen sieht und grundsätzlich bereit ist, unter Zuhilfenahme vereinzelter exegetischer Einsichten die unterschiedlichen theologischen Ansätze der biblischen Autoren voneinander zu unterscheiden (33–112), ignoriert er die exegetische Diskussion über das NT vollkommen und stellt dagegen die Lehre Jesu als monolithischen Block dar, der alle wesentlichen Einsichten seiner späteren, vor allem an Thomas orientierten dogmatischen Überlegungen vorwegnimmt (113–221). So kommt es, daß der Vf. innerhalb der Darlegung des ntl.en Zeugnisses zu so bizarren Überschriften kommt wie: „Geist und Materie im infralapsarischen Zustand" – eine zumindest ungewöhnliche Art die Lehre Jesu zu systematisieren, die den Verdacht aufkommen läßt, daß hier spätere Entwicklungen der Dogmatik in das biblische Zeugnis hineininterpretiert werden.

Im zweiten Teil seiner Arbeit beleuchtet der Vf. einige ausgewählte Etappen theologie-, philosophie- und geistesgeschichtlicher Entwicklungen, die in der Neuzeit und Moderne die Haltung zum Handeln Gottes in der Welt verändert haben (222–338). Als elaboriertester theologischer Antwortversuch auf die dabei zu Tage tretenden Problemstellungen der Moderne sieht der Vf. die sogenannte „Zweitursachentheorie" an, die er an den Konzeptionen von Rahner und Weissmahr festzumachen versucht (339–446). In der Auseinandersetzung mit dieser Theorie macht der Vf. zu Recht deutlich, daß die von Weissmahr vorgebrachten Gründe gegen die Möglichkeit eines erstursächlichen Handelns Gottes nicht stichhaltig sind. Auch wenn seine dabei vorgebrachten Kritikpunkte nicht neu sind und es mir fraglich erscheint, ob er Rahners sehr differenzierter Position zum genannten Themenkomplex wirklich gerecht wird, liefert der Abschnitt doch eine sehr ernst zu nehmende, instruktive und ausführliche Kritik an der mittlerweile weit verbreiteten Weissmahrschen Lesart der kausalen Handlungstheorie. Übers Ziel hinaus schießt der Vf. lediglich, wenn er auch an dieser Stelle wieder alle je in der biblischen und kirchlichen Tradition erdachten Wunderberichte ohne jede kritische Durchsicht kriterial gegen die Zweitursachentheorie in Anschlag bringt. In seinem Insistieren darauf, daß die Menschwerdung Gottes nicht mit den Mitteln der Zweitursachentheorie zureichend beschrieben werden kann, hat er aber dennoch Recht.

Der eigentlich interessante Kern der Arbeit Schmidbaurs besteht in seinem im dritten Teil vorgelegten Versuch einer spekulativen Theorie des göttlichen Handelns im Horizont des Trinitätsglaubens (447–576). Die Grundidee der Lösung des Vf.s besteht darin, daß die heilsökonomischen Taten Gottes „als Zeitigung, oder ‚Verlängerung' seiner immanenten, ewigen Akte erfolgen" (448). „Wenn uns die Schrift die Existenz realer Relationen Gottes zur Welt bezeugt und die einzigen Relationen, die Gott besitzen kann, nur die innertrinitarischen Relationen sind, dann folgt daraus notwendig, daß es sich beim Schöpfungs- und Erlöserwirken Gottes um nichts anderes handelt als die frei gewollte und geoffenbarte Hineinnahme des Geschöpfes in die ewigen, realen Relationen des trinitarischen Lebens Gottes" (472).

Da Gott als *actus purus* gar keine Potentialitäten habe, um von ihm verschiedene Akte auszuführen, gebe es „kein Handeln Gottes, das nicht direkt und unmittelbar Gott selber wäre; auch nicht ‚ad extra'" (476). Entsprechend korrigiert der Vf. die gängige Rezeptionslinie thomanischer Aneignung der Appropriationenlehre und versucht ernst zu nehmen, daß die *opera trinitatis ad extra* nichts anderes als Wesenskundgabe Gottes sein können und deshalb ebenso wie die immanenten Vollzüge trinitarisch zu strukturieren sind. Entsprechend sei die Einsicht unabdingbar, daß die Appropriationen ihren Ursprung in den Proprietäten haben; ja: „‚Appropriation' und ‚Proprietät' sind Schwesterbegriffe; was die Proprietät für die opera ad intra, also die Hervorgänge, bedeutet, bedeutet die Appropriation für die opera ad extra [...] Bei den Appropriationen handelt es sich also um echte Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen, die jedoch im Unterschied zu den echten Proprietäten Gott nicht notwendig zukommen kraft seines Wesens als dreifaltiger Gott (sonst wäre die Welt ja ein Teil von Gott), sondern den Personen nur eigentümlich sind, insofern diese – nicht notwendig, sondern frei – eine geschaffene Welt hervorbringen" (485).

Diese Auffassung der Appropriationen als Proprietäten „sub conditione creationis" (488) scheint mir in der Tat eine äußerst bedenkenswerte Einsicht Vf.s zu sein[22], die es erlaubt, die Einseitigkeiten von Arbeiten, die nur den inkarnatorischen oder nur den pneumatologischen Aspekt des Handelns Gottes sehen, aufzubrechen. Statt dessen kann der Vf. von seiner trinitätstheologischen Akzentuierung aus denken, daß die beiden verschiedenen innergöttlichen Akte des Hervorgehens auch zwei verschiedene Wirkmöglichkeiten Gottes nach außen bedingen, indem „das Handeln Gottes nach außen als eine ‚Verlängerung' und eine seinsverleihende ‚Teilgebung' auf Kontingentes hin begriffen" wird (570). Die Art der Teilgebung denkt der Vf. im Sinne überzeitlicher Akte, d.h. in Akten, „deren Ursprung und Subjekt ewig, deren Objekt und Wirkung jedoch zeitlich sind" (562).

Das mit dieser Überlegung aufgerissene Problem des Verhältnisses Gottes zur Zeit leitet über zum letzten Schritt der Studie, in der sich der Vf. ausdrücklich dem Thema der Vorsehung zuwendet (577–767). Er bietet dabei neben einem gründlichen historischen Abriß auch einen Seitenblick auf die neueren Diskussionen um das Thema (Kapitel zu C.S. Lewis, R. Swinburne, A.N. Prior und P.T. Geach). Dabei ist allerdings auffällig, um wie vieles gründlicher die Auseinandersetzung mit klassischen Denkern, insbesondere mit Thomas von Aquin ausfällt. Während der Vf. bei Thomas immer wieder auf eigene Studien zurückgreifen kann – und dies allerdings mitunter auch in irritierendem Ausmaß tut, wenn zentrale Passagen seiner Studie einfach ganze Kap. seiner Diss. wiederholen (vgl. 449 Fn. 4, 462 Fn. 48, 477 Fn. 92, 490 Fn. 135) – beschränkt er sich in seiner Rezeption der breit gefächerten Diskussion im Bereich der analytischen Philosophie auf eine teilweise erschreckend dünne Literaturbasis (entsprechend basiert seine gesamte Rezeption des bis in die Gegenwart heftig andauernden Streits um Gott und die Logik der Zeit auf eine bereits 20 Jahre alte, von ihrem Niveau nicht gerade überdurchschnittliche Diss.[23]).

Angesichts des geringen Interesses an einer Wahrnehmung des mittlerweile in der analytischen Philosophie erreichten Problemniveaus zu diesen Fragen und angesichts seiner Skepsis gegenüber dem neuzeitlichen und modernen Denken überhaupt kommt Vf. am Ende seiner Studie wenig überraschend zu dem Ergebnis, daß „die Lehre des Aquinaten als weiterhin gültige Antwort des Glaubens aufrecht erhalten werden" kann und muß (766). Bei aller Hochschätzung gegenüber den Leistungen des Thomas von Aquin wäre der Vf. gut beraten gewesen, wenn er wenigstens versucht hätte, das in der Tradition analytischer Philosophie mittlerweile erreichte Problemniveau zur genaueren Klärung seiner Thomasrezeption zu verwenden. Im Übrigen scheint es mir fraglich zu sein, ob man durch spekulative Theorien aus dem Mittelalter und in expliziter Absage an das neuzeitliche und moderne Denken eine Lösung der existentiellen Glaubenszweifel der Menschen unserer Zeit leisten kann. Jedenfalls ist es auffällig, wie wenig Raum die Theodizeeproblematik in der Studie einnimmt und wie selbstverständlich der Vf. den Vorsehungsglauben für alle religiösen Menschen in Anspruch nimmt und zum Eingangstor für den christlichen Glauben überhaupt macht (577). Anfechtung des Glaubens an die Geschichtsmacht Gottes scheint Schmidbaur fremd zu sein.

Der hierin anklingende epistemologische Optimismus tritt in noch verwegenerer Form bei der Diss. von R. Kocher[24] hervor, die Schmidbaur in einigen Punkten als Vorlage gedient hat, die aber bei weitem nicht das spekulative Niveau Schmidbaurs erreicht. Kocher versteigt sich in seiner materialreichen Studie zu der Behauptung, daß Fügungen „in intellektuell redlicher Weise nicht bestritten werden" können (83). „Bei einer unvoreingenommenen Betrachtung [...] wird man sich *vernünftigerweise* dem Gedanken einer leitenden Vorsehung nicht verschließen können. [...] Die Wirklichkeit der Welt ist mehrdimensional, sie hat ‚doppelten Boden'; sie ist transparent auf ein Handeln Gottes hin" (83). Methodisch übersieht Kocher, daß sich die zur Stützung dieser Thesen herangezogenen Lebensgeschichten von Heiligen einer religiösen Deutung allererst verdanken und deshalb nicht gleichsam objektivistisch und szientistisch als Beweismittel ins Feld geführt werden können. Fragwürdig ist auch, wie Vf. in geradezu positivistischer Setzung des Glaubens[25] ergänzt durch an A. Portmann orientierte naturphilosophische Betrachtungen (123ff.) eine Teleologie im Naturgeschehen im Rahmen eines dynamischen Creationismus meint begründen zu können. Insgesamt krankt die Arbeit Vf.s trotz einer Reihe von lobenswerten Aufarbeitungen daran, daß im Kampf gegen das angeblich neuheidnisch infizierte kollektive Unterbewußtsein der Welt (371) das Vertrauen in Gottes Führung immer wieder in Opposition zum Vertrauen auf die eigene „Einsicht, Stärke und Konstruktionsmächtigkeit" (373) gerät und so der Ansatz zu einem Denken eines direkt proportionalen Verhältnisses von Eigenstand und Abhängigkeit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer verstellt ist. Dabei machen nicht erst die Arbeiten von Bernhardt und Lockmann sowie die Theorie der doppelten Täterschaft im Rahmen der *divine action debate*, sondern bereits entsprechende Überlegungen bei K. Rahner klar, daß nur dann Aussicht auf einen Ausweg aus den spekulativen Vermittlungsproblemen besteht, wenn das Vertrauen auf eigene Stärken und die damit zusammenhängende Realisation geschöpflicher Freiheit nicht mehr in umgekehrt proportionaler Weise zum Handeln Gottes in der Welt gesehen wird.

[22] Vf. meint damit allein durch Rekurs auf Thomas von Aquin eine Einsicht gesichert zu haben, die Rahner begründen wollte (vgl. 490). Sehr vielsagend für seine Haltung gegenüber Rahner ist, daß er das mit kritischem Unterton gegenüber Rahner formuliert, obwohl er sich doch eigentlich freuen sollte, einen so wichtigen Bundesgenossen zu haben.

[23] Vgl. Nwigwe, Boniface Enyeribe: **Temporal logic, omniscience, human freedom**. Perspectives in analytical philosophy. – Frankfurt a. M. u. a. 1991 (EHS.T 319). Im Übrigen enthält die Arbeit von Schmidbaur einige in handwerklicher Hinsicht zumindest ärgerliche Punkte. Fast immer wenn der Begriff Wunder in der Arbeit fällt, erscheint geradezu reflexartig eine identisch formulierte Fußnote mit einer stattlich langen Liste von immer wieder identischen Literaturhinweisen (vgl. 23 Fn. 20, 30 Fn. 4, 149 Fn. 75, 197 Fn. 150, 290 Fn. 151, 393 Fn. 145, u.ö.). Zumindest irritierend ist es, wie selbstverständlich Vf. vollkommen absurde Unterstellungen aufgreift und beispielsweise Wittgenstein als großen Naturalisten bezeichnet (737) und wie in schon klischeehafter Weise die Verurteilung des Nominalismus wiederholt wird. Die Studie könnte jedenfalls an Qualität nur gewinnen, wenn Vf. auf selbstsichere Etikettierungen aus dem katholischen Schützengraben heraus verzichten würde.

[24] **Kocher**, Richard: **Herausgeforderter Vorsehungsglaube**. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie. – St. Ottilien: Eos 1993. 397 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, 57), kt. ISBN: 3–88096–447–5, jetzt auch kt. € 19,50, ISBN: 3–88096–985–X.

[25] „Gott sieht alles voraus; dies ist ein *Faktum*, von dem auszugehen ist" (113; Herv. v. Rez.).

3. Zur Vermittelbarkeit der Rede vom Handeln Gottes in der Welt mit neueren Entwicklungen der Naturwissenschaften

Führte die neuzeitliche Deutung der Natur als in sich geschlossenes, von immanenten Ursachen gesteuertes System zumindest zeitweilig zu einer naturwissenschaftlich motivierten Ablehnung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt, so hat sich diese Lage durch die Entwicklung der Naturwissenschaften im Laufe des 20. Jh.s gewandelt. Gerade die Erschütterung des Kausalitätsglaubens durch die Erkenntnisse der Quantentheorie hat dazu geführt, daß die Denkmöglichkeit von Eingriffen Gottes in den Lauf der Welt an Plausibilität gewonnen hat[26]. Aber auch die Einsichten der Chaostheorie nutzen einige theologisch interessierte Physiker als Anknüpfungsmöglichkeit für die naturwissenschaftliche Vermittlung von Gottes Handeln in der Welt[27].

Sucht man eine gut verständliche und ausführliche Übersicht über die Debatte der letzten Jahre in diesem Bereich, ist man bei N. Saunders gut bedient. Dabei muß man sich allerdings bewußt sein, daß Vf. den genannten Bemühungen äußerst kritisch gegenüber steht und sein im Kern sicher berechtigtes Anliegen an Kritik deshalb an einigen Stellen überzieht.

Saunders, Nicholas: **Divine action and modern science**. – Cambridge: Cambridge University Press 2002. 234 S., kt. $23,99 ISBN: 0–521–80156–7 hardback / 0–521–52416–4 paperback

Wie bereits angedeutet ist es das grundlegende Anliegen der Studie nach naturwissenschaftlich vermittelbaren Anknüpfungsmöglichkeiten für die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt zu suchen. Nach einem ersten kurzen Blick auf theologische Annäherungen zu dieser Problematik (1–47) geht der Vf. verschiedene naturwissenschaftliche Problemfelder durch, die Anknüpfungspunkte für die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt bieten könnten. Besonders interessant ist dabei seine Auseinandersetzung mit theologischen Rezeptionsversuchen im Zusammenhang der Quanten- und Chaostheorie.

In seiner Auseinandersetzung mit theologischen Rezeptionsversuchen der Quantentheorie bietet der Vf. nicht nur eine umfassende historische Übersicht über bisherige Rezeptionsversuche bis hinein in die gegenwärtige Debatte (von Heim über Pollard bis hin zu Russell und Murphy) (94–126). Vielmehr diskutiert er auch ausführlich die naturwissenschaftlichen Grundlagen all dieser Deutungsversuche und die in diesem Zusammenhang auftretenden philosophischen Grundsatzfragen wie die Frage nach dem ontologischen Status der quantentheoretisch faßbaren Nichtprognostizierbarkeit bzw. näherhin die Frage danach, ob die hier zu veranschlagende Indeterminiertheit epistemischer oder ontischer Natur ist und inwiefern hier überhaupt Plausibilitäten für ein Handeln Gottes auszumachen sind (127–172). Saunders kommt nach seiner gründlichen Untersuchung zu dem kaum zu widerlegenden Ergebnis, daß es bisher keiner der vorgelegten theologischen Theorien in überzeugender Weise gelungen ist, das Handeln Gottes in der Welt mit Hilfe der Quantentheorie zu explizieren (170). Dennoch gibt er zu, daß es sich angesichts des gegenwärtigen Forschungsstandes ebenso verbiete, die Möglichkeit einer solchen Theorie auszuschließen. Vielmehr gelte, daß „it is still potentially possible for some, as yet unknown, future interpretation of quantum measurement to accomodate both SDA (= besonderes Handeln Gottes; Rez.) and experimental quantum theory" (171). Da er die Bringschuld für die Etablierbarkeit einer solchen Theorie an dieser Stelle aber den Theologen aufbürdet, kommt er zum Ergebnis, daß eine Verbindung der Rede von Gottes Handeln in der Welt mit Erkenntnissen der Quantentheorie theologisch und wissenschaftlich unhaltbar ist (172) – ein Ergebnis, das mir in dieser Zuspitzung denn doch etwas forsch zu sein scheint und keineswegs unumstritten ist[28].

Einen weiteren Schwerpunkt der Überlegungen Saunders' bildet die Auseinandersetzung mit der Chaostheorie (173–206). Besonders instruktiv sind in diesem Zusammenhang die Darlegungen des Vf.s zu John Polkinghorne (186–196), der zu diesem Thema einige bahnbrechende Überlegungen vorgelegt hat (s.o.). Saunders kritisiert an Polkinghorne, daß seine Ablehnung einer deterministischen Interpretation der physikalischen Realität nicht mehr und nicht weniger als ein metaphysisches Postulat darstelle (vgl. 190) und mit seiner Anerkennung der Determiniertheit mathematischer Interpretationen der Chaostheorie nicht gut zusammenpasse. Die Rede von einem metaphysischen Postulat ist an dieser Stelle allerdings insofern etwas unfair, als Polkinghorne Argumente für seine metaphysische Position angibt und zugleich deutlich macht, daß eine metaphysische Entscheidung zwischen Determiniertheit und Indeterminiertheit unumgänglich sei. Von daher weist der Vf. in seiner Kritik zwar auf wunde Punkte hin. Er scheint mir die bei Tracy u. a. vorgelegten Versuche einer Verbindung von Chaos- und Quantentheorie nicht in dem Ausmaß zu erschüttern, daß sich eine weitere Auseinandersetzung zu diesem Punkt erledigen würde.

Als aussichtsreichsten Beitrag zur Verteidigung eines besonderen Handelns Gottes in der Welt nennt Vf. die Überlegungen des Biochemikers und anglikanischen Priesters A. Peacocke, den er aber nur äußerst knapp würdigt (207–213). Ich will deswegen wenigstens auf eine neuere Veröffentlichung Peacockes zu unserem Thema hinweisen[29]. Peacockes Ansatzpunkt für seine Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt bildet die Einsicht in die Existenz von kausalen Einflüssen eines ganzen Systems auf einzelne seiner Teile („whole-part influence" bzw. „top-down causation"; vgl. 51f.). In dieser Stoßrichtung geht Peacocke für Gottes Verhältnis zur Welt davon aus, daß es einen „Informationsfluss ohne Energietransfer" zwischen Gott und Welt gebe (110). So wie unser Denken auf unseren Körper Wirkungen „von oben nach unten" ausübe, so könne auch Gott auf die Welt als Ganze in der gleichen Weise verursachende Einflüsse ausüben. Gottes Wirken ist nach Peacocke also als Einspeisung bzw. Input von Informationen zu verstehen, die die Welt grundlegend beeinflussen und gestalten. Die Welt ist dabei nach Peacocke als Musikstück zu verstehen, in dem wir dem Komponisten begegnen können, wenn wir lernen, es als Komposition wahrzunehmen. Da Peacocke zugleich im Sinne des Panentheismus davon ausgeht, daß die Welt Gott nicht gegenüberstehe, sondern in ihm aufgehe, ohne daß dadurch Gottes Wirklichkeit auf die der Welt reduziert werde, vermeidet er jeden supranaturalistischen Beigeschmack seiner Theorie (111).

Das Konzept Peacockes führt allerdings zu einer Reihe von Schwierigkeiten. Zunächst einmal spricht einiges dafür, daß jede Informationseinspeisung auch mit einer Energieeinspeisung einhergehen muß, wenn man nicht ein dualistisches Konzept in der *philosophy of mind* vertreten will. Darüber hinaus wird Gottes Einflußnahme auf die Welt zu stark so konzipiert, als sei Gott als eine Person-Monade zu verstehen, ohne das in einem trinitarisch gedachten Gott zu berücksichtigende dialogische Moment ausreichend einzubeziehen. Im Übrigen entsteht durch den Vergleich mit der Wirkung des menschlichen Geistes auf den menschlichen Körper der Eindruck, daß die Welt als Gottes Körper anzusehen ist. Peacocke wehrt sich zwar explizit gegen diese von manchen Autoren der Prozesstheologie vertretene Konzeption, weil Gottes Sein sich auf vollkommen andere Weise vom kreatürlichen Sein unterscheide, als wir als denkende Subjekte von unseren Körpern verschieden seien (109). Aber dieses Dementi ändert nichts an der entsprechenden Schieflage seiner Konzeption.

Doch selbst wenn man trotz dieser Schwierigkeiten an Peacockes Modell festhalten möchte, kann man mit Polkinghorne fragen, ob nicht im Rahmen von unten aufsteigender Kausalität ontische Lücken aufweisbar sein müßten, wenn die Rede einer Kausalität von oben naturwissenschaftlich sinnvoll sein soll. In dieser Perspektive wäre der Rekurs auf die Top-down-Kausalität eine sinnvolle Ergänzung zu der Suche nach den ontischen Lücken, die sich mit Hilfe von Quanten- und Chaostheorie rekonstruieren lassen, ohne diese Suche ersetzen zu können. Genau diese Suche ist es aber, die Saunders so vehement angreift.

Als Gesamtergebnis hält Saunders fest, daß alle von ihm diskutierten neueren Ansätze letztlich zu verwerfen seien. Entsprechend meint Saunders eine schwere Krise der gegenwärtigen Theologie konstatieren zu müssen, weil es ihr nicht gelinge, das für sie schlechterdings zentrale Konzept eines besonderen Handelns in der Welt mit den gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Theorien in Einklang zu bringen (215).

Ganz davon abgesehen, daß man dieses negative Fazit so nicht teilen muß, irritiert angesichts dieses Ergebnisses die Tatsache, daß der Vf. gar nicht fragt, ob die Rede von Gottes Handeln überhaupt einen Ort im Gefüge naturwissenschaftlicher Theoriebildung haben muß. Hauptmanko des Buches ist in diesem Zusammenhang die fehlende Grundlagenreflexion des Verhältnisses der Theologie zu den Naturwissenschaften. Denn wie Ward, Lockmann und Gwynne in ihren oben besprochenen Studien ausführlich begründen, kann ein personales Handeln Gottes bereits aus methodischen Gründen nicht als solches aus der Perspektive der Naturwissenschaften erkannt werden. Entsprechend dürfte in der neuen Bescheidenheit vieler Naturwissenschaftler im Blick auf die methodisch bedingte Begrenztheit des eigenen Zugriffs auf die Wirklichkeit auch der wichtigste Anknüpfungspunkt für einen Dialog mit der Theologie liegen.

[26] Vgl. als interessante Sammlung aktueller Vorschläge zu diesem Bereich: **Russell**, Robert J. / **Murphy**, Nancey / **Peacocke**, Arthur R. (Hg.): **Chaos and complexity**. Scientific perspectives on divine action. – Notre Dame: The University of Notre Dame Press / Vatikan: Ind.-Libreria Editrice Vaticana 1995. 416 S., kt. € 19,50, ISBN: 0–268–00812–4.

[27] Vgl. die in dieser Zeitschrift bereits besprochenen Beiträge des englischen Physikers und anglikanischen Priesters **Polkinghorne**, John: **Theologie und Naturwissenschaften**. Eine Einführung. – Gütersloh 2001; **Polkinghorne**, John: **An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften**. Die Theologie eines Physikers. – Gütersloh 2000.

[28] Zur Replik auf Saunders' Kritik vgl. K. Ward, Divine action in the world of physics. Response to Nicholas Saunders. In: Zygon 35 (2000) 901–906, sowie T. Tracy, Divine action and quantum theory. In: Zygon 35 (2000) 891–900, der am Ende allerdings zugibt, daß die Vorschläge der an der Indeterminiertheit der Quantentheorie anschließenden Theologen und Theologinnen eher die Richtungsanzeige für noch zu leistende Forschungsanstrengungen darstellen als eine allgemein akzeptierte und abgesicherte Theorie (vgl. ebd., 899).

[29] **Peacocke**, Arthur: **Paths from science towards God**. The end of all our exploring. – Oxford: Oneworld Publications 2001. 198 S., kt. $ 11,53 ISBN: 1–85168–245–7. Seitenzahlen im Fließtext in diesem Unterabschnitt beziehen sich auf dieses Buch.

Sieht man von dem Mangel ab, daß Saunders diesen Punkt nicht ausführlich genug bedenkt und es unterläßt, eine Hermeneutik des Gesprächs zwischen Theologie und Naturwissenschaften zu bieten, kann man sein Buch aber nur empfehlen, weil es die beste und aktuellste Übersicht zum Thema bietet und weil die in ihm genannten Bedenken bei weiterführenden theologischen Theoriebildungen nicht übergangen werden dürfen.

Angesichts der bedauerlichen Tatsache, daß eine wissenschaftlich anspruchsvolle Debatte zur Vermittelbarkeit der Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt mit neueren Entwicklungen der Naturwissenschaften vorwiegend im englischen Sprachraum stattfindet, besteht das Desiderat einer umfassenden deutschsprachigen Aufarbeitung des Diskussionsstandes. Wenigstens Versuche einer solchen Aufarbeitung lassen sich jedoch auch in einigen – allerdings nur mit Vorsicht zu genießenden – Monographien deutscher Sprache finden, von denen wenigstens eine kurz vorgestellt werden soll.

Osterkorn, Martin: **„Deinem Wink, HERR, gehorchen die Elemente"**. Andeutungen zur Frage nach dem Verhältnis des christlichen Vorsehungsglaubens zum naturwissenschaftlich gebildeten Bewußtsein. – Passau: Providentia-Verl. 2000. 381 S. (Nova studia philosophico-theologica; 1), kt. € 15,00 ISBN: 3–935123–99-X

Die bei Philipp Schäfer in Passau entstandene Diss. geht in drei großen Schritten vor. Nach einigen hinführenden Überlegungen (17–35) versucht sie in einem ersten Reflexionsgang, aus Schrift und Tradition die Konturen des christlichen Vorsehungsglaubens zu erheben (37–152). Danach stellt sie in einigen auffällig knappen und oberflächlichen Bemerkungen das vor, was sie als „naturwissenschaftlich gebildetes Bewußtsein" bezeichnet (153–169). Im dritten Schritt versucht sie, die Beziehung beider Seiten deutlich zu machen (169–290). Hinsichtlich des Anspruchs der Arbeit fällt auf, daß der Vf. (wahrscheinlich aufgrund seiner engen Orientierung an Äußerungen des römisch-katholischen Lehramtes) offenbar der Meinung ist, immer schon im Besitz der Wahrheit zu sein und um diese in seiner Untersuchung gar nicht mehr ringen zu müssen. An keiner Stelle erörtert der Vf. in angemessener Weise die (etwa bei Schmidbaur thematisierten) enormen philosophischen und theologischen Probleme, die die unterschiedlichen Gestalten der Vorsehungslehre mit sich bringen. Interessant ist für ihn offenbar nur die Vermittlung der ein für alle Mal feststehenden Wahrheit des Vorsehungsglaubens mit unserem naturwissenschaftlichem Weltbild. Von den Nöten vieler Glaubender angesichts der unerträglichen Leidensgeschichten dieser Welt und von den immensen philosophischen Problemen, die die Verantwortung des Vorsehungsglaubens mit sich bringt, scheint er nichts zu wissen. Statt sich mit ihnen auseinander zu setzen, erhebt er den unerhörten (um nicht zu sagen lächerlichen) Anspruch mit seiner eigenen Arbeit das angenehm warme Wasser der Wahrheit anbieten zu können, in dem sich seine Leser nur zu baden brauchen, um endlich die Wahrheit der thomanischen Konzeption des Vorsehungsglaubens einzusehen (vgl. 110). Dabei scheint er allerdings selber doch nicht so ganz von dieser Wahrheit überzeugt zu sein oder jedenfalls nicht so genau um sie zu wissen. Jedenfalls ist er im Schlußteil seiner Arbeit nicht dazu bereit, das bei ihm als Konzeption Eulers firmierende, in wesentlichen Zügen thomanische Gebetsverständnis zu übernehmen (vgl. 208ff.). Methodisch fällt bei allen drei Schritten auf, daß Vf. zwar viel Material zusammenträgt. Die Studie verarbeitet eine Vielzahl von Arbeiten (rekordverdächtige 89 Seiten Literaturverzeichnis, wobei aber eine Vielzahl der angegebenen Arbeiten nirgends zitiert wird), reiht dabei aber viel zu oft nur ausführliche Zitate aneinander, ohne eine eigene Synthese der dargelegten Gedanken zu leisten.

Was Osterkorns Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Kenntnisstand angeht, so ist zu loben, daß er bei aller zu konzedierenden Unterschiede in der Methodik darauf besteht, daß „beide Weisen des Fragens [...] *dieselbe* Wirklichkeit im Auge haben" (179). Entsprechend ausführlich bemüht er sich um eine Zusammenstellung der wesentlichen Punkte, die für eine Indienstnahme der Quantentheorie und ähnlicher naturwissenschaftlicher Konzeptionen für die theologische Ausbuchstabierung der Rede vom Handeln Gottes sprechen. Sein Ergebnis ist dabei überwiegend negativ, d.h. er warnt vor einer Bindung der theologischen Theoriebildung an innerhalb der naturwissenschaftlichen Forschung derart kontrovers beurteilte Forschungsergebnisse, weil man sonst Gefahr laufe, „den Vorsehungsglauben in das *Panta-rhei* des wissenschaftlichen Wissens und Disputs zu ziehen" (276). Unter Berufung auf einen Aufsatz aus dem Jahre 1895 (!) kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß wir angesichts der verwickelten aktuellen Forschungslage nicht wissen können, wie genau das Handeln Gottes im Dialog mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild am besten zu artikulieren sei (287). Die Ratlosigkeit, mit der der Vf. den Leser damit am Ende alleine läßt, soll in seiner Schlußbemerkung durch die Rezitation eines auf Albertus Magnus verweisenden Gebetes gemildert werden, das Gott darum bittet, „uns die Weite seines Geistes" zu schenken, „damit der Fortschritt der Wissenschaft uns hilft, dich (also Gott; Rez.) tiefer zu erkennen und dir näher zu kommen" (290) – eine Bitte, die im Hinblick auf das vorliegende Buch offenbar beim Vf. noch nicht erfüllt wurde.

4. Bilanz und Ausblick

Nimmt man die internationale Debatte zum Handeln Gottes in der Welt der letzten Jahrzehnte noch einmal gesammelt in den Blick, so fällt auf, daß es eine ganze Reihe von diskussionswürdigen Versuchen zu den im Laufe von Neuzeit und Moderne aufgekommenen philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Vermittlungsproblemen gibt. Leider beziehen diese sich aber zu oft nur auf einzelne Stränge der Debatte, ohne die Anregungen aus ihr in ihrer ganzen Breite fruchtbar zu machen – ein Phänomen, das sicherlich stark mit dem für die Gegenwart charakteristischen Auseinanderfallen der Theologie in unterschiedliche Strömungen zu tun hat.

Vergleicht man die bisher besprochenen Debattenbeiträge mit dem Büchlein K. Bergers zum Handeln Gottes in der Welt, fällt auf, daß von Berger aufgegriffene, für viele Gläubige unserer Tage wichtige Themen gar nicht auftauchen. Deswegen sei wenigstens kurz noch auf diesen Diskussionsbeitrag eingegangen.

Berger, Klaus: **Wer bestimmt unser Leben?** Schicksal – Zufall – Fügung. – Gütersloh: Quell 2002. 205 S., kt. € 15,95 ISBN: 3–579–03311–5

Das Büchlein von Berger ist zwar in populärwissenschaftlicher Form geschrieben und verzichtet auf eine allzu gründliche Entwicklung der eigenen Gedanken. Es enthält aber dennoch eine Reihe von Anregungen, die für die aktuelle Debatte durchaus von Interesse sind, insofern sie eingefahrene theologische Denkgewohnheiten in Frage stellen und eine Lanze für den Glauben einfacher unverbildeter Christen zu brechen sucht. Gerade die ausführliche Diskussion von Phänomenen wie dem des Synchronismus oder dem Glauben an Schutzengel greift Themen auf, die gerade heute wieder im Glauben vieler Menschen verankert sind, von der wissenschaftlichen Theologie aber kaum beachtet werden.

Leider gelingt es dem Vf. aber nicht, die genannten Themen in einem Gesamtkonzept schlüssig zu verantworten. Statt dessen listet er einfach 15 verschiedene Stufen des Handelns Gottes auf, die zwar interessante Elemente nennen, aber kaum erhellende Kraft haben, weil sie nicht systematisch durchdrungen und begründet, sondern nur assoziativ aneinandergereiht werden. Zu oft gibt sich der Vf. mit dem Verweis auf biblische Zeugnisse zufrieden, ohne die systematischen Probleme seiner Überlegungen ausreichend zu bedenken. Auf diese Weise kann er zwar als anregender Frager wirken, seine eigene Antwort könnte man aber erst dann im Letzten ernst nehmen, wenn er sich mit den von ihm aufgeworfenen systematischen Fragen gründlicher auseinandersetzen würde.

So ist seine Kritik am „eisernen Vorhang", den Theologen wie Peter Knauer zwischen Gott und Welt ziehen, zwar durchaus berechtigt. Ungeklärt bleibt aber, wie der Vf. das von den von ihm kritisierten Theologen fokussierte Problem der Vermittlung von Transzendenz und Immanenz lösen würde. Er macht zwar mehrfach vehement seine Einwände gegen eine Dogmatisierung des Kausalitätsprinzips deutlich (136) und deutet hierfür auch eine Begründung im Dialog mit dem aktuellen naturwissenschaftlichen und theologischen Forschungsstand an (31–58). Aber das eigentliche philosophische Problem der Vermittlung des Unbedingten im Bedingten ist damit noch gar nicht berührt.

Trotzdem kann man dem Vf. zu Gute halten, daß er ausdrücklich nicht eine wissenschaftliche Abhandlung über das Wirken Gottes schreiben möchte. Aber selbst der von ihm anvisierte „Versuch, Glauben nach der Schrift, Wissenschaft, menschliche Erfahrung und das Lebensgefühl des modernen Menschen möglichst zueinander zu bringen" (61) und in einem stimmigen Konzept miteinander zu vereinen (193), bräuchte wohl doch etwas mehr philosophisches Problembewusstsein, um wirklich überzeugen zu können.

Auch wenn Berger sich an einigen Stellen mit der Theodizeeproblematik auseinandersetzt und dies an anderer Stelle (in allerdings nicht sonderlich überzeugender Weise) ausführlicher getan hat[30], fällt bei allen Debattenbeiträgen zum Handeln Gottes in der Welt auf, daß das Theodizeeproblem zwar erwähnt, aber in der Regel weit unterhalb des in der Theodizeedebatte bereits erreichten Niveaus verhandelt wird[31].

Diese Aufsatzsammlung ist eine äußerst lohnende Einführung in die englischsprachige Debatte um das Handeln Gottes in der Welt. Sie enthält viermal zwei jeweils aufeinander bezogene Beiträge zu einigen der wichtigsten Themen der genannten Debatte. Besonders interessant ist der erste Teil dieser Sammlung, der sich mit der Möglichkeit eines besonderen Handelns Gottes in der Welt beschäftigt und dabei besonderes Augenmerk auf das Thema der Vorsehung in Ver-

[30] Vgl. Klaus Berger, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, Stuttgart 1996.

[31] Vgl. etwa R. Kocher, a.a.O., 316–361. In der englischsprachigen Debatte ist an dieser Stelle ein höheres Diskussionsniveau festzustellen, auch wenn auch hier eine eigene Monographie zur Verbindung von Theodizeeproblem und Handeln Gottes in der Welt aussteht. Wichtige Debattenbeiträge zum Thema versammelt der erste Teil von **Tracy**, Thomas F. (Hg.): **The God who acts**. Philosophical and theological explorations. – The Pennsylvania State University Press: University Park / Pennsylvania 1994. 146 S. kt. $ 18,95 ISBN: 0–271–01040–1 (Pbk.), ISBN: 0–271–01039–8 (Hbk.).

bindung mit dem Problem des Übels legt. Mit Maurice Wiles, dem Robert M. Adams antwortet, und William P. Alston, auf den James M. Gustafson repliziert, sind einige der prominentesten Teilnehmer an der Debatte der letzten beiden Jahrzehnte versammelt, die in pointierter Form ihre Position zur Diskussion stellen. Bedenkt man, daß die Theodizeefrage als alles entscheidender Grund für die gegenwärtige Krise der Rede vom Handeln Gottes in der Welt anzusehen ist, ergibt sich im Blick auf die Forschung der nächsten Jahre das Desiderat einer stärkeren Verschränkung der beiden Themenfelder mit dem Ziel einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt.

Swinburne, Richard: **Providence and the problem of evil**. – Oxford: Clarendon Press 1998. 263 S., kt. € 26,50 ISBN: 0–19–823799–5 (Hbk) / ISBN: 0–19–823798–7 (Pbk)

Auch wenn der Titel einer neueren Studie R. Swinburnes eine solche Verknüpfung verspricht, leistet er doch kaum mehr als eine Wiederholung seiner bekannten Stellungnahme zum Theodizeeproblem. Der Kern dieser Theodizee besteht in der Behauptung, daß es im Zusammenhang der Realisation von Willensfreiheit eine Reihe von wünschenswerten Zuständen und moralisch guten Zielen gibt, die nur durch Leiden hindurch zu verwirklichen sind (125–219). Von dieser Überlegung ausgehend verteidigt der Vf. das moralische Recht Gottes, Leiden um dieser höheren Güter willen zuzulassen (223–236). Abschließend versucht er die alles entscheidende Frage zu beantworten, ob es gerechtfertigt ist, das Leiden als Preis für die nur durch es hindurch zu erreichenden Güter zu akzeptieren (237–251). Der Vf. verteidigt dabei seine Basisannahme, daß die meisten Menschen ihr Leben als ein hohes Gut ansehen, das die Existenz des ihnen zugefügten Leids rechtfertigt, indem er das Gedankenexperiment vorschlägt, man solle sich eine Maschine vorstellen, die es einem erlaube, durch Betätigung eines Druckknopfes eine beliebige Zeit ohne Bewusstsein und damit auch ohne Schmerzempfinden zu sein. Vf. unterstellt, daß nur wenige den Knopf für eine längere Zeit drücken würden, weil wir ein bewusstes Leben als wertvoll erachten (240). Da sich der Vf. bewußt ist, daß dem von ihm unterstellten Ergebnis seines Gedankenexperimentes eine hinreichende empirische Evidenz fehlt, bemüht er sich, eine möglichst breite empirische Grundlage für seine Unterstellung zu finden. Auf diese Weise verfällt er auf die verwegene Idee, daß allein schon die Tatsache, daß sich so wenige Menschen das Leben nehmen, für seinen Optimismus spreche (241). Ganz davon abgesehen, daß diese Art der Argumentation in kaum erträglichem Maße zynisch ist, ist sie nicht stichhaltig, weil – wie der Vf. selber zugibt – die Tatsache der relativ niedrigen Selbsttötungsrate dem Umstand geschuldet sein könnte, daß Menschen auch in der ausweglosesten Lage auf Besserung hoffen – eine Hoffnung, die sich im Rückblick als falsch erweisen kann[32].

Bei allem Wert, den des Vf.s Untersuchung zu Einzelpunkten haben mag, führt sie in der entscheidenden Frage der *free will defense*, ob Leiden als Preis der Willensfreiheit zu akzeptieren ist, nicht weiter. Die Vorsehungsthematik hat in der Studie nicht den Stellenwert, den der Titel verspricht. Eine umfassende Bearbeitung des Themas des Handelns Gottes in der Welt vor dem Hintergrund des aktuellen Forschungsstandes zur Theodizeeproblematik steht also weiter aus.

[32] Im Übrigen könnte der Verzicht auf die Selbsttötung auch ein Akt der Solidarität gegenüber Menschen sein, denen gegenüber man bestimmte Verpflichtungen hat (z. B. eigene Kinder). Aber die Liste der Gründe ließe sich hier noch erheblich verlängern, so daß Swinburnes Argument in keinem Fall zu überzeugen vermag.

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) Zum 50. Todestag

PD Dr. Alexander Loichinger, Universität München

I. Evolutive Theologie

Christliche Schau des evolutiven Universums

Teilhard de Chardins Persönlichkeit und Lebenswerk symbolisieren bis heute einen Neuanbruch der Theologie. Denn Teilhard machte den ersten konsequenten Versuch, evolutives Weltbild und Glauben miteinander in Einklang zu bringen. Dafür entfaltete er seine neue christliche Schau des evolutiven Universums. Die Theologie der Zukunft, so Teilhard, kann nur eine evolutive Theologie sein, die nicht lediglich periphere Korrekturen vornimmt, sondern gerade ihre Kernthemen – Schöpfung, Erlösung, Vollendung – unter evolutivem Vorzeichen neu reflektiert. Diese These Teilhards klingt nur scheinbar übertrieben. Sie ist heute nicht weniger aktuell als damals. Zumindest kann nur auf diese Weise die religiöse Schizophrenie und Glaubensnot überwunden werden, die für unsere moderne Lebenswelt typisch geworden ist. Darin klaffen naturwissenschaftliches Wirklichkeitswissen und Glauben heillos auseinander. Denn Tatsache ist, daß die evolutiven Naturwissenschaften unser Weltbild und Lebensgefühl grundlegend verändert haben. Diese Tatsache nahm die Theologie lange Zeit nicht wirklich ernst, mit der Folge, daß der Glauben seine kognitive Erklärungsfunktion, Plausibilität und Überzeugungskraft immer nachhaltiger einbüßte. Nicht der moderne Mensch ist areligiös oder gottlos. Sondern die theologische Glaubenssprache ist weitgehend einem Weltbild entlehnt, das im evolutiven Zeitalter endgültig untergegangen ist. Wundert da die zunehmende Entfremdung zwischen realer Weltwirklichkeit, Leben und Christentum? Nichts anderes als diesen warnenden Appell richtet Teilhard mit seinem Lebenswerk an die Theologie.

„Ich möchte nur auf folgendes aufmerksam machen: derzeit entfaltet sich das menschliche Wissen vollständig unter dem Zeichen der Evolution, die als eine primäre Eigenschaft der Erfahrungswirklichkeit anerkannt ist: so daß also *nichts in unsere Konstruktionen Eingang findet als das, was zunächst den Bedingungen* eines auf dem Wege der Transformation befindlichen Universums *genügt*. […] Nehmen wir loyal die Welt, so wie sie sich heute im Lichte unserer Vernunft darstellt: nicht die Welt von vor 4000 Jahren, die von ihren acht oder neun Sphären eingekreist war, *für die die Theologie unserer Bücher geschrieben worden ist*, sondern das Universum, das wir organisch aus einer unbegrenzten Zeit und einem unbegrenzten Raum emergieren sehen. Breiten wir diese tiefe Unermeßlichkeit vor uns aus. Und versuchen wir zu sehen, wie die sichtbaren Umrisse Christi zu verändern sind, damit sein Antlitz heute *wie ehedem* weiterhin alles siegreich erobert. Dieser neue Christus (und nicht das altmodische Gesicht, das wir vielleicht künstlich beibehalten möchten) wird wirklich der alte und der wahre Jesus sein. An diesem Zeichen einer universellen Gegenwart werden wir ihn erkennen."[1]

[1] Th. de Chardin, Mein Glaube (Werke Bd 10), Olten 1972, 95f.

Klarer kann Teilhard nicht aussprechen, welchem Anliegen er sein Denken, Arbeiten und Leben verschrieben hat. Als Naturwissenschaftler und Theologe in einer Person war er prädestiniert, die Synthese zwischen Glauben und evolutivem Weltbild zu leisten. Überdies verfügte Teilhard über die hierzu nötige spirituelle Glaubenskraft. Sie inspirierte ihn zu seiner neuen christlichen Schau, die, wenn man ehrlich ist, bis heute einzigartig dasteht. Vor ihr verblaßt jede theologische Einzelkritik. Zumindest verfehlt sie Teilhards Gesamtanliegen, den christlichen Glauben wieder zu einer lebendigen, überzeugenden und wirklich tröstenden Botschaft werden zu lassen, und zwar in einem Universum, in dessen Evolution auch wir Menschen uns zutiefst eingebettet wissen. Nichts anderes als diese neue Schau ist der Grund für die eigentümliche Faszination, die auch heute noch jeden in Bann schlägt, der mit Teilhards Persönlichkeit, mit seiner Gedankenwelt und der darin aufstrahlenden Glaubenserfahrung in Berührung kommt. Freilich wäre es zu viel verlangt, wollte man von Teilhard erwarten, daß er gleichsam im ersten Anlauf einen fertigen und ausgefeilten theologischen Entwurf liefert. Die hier fällige Neureflexion ist ganz einfach zu umfassend. Aber quer durch sein Werk finden sich wegweisende Bausteine einer neuen Theologie in evolutiver Perspektive.

Leben und Werk

Teilhard wurde am 1. Mai 1881 auf Schloß Sarcenat bei Clermont-Ferrand geboren – ein Jahr vor Darwins Tod, dessen Evolutionstheorie Teilhard während seiner Schulzeit am Jesuitenkolleg Notre-Dame de Mongré und seines Studiums in Jersey und Hastings in England nur mit Vorbehalten vermittelt bekam, so daß er ihr auch selbst zunächst äußerst distanziert gegenüberstand. Als Novize des Jesuitenordens, in den er 1899 in Aix-en-Provence eingetreten war, hatte Teilhard selbstverständlich das im Theologiestudium unterrichtete neuscholastische Lehrgebäude übernommen, wenn auch unter allen stürmischen Vorzeichen modernistischer und bibelkritischer Theologie. So zählte beispielsweise Pierre Rousselot, der im Ersten Weltkrieg fiel, zu seinen besten Freunden. Im Jahr 1911 war Teilhard zum Priester geweiht worden und nahm 1912 das Studium von Geologie und Paläontologie auf, ein Interessensgebiet, dem seine lebenslange Begeisterung galt und dessen wissenschaftliche Bearbeitung sich wie ein roter Faden durch sein bewegtes Leben zog.[2] Im Ersten Weltkrieg

[2] Die Publikationen zu Leben und Werk Teilhard de Chardins sind nahezu unüberschaubar geworden (vgl. bereits die Bibliographie: J. McCarty, Pierre Teilhard de Chardin. A Comprehensive Bibliography, New York 1981). So mögen die Angaben auf Folgendes beschränkt sein: N. M. Wildiers, Teilhard

leistete Teilhard als Sanitäter Kriegsdienst, von 1915–1919, promovierte nach dem Krieg und erhielt 1922 eine Professur für Geologie am Institut Catholique in Paris.

Während dieser Jahre ging in ihm ein entscheidender Gesinnungswandel vor. Teilhard überzeugte sich durch seine paläontologischen Studien und Forschungsreisen nach China zunehmend von der Richtigkeit der Darwinschen Evolutionstheorie. Er selbst erlebte das als ungeheure Spannung zu seinem bisherigen Glauben, eine Spannung, die Teilhard eben in Form seines Entwurfs einer evolutiven Theologie zu lösen suchte. Freilich führten bereits die ersten Zweifel am Monogenismus und in Folge dessen an der traditionellen Begründung der kirchlichen Erbsündenlehre, die selbst noch für Papst Pius XII. ausschließlich vom evolutionsbiologisch immer unwahrscheinlicher werdenden Monogenismus abzuhängen schien[3], dazu, daß Teilhard zunächst seine Lehrtätigkeit und schließlich seine Professur aufgeben mußte. Der Ordensgeneral verpflichtete ihn, sich in Zukunft ausschließlich auf die Veröffentlichung naturwissenschaftlicher Schriften zu beschränken. Es spricht für die Demut und Größe Teilhards, daß er sich, treu zu seinem einmal gegebenen Gehorsamsgelübde, ein Leben lang an dieses Publikationsverbot hielt. Es spricht aber auch für seine unbeirrbare Geradlinigkeit, daß er trotz aller ordensinterner Verhöre an seinen neu gewonnenen evolutionstheoretischen Einsichten festhielt und die für ihn persönlich negativen Konsequenzen auf sich nahm.

So begab sich Teilhard, nach seiner vernichteten Pariser Tätigkeit, in sein erstes Exil. Er reiste 1926 nach China. Dort arbeitete er die meiste Zeit über in Peking und kehrte erst nach dem Zweiten Weltkrieg 1947 nach Frankreich zurück. In China festigte Teilhard endgültig seinen Ruf als renommierter Geologe und Paläontologe, ein Ruf, den Teilhard mit über 200 Abhandlungen belegte und der schließlich zu seiner späteren Aufnahme in die Académie Francaise führte, eine der höchsten wissenschaftlichen Auszeichnungen. Zusammen mit seinem Konfrater Licent gründete Teilhard in China ein Museum für Paläontologie, nahm an international bestückten Forschungsreisen teil nach Zentralasien, Nordindien, Burma, Äthiopien, Afrika, Somali und in die Wüsten der Mongolei, mit eigens dazu hergestellten Spezialraupenfahrzeugen von Citroen und unter entbehrungsreichen, auch riskanten und abenteuerlichen Bedingungen. Als Höhepunkt entdeckte Teilhard mit seinen Teamkollegen Black, Pei und Weidenreich den so genannten Homo sinanthropus pecinensis, einen 700 000 Jahre alten Schädel, der ein wichtiges Bindeglied in der Evolution des Menschen bildet. Obwohl Teilhards Arbeitskraft während dieser Jahre fast ausschließlich von der Naturwissenschaft beansprucht schien, galt sein wahres Interesse den theologischen Konsequenzen der auf dem Ausgrabungsfeld und in der Laborarbeit mit fossilen Funden gemachten Entdeckungen. Das belegt die Fülle der während dieser Jahre pausenlos erfolgten theologischen Niederschriften. Sie dokumentieren Teilhards Ringen um eine neue Theologie und um eine neue gläubige Schau, die dieser völlig veränderten Situation der evolutiven Genese von Mensch und Universum wieder einen religiösen Sinn abgewinnen kann.

Die Hartnäckigkeit, mit der Teilhard dieses Projekt verfolgte, brachte ihm nur noch größeres Mißtrauen ein. Denn nach Paris zurückgekehrt nahm Teilhard zwar aktiv am Nachkriegsleben teil, engagierte sich in der Arbeiterbewegung und wurde schließlich erneut auf eine Professur berufen, diesmal für Paläontologie am Collège de France. Doch erneut wurde Teilhard jede Veröffentlichung theologischer Beiträge seitens des Ordensgenerals untersagt, der ihm 1948 auch die Annahme des bereits ergangenen Rufes auf besagten Lehrstuhl verbot. Im Jahr 1951 ging Teilhard in sein zweites Exil, diesmal, weil der Weg nach China aufgrund der Machtübernahme der Roten Armee versperrt war, nach New York. Dort arbeitete er an der amerikanischen Wenner Gren Foundation for Anthropological Research und unternahm noch zwei längere Forschungsreisen nach Südafrika. Im New Yorker Exil starb Teilhard überraschend an einer Embolie am 10. April 1955, am Ostersonntag. Selbst nach seinem Tod ließen die Verdächtigungen nicht nach, und zwar umso weniger, je größer Teilhards Einfluß wurde. Sein Versuch, Gott und evolutive Welt wieder aufeinander zu beziehen, wurde zwar gerade in gebildeteren Kreisen dankbar aufgenommen. Kirchlicherseits aber versuchte man diese beginnende Breitenwirksamkeit des theologischen Gedankenguts Teilhards zu verhindern. Erst ein internationales Protektorat ermöglichte die französische und deutsche Werkausgabe.[4] Dafür mahnte eine Stellungnahme der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften im Jahr 1959 ausdrücklich vor den Ideen Teilhards, und weist das Monitum vom Jahr 1962 auf die schwerwiegenden Irrtümer in Teilhards Theologie hin, vor denen Gläubige und Studierende zu schützen sind.[5]

Rehabilitierung Teilhards

Demgegenüber nahm der neue Jesuitengeneral, Pedro Arrupe, Teilhard erstmals ausdrücklich in Schutz. Unabhängig von möglicher Einzelkritik lenkt Arrupe den Blick exakt auf Teilhards wahres Verdienst, die tiefe Beziehungslosigkeit zwischen evolutivem Weltbild, menschlichem Leben und Gott zu überwinden. Dazu habe Teilhard „seine Konstruktion durch eine spirituelle Lehre gekrönt, in der die Person Christi nicht nur im Zentrum des Lebens eines jeden Christen, sondern im Zentrum der Evolution der Welt steht, wie es der heilige Paulus wollte, als er von dem Christus sprach, ‚in dem alle Dinge Bestand haben' (Kol. 1, 17)."[6] Tatsächlich ist heute die Zeit der ausdrücklichen Vorbehalte Teilhard gegenüber vorüber. Längst hat sein Denken breiten Eingang in die kirchliche Theologie gefunden. Und ausdrücklich weist Kardinal Ratzinger im Kommentar zur Pastoralkonstitution darauf hin, inwiefern dort direkt Teilhardsches Gedankengut übernommen ist.[7] Vor allem aber kein Geringerer als Papst Johannes Paul II. bestätigt Teilhards Option für eine evolutive Theologie. Entschieden lehnt der Papst falsche Dichotomisierungs- und Immunisierungsversuche ab, wie sie gegenwärtig immer noch weit verbreitet sind. Danach beziehen sich die exakten Naturwissenschaften auf die äußere physikalische Welt der Materie. Diese sucht man mit Hilfe deduktiv-nomologischer Gesetze (Hempel-Oppenheim-Schema) zu erklären und technisch verfügbar zu machen. Demgegenüber befassen sich die hermeneutischen Geisteswissenschaften mit der inneren geistig-seelischen Welt des Menschen, mit seiner Subjektivität, seiner Geschichte, Kultur, Wissenschaft und Kunst. Und gerade die Theologie thematisiert die Urfrage des Menschen nach dem Sinn des Lebens, seine Sehnsucht nach Heil, oder Begriffe wie Freiheit, Gewissen und Person; Vertrauen, Liebe und Schuld. Diese Anfragen aber entziehen sich dem scheinbar sinn-neutralen Kausalitätsdenken der Naturwissenschaft. Denn was nützt die medizinische Erklärung einer Krankheit, wenn es darum geht, dieses Schicksal zu meistern? Beide Fragen liegen doch auf völlig unterschiedlichen Ebenen!

de Chardin, Freiburg 1962. – C. Cuénot, Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk, Olten 1966. – J. Hemleben, Pierre Teilhard de Chardin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1966. – K. Schmitz-Moormann, Das Weltbild Teilhard de Chardins. I. Physik – Ultraphysik – Metaphysik. Untersuchungen zur Terminologie Teilhard de Chardins, Köln 1966. – K. Forster (Hg.), Teilhard de Chardin. Philosophische und theologische Probleme seines Denkens, Würzburg 1967. – H. de Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt, Freiburg 1969. – G. Schiwy, Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit, 2 Bde, München 1981. – M. Trennert-Helwig, Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Teilhard de Chardins, Freiburg, Basel, Wien 1993. – K. Schmitz-Moormann, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996. – E. Hentschel, Pierre Teilhard de Chardin, Hamburg 2004. – Neuere Lexika: Chr. Kummer, Art.: Teilhard de Chardin, in: LThK 9 (2000) Sp. 1313f. – S. M. Daecke, Art.: Teilhard de Chardin, Pierre (1881–1955), in: TRE 23 (2002) 28–33 (Lit.).

[3] Papst Pius XII., Enzyklika „Humani generis", 12. August 1950 (DH 3897).

[4] *Phil.-theol. Werke*: Oeuvre de Pierre Teilhard de Chardin, 13 Bde, Paris 1955–1976; dt. Ausgabe: Pierre Teilhard de Chardin. Werke, Bd 2–10, Olten, Freiburg 1962–1972; außerhalb der Werkausgabe erschienen: Die Entstehung des Menschen, München 1961; Frühe Schriften, Freiburg 1968; Der Mensch im Kosmos, München 1982; Das Herz der Materie, Olten 1990. – *Naturwiss. Werke*: L'Oeuvre scientifique, hg. v. K. Schmitz-Moormann, 11 Bde, Olten, Freiburg 1971. – *Tagebücher*: 3 Bde, Olten, Freiburg 1974–1977. – *Briefe*: Entwurf und Entfaltung. Briefe aus den Jahren 1914–1919, Freiburg, München 1963; Geheimnis und Verheißung der Erde. Reisebriefe 1923–1939, Freiburg, München 1961; Pilger der Zukunft. Neue Reisebriefe 1939–1955, Freiburg, München 1962. – Maurice Blondel, Teilhard de Chardin: Briefwechsel, Freiburg, München 1967. – *Werkregister*: A. Haas, Teilhard de Chardin-Lexikon, 2 Bde, Freiburg, Basel, Wien 1971.

[5] Monitum des Heiligen Offiziums zum philosophischen und religiösen Werk Pierre Teilhard de Chardins SJ, 5. August 1926 (AAS 54 (1962) 526), in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Teilhard de Chardin in der Diskussion, Darmstadt 1986, 98f. – Dazu: Offiziöser Kommentar zum Monitum des Heiligen Offiziums (Osservatore Romano 148, 30. Juni 1962), in: Ebd., 100–111.

[6] Pedro Arrupe, Pressekonferenz, Rom, 14. Juni 1965, in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Teilhard de Chardin in der Diskussion, 112f.

[7] II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes, I, 14f.; Joseph Ratzinger, Kommentar, in: LThK 14 (1986) 323–326. – Insgesamt: W. Klein, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhard de Chardins, München 1975.

Wenn es so wäre, wäre es einfach. Tatsächlich aber ist, wie der Papst betont, die Theologie von der evolutiven Naturwissenschaft zutiefst herausgefordert: „Es ist eine Pflicht der Theologen, sich regelmäßig über die wissenschaftlichen Ergebnisse zu informieren, um eventuell zu prüfen, ob sie diese in ihrer Reflexion berücksichtigen oder ihre Lehre anders formulieren müssen."[8] Im Zeitalter der Evolution kann man nicht mehr unbefangen an das Paradies glauben. Was bedeuten dann aber Sündenfall und Erlösung? Welches generelle Licht wirft eine evolutive Perspektive „auf die theologische Anthropologie, auf die Bedeutung der menschlichen Person als *imago Dei*, auf die Christologie [...]? Welches sind [...] die eschatologischen Implikationen der zeitgenössischen Kosmologie, insbesondere im Licht der gewaltigen Zukunft unseres Universums?"[9] Das neue naturwissenschaftliche Wirklichkeitswissen betrifft Theologie und Glauben daher nicht lediglich peripher, sondern im Zentrum. Und Tatsache ist, daß der Gesamtaufriß heilsgeschichtlicher Theologie unter dem Vorzeichen des evolutiven Weltbilds neu zu reflektieren ist. Diese Aufgabe schreibt der Papst einer Theologie ins Stammbuch, die sich bewußt auf Augenhöhe des Zeitwissens bewegt und so wieder einen überzeugten Glauben in unserer völlig veränderten Welt möglich machen soll.[10] Teilhard de Chardin hat diese Aufgabe erstmals konsequent, ehrlich und vorbehaltlos in Angriff genommen. Weit vorausblickend erkannte er, daß das aktuelle naturwissenschaftliche Wissen zugleich eine Chance für die Theologie darstellt, um ihre zentralen Glaubensüberzeugungen – Schöpfungslehre, Christologie, Eschatologie – tiefer verstehen zu können. Wir müssen es hier lediglich der Physik gleichtun, sagt Teilhard, die auch unter dem Druck der Tatsachen ihre Geometrie gewechselt hat. Genauso muß die Theologie ihre Metaphysik wechseln.

„Kurz, ist nach 2000 Jahren [...] das Christentum [...] nicht an den Zeitpunkt gelangt, wo es, um weiter zu bestehen, sich [...] verjüngen und erneuern muß? Mit anderen Worten, muß man nicht in der gegenwärtigen Krise, in der vor unseren Augen und in unseren Herzen die traditionellen christlichen Kräfte und die modernen Kräfte der Evolution einander gegenübertreten, ganz einfach den Wendepunkt einer providentiellen und notwendigen Befruchtung erkennen? ... Ich glaube es."[11]

II. Deus evolutor

Evolutive Schöpfung

Teilhards neue Schau wurde vor allem für die Schöpfungstheologie richtungweisend. Was heute vielfach selbstverständlich erscheint, basiert in Wahrheit auf Teilhards Gedanken, die ihm zu seiner Zeit äußerst negativ angelastet wurden. Seine diesbezügliche Pionierarbeit faßt Teilhard zusammen unter dem für ihn zugleich typischen Stichwort des „Deus evolutor". Gottes- und Schöpfungsverständnis, so Teilhard, sind von hier her neu zu entwickeln. Im Gegensatz zum erstursächlichen Schöpfergott eines statischen Kosmos' kann Gott in einem evolutiven Universum, wenn überhaupt, nur mehr als Deus evolutor geglaubt werden. Gott ist, anders als der bisher geglaubte Gott, nicht der Schöpfer, der alles nach ewigen Ideen fix und fertig erschaffen hat. Sondern Gott ist der evolutiv schaffende Gott. Gott wollte gar kein fertiges Paradies. Denn nur ein evolutives Universum erfüllt die Schöpfungspläne, die Gott mit seiner Schöpfung wirklich verfolgt.

Mit diesen knappen Strichen macht Teilhard bereits die Tragweite der hier fälligen schöpfungstheologischen Neubestimmung deutlich. Darin geht es nicht lediglich darum, daß man die Erschaffung des Paradieses stillschweigend austauscht gegen die Schöpfung durch Evolution. Denn mit diesem Austausch ändern sich zugleich Gottes Schöpfungsabsichten selbst. Wenn Gott schon kein Paradies erschaffen hat: Worin besteht dann der gottgewollte Sinn eines evolvierenden Universums? Was rechtfertigt die universelle Evolution, die zwar faszinierende Schönheiten und Leben hervorbringt, aber auch wieder rücksichtslos vernichtet? Wie läßt sich daraus eine Sinnrichtung ablesen, eine Hoffnung, daß Gott selbst in der evolutiven Dynamik wirkt, sie lenkt und in ein Ziel bringt, das diese Entfesselung von Fehlschlägen, Leiden und Abenteuern wirklich wert ist? Diese mit dem evolutiven Weltbild zwangsläufig verbundenen Fragen können, wie Teilhard offen gesteht, durch den Glauben der Tradition nicht mehr abgedeckt, geschweige denn umfassend beantwortet werden. Denn mit dem evolutiven Universum inszeniert Gott offensichtlich etwas ganz anderes als mit der bisher geglaubten Paradieseswelt. Gott hat keine fertige heile Welt erschaffen, sondern eine Welt im Prozeß. Schöpfung Gottes ist sogar identisch mit dem universellen Evolutionsprozeß selbst, und zwar über dessen ganzen raum-zeitlichen Verlauf. Und das ist etwas ganz anderes als die ein für alle mal erfolgte Paradiesesschöpfung.

Damit ändert sich zugleich die gesamte Metaphysik. Zumindest läßt sich eine Wirklichkeit, die sich wesentlich als evolutive Prozessualität realisiert, mit Hilfe der klassischen statischen Seinsontologie nicht mehr adäquat beschreiben. Eine solche paßt auf einen nach ewigen Ideen erschaffenen fertigen (Paradieses-) Kosmos, nicht aber auf ein evolutives Universum. Hier ist, wie Teilhard parallel zu den Überlegungen der zeitgleichen Prozeßphilosophie und –theologie in der Schule Alfred North Whiteheads[12] optiert, eine geschmeidigere Metaphysik gefordert, eine Ontologie, die imstande ist, das Wesen einer Realität zu denken, die sich fortwährend neu konstituiert durch prozessuale Ereignisketten von zugleich irreversibler Zeitlich-, sprich: Geschichtlichkeit. Dieses neu erkannte Wesen einer evolvierenden Realität, für welche Begriffe wie Geschichtlichkeit, Prozessualität und Irreversibilität zu den primären Beschreibungskategorien geworden sind, sprengt die klassische Metaphysik mit ihrer selbstverständlichen Höherwertung des aktualen Seins vor dem prozessualen Werden. Vor allem aber, so Teilhard, sprengt eine evolutiv-prozessuale Welt den bisherigen auf den Anfang fixierten Schöpfungsglauben und definiert generell das Gott-Welt-Verhältnis neu, und zwar in dem durchaus vorteilhaften Sinn, wonach sich nunmehr Gottes schöpferische Transzendenz direkt identifizieren läßt mit seiner evolutiven Immanenz – ein Unternehmen, das im Rahmen klassischer Seinsontologie ebenfalls nur schwerlich vermittelt werden kann.

„Während im Fall einer statischen Welt der Schöpfer (Wirkursache) *strukturell* von seinem Werk gelöst und folglich ohne definierbare Grundlage für seine Immanenz bleibt, ist in dem Fall einer Welt evolutiver Natur Gott im Gegenteil nur mehr (sowohl strukturell wie auch dynamisch) vorstellbar in dem Maß, wie er sich als eine Art ‚Formal'-ursache mit dem Konvergenzzentrum der Kosmogenese deckt (ohne mit ihm zu verschmelzen). [...] Seit Aristoteles hat man kaum aufgehört, die Gottes-‚Modelle' vom Typ eines äußeren, *a retro* wirkenden Ersten Bewegers zu konstruieren. Seitdem in unserem Bewußtsein der ‚evolutive Sinn' emergiert ist, ist es uns physisch nicht mehr möglich, etwas anderes als einen Gott, der der organisch Erste Beweger *ab ante* ist, uns vorzustellen oder anzubeten."[13]

Mit dem statischen Wirklichkeitsverständnis der klassischen Theologie ging automatisch ein statisches Gottesverständnis einher. Gott ist die absolute transzendente Erstursache der Schöpfung. Sein Schöpfungsakt betrifft primär den Akt purer Setzung aus dem Nichts heraus. Und sein fortwährendes Wirken in der Schöpfung (creatio continua) bleibt letztlich beschränkt auf die Erhalterrolle, womit Gott die kontingente Schöpfung davor bewahrt, ins Nichts zurückzustürzen. Völlig anders die evolutive Schöpfungstheologie Teilhards. Hier ist Gott vor allem der, der fortwährend schöpferisch tätig ist und sein muß, weil er eben kein fertiges Universum erschaffen hat, sondern ein Universum, das sich in geschichtlichem Werdeprozeß befindet. Was den hier veranschlagten Gottesbegriff des Deus evolutor betrifft, verdächtigte man Teilhard, er leugne die strenge Transzendenz und Unveränderlichkeit Gottes.[14] Dieser Schritt wurde von der Prozeßtheologie tatsächlich getan. Nach Charles Hartshorne, dem Whitehead-Schüler, auch John Cobb, David Griffin geht Gott per-

[8] Papst Johannes Paul II., Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, 31. Okt. 1992, in: J. Dorschner (Hg.), Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Regensburg 1998, 215–224, hier: 220.

[9] Papst Johannes Paul II., Schreiben an George V. Coyne SJ, Direktor des Vatikanischen astronomischen Observatoriums, 1. Juni 1988, in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie, Düsseldorf 1992, 149–160, hier: 157.

[10] Vgl. die Dokumentationsbände der von Papst Johannes Paul II. initiierten interdisziplinären Tagungen im Vatikan zu den aktuellen Dialogthemen von Theologie und Naturwissenschaft, zu denen der Papst die renommiertesten internationalen Theologen und Naturwissenschaftler eingeladen hat: R.J. Russell u.a. (Hg.), Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican ^{2}1999. – Ders., Chaos and Complexity, Vatican 1997. – Ders., Evolutionary and Molecular Biology, Vatican 1998. – Ders., Neuroscience and the Person, Vatican 1999. – Generell: R.J. Russell, W. Stoeger, G. Coyne (Hg.), John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View of Rome, Vatican 1990.

[11] Th. de Chardin, Mein Glaube, 210f.

[12] A.N. Whitehead, Process and Reality, New York 1929 (dt.: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt 1995). – R. Faber, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozeßtheologie, Darmstadt 2004.

[13] Th. de Chardin, Mein Glaube, 284.

[14] Vgl.: Offiziöser Kommentar zum Monitum, in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Teilhard de Chardin in der Diskussion, 103f.

sönliche Weltbeziehungen derart ein, daß er umgekehrt selbst von ihnen berührt und verändert wird.[15] Teilhard umgeht das diesbezügliche Problem dadurch, daß er, anders als die Prozeßphilosophie, Gott und Welt nicht als Teil desselben Prozesses ansieht, und damit Gottes unverfügbare Transzendenz wahrt.

Richtungweisend aber ist der andere Gedanke, wonach Gott verstanden als Deus evolutor nicht nur am Anfang schöpferisch tätig ist, sondern im gesamten Verlauf des Universumsprozesses, durch dessen Evolution Gott auch den Menschen hervorgebracht hat. Mit diesem Gedanken vermag Teilhard die theologische Schöpfungs-, Heils- und Erlösungsgeschichte insgesamt als koextensiv zu denken mit der evolutiven Universumsgeschichte selbst, in die eingebettet und nicht neben ihr die Erschaffung und Erlösung des Menschen geschieht. Damit gewinnt der gesamte heilsgeschichtliche Aufriß der Theologie eine immense Stringenz und Plausibilität. Zumindest zerfällt er nicht länger, wie bisher, in getrennte Einzelereignisse, sondern Schöpfung, Erlösung und Vollendung sind auf ein und dasselbe Geschehen des Prozesses universeller Evolution bezogen, der damit theologisch gedeutet und erklärt wird. In klassischer Version hingegen blieb der Schöpfungsgedanke letztlich fixiert auf die Schöpfung am Anfang. Gott ist aber nicht lediglich Schöpfer und Erhalter. Sondern er ist vor allem das immanente lenkende Prinzip der Evolution, und zwar vom Anfang der Erschaffung des Universums bis zu dessen eschatologischer Vollendung. Nur so läßt sich zugleich der Glauben an Gottes fortwährende Providenz und Fürsorge theologisch umfassend denken. Gott kann nicht bloß der weltentzogene transzendente Schöpfer des Anfangs sein. Was nützt uns ein solcher Gott? Sondern Gott muß derjenige sein, der seine Schöpfung, das Universum, von innen her entwickelt und lenkt.

Dieser von Teilhard erstmals bewußt gelegten Spur folgt die gesamte moderne Schöpfungstheologie.[16] Teilhard direkt übernehmend ist es heute selbstverständlich, wenn man Gottes Schöpfungshandeln stets in doppeltem Sinn versteht, und zwar als Erschaffung der Welt durch Gott am Anfang der Zeit – ausschließlich so deutete man in der Tradition den Genesisbericht – und als kontinuierliches schöpferisches Wirken Gottes über die gesamte zeitliche Ausdehnung des evolutiven Weltprozesses. Wie es scheint, gewährleistet erst diese von der Evolutionstheorie gleichsam erzwungene Ausdehnung des Schöpfungsglaubens auf den gesamten universellen Weltprozeß die unbedingte Einheit des göttlichen Schöpfungsaktes, der nunmehr zwangsläufig den gesamten Weltprozeß umfaßt, angefangen von seinem Anfang bis zu seiner Vollendung. Aber wenngleich diese Neuakzentuierung heute zur selbstverständlichen theologischen Rede über den Schöpfungsbegriff geworden ist, hat man sich den Preis hierfür nicht immer genügend klar gemacht, den Teilhard in seiner evolutiven Theologie deutlich betont. Denn man muß nun im Gegenzug Gottes fortwährendes Wirken in der Dynamik des evolutiven Universumsprozesses direkt verorten können. Und nur insoweit das gelingt, erscheint der Glauben an Gott als Lenker der universellen Evolution wirklich überzeugend. Freilich erfordert das einen direkten Wissensabgleich mit der modernen Naturwissenschaft.

Emergente physikalische Selbstorganisation

Vor allem in seinem bekanntesten und meistgelesenen Werk „Der Mensch im Kosmos", verfaßt in den Jahren um 1940 in Peking, versucht Teilhard Gottes kontinuierliches Wirken im Gang der universellen Evolution nachzuweisen bzw. zumindest als eine reale Denk- und Deutemöglichkeit aufzuzeigen.[17] Teilhards diesbezügliche Kerngedanken bewähren sich auf glänzende Weise gerade auch unter den Bedingungen aktueller Naturwissenschaft. Diese versteht die universelle Evolution als umfassenden emergenten Selbstorganisationsprozeß – Selbstorganisation verstanden als Sammelbegriff für das Verhalten dynamisch-offener Systeme, die sich im Einzelnen mit Hilfe von Quantenphysik, Chaostheorie und Thermodynamik beschreiben lassen.[18] Mit solchen Theorien ergänzt man die Erklärungsdefizite, die durch die klassische Physik mit ihrem überwiegend mechanistisch-deterministischen Materie- und Kausalitätsverständnis nicht gelöst werden können. Danach gibt es in der Natur zwei irreduzible Typen von Kausalität. Die erste wird annähernd beschrieben durch Newtons klassische Physik. Sie ist definiert als strikt deterministische Ereigniskausalität, und mit Hilfe mathematischer Differentialgleichungen nahezu eindeutig berechen- und prognostizierbar. Allerdings lassen sich mit dieser Sorte strikter Kausalität die neueren Entdeckungen quantenphysikalischer Unbestimmtheit, chaotischer Instabilität und thermodynamischer Irreversibilität nicht adäquat beschreiben. Und der vielzitierte Paradigmenwechsel moderner Naturwissenschaft besteht in nichts anderem als in der Anerkenntnis, daß offensichtlich gerade die fundamentalen Naturprozesse durch eine nicht-lineare Dynamik und entsprechend durch ein nicht-integrables und damit unprognostizierbar gewordenes Systemverhalten gekennzeichnet sind. Diese neue Situation im naturwissenschaftlichen Verständnis von Materie, materieller Prozesse und Kausalität umschreibt Teilhard mit dem Begriffspaar tangentialer und radialer Energie.

> „Mit anderen Worten, es gibt nicht nur eine einzige Art von Energie in der Welt, sondern zwei verschiedene Energien (die eine achsial, wachsend und irreversibel, die andere peripher oder tangential, konstant und reversibel); diese beiden Energien sind in der Anordnung aneinander gebunden, doch können sie nicht zusammengesetzt noch direkt ineinander umgewandelt werden, weil sie auf verschiedenen Ebenen wirksam sind."[19]

Es dürfte klar sein, daß Teilhards tangentiale und radiale Energie nichts zu tun hat mit der Unterscheidung zwischen materieller Außenseite der Materie und ihrer geistigen Innenseite, wie ihm oft mißverständlich unterstellt wird im Sinn einer wenig glaubwürdigen Verspiritualisierung der Materie. Sondern Teilhard beschreibt damit lediglich den Sachverhalt, wonach es eben neben dem Prinzip strikter Kausalität, wie es für das Verhalten linearer reversibler Dynamik zutrifft (tangentiale Energie), das Prinzip von Nicht-Linearität und spontaner Ordnungsentstehung gibt (radiale Energie). Galt bisher in Physik und Biologie das Prinzip, daß Ordnung nur aus Ordnung entstehen kann, insofern Ursache und Wirkung einander entsprechen, d. h. ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen haben, kleine Ursachen kleine Wirkungen, große Ursachen große Wirkungen etc., so weiß man heute, daß es überall in der Natur spontane Ordnungsentstehung aus scheinbar ungeordneten Anfangszuständen gibt. Naturprozesse verlaufen nicht nur im Sinn linear reversibler Kausalität, sondern ebenso im Sinn nichtlinearer irreversibler Dynamik. Erst dadurch werden – das will Teilhard sagen – komplexe Phänomene, verstanden als echte zentrierte Gebilde, abgrenzbar von reinen Reihungsphänomenen, wie beispielsweise Kristallisationserscheinungen, die nie ein abgeschlossenes organisches Ganzes bilden (radial), sondern für weitere, prinzipiell unbegrenzte Reihung offen sind (tangential). Nichts anderes als dieses neu erkannte Verständnis materieller Prozesse charakterisiert Teilhard mit seinem, für die moderne Terminologie zugegebenermaßen sperrigen Begriffspaar tangentialer und radialer Energie. Teilhards Sicht umreißt damit lediglich, was heute längst zum Inventar unseres Weltbilds gehört, in dem Selbstorganisation, Emergenz, spontane Ordnungsentstehung zu Fundamentalbegriffen geworden sind, wie es seinerzeit Masse, Kraft, Druck und Stoß für die klassische Physik und für das daraus resultierende mechanistisch-deterministische Materie- und Naturverständnis waren.

Mit Hilfe nichtlinearen dynamischen Verhaltens kann man auch erstmals erklären, wie es in der Natur überhaupt zu so etwas kommen kann wie zu Komplexitätszunahme, die in direktem Widerspruch zum Entropiegesetz des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik steht, zu Emergenz neuer globaler Zustände und Eigenschaften, und schließlich zur Evolution von Leben. Materie hat hier völlig ihren passiven, „toten" Charakter verloren und entfaltet unter richtigen thermodynamischen Randbedingungen von sich her eine innere Ak-

[15] J. Cobb, D. Griffin, Prozeßtheologie. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979.

[16] Stellvertretend sei verwiesen auf: J. Auer, J. Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik, Bd 3, Regensburg 1975, 80–164. – D. Sattler, Th. Schneider, Schöpfungslehre, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd 1, Düsseldorf 1987, 120–238, hierzu: 193–236. – A. Ganoczy, Schöpfungslehre, in: W. Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd 1, Paderborn 1995, 429–495. – W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd 2, Göttingen 1991, 15–201. – Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen 2000, 30–42, 43–54.

[17] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München 1982.

[18] Vgl.: A. Drees, H. Hendricks, G. Küppers (Hg.), Selbstorganisation. Die Entstehung von Ordnung in Natur und Gesellschaft, München 1986. – W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd III, Stuttgart 1987. – B. Kanitscheider, Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur, Darmstadt 1993. – H.-O. Peitgen, H. Jürgens, D. Saupe (Hg.), Chaos. Bausteine der Ordnung, Berlin 1994. – A. Bartels, Grundprobleme der modernen Naturphilosophie, Paderborn 1996. – I. Prigogine, Die Gesetze des Chaos, Frankfurt 1998. – W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München 2003. – St. Bauberger, Was ist die Welt? Zur philosophischen Interpretation der Physik, Stuttgart 2003.

[19] Th. de Chardin, Die lebendige Macht der Evolution (Werke Bd 7), Olten 1967, 416.

tivität. Darin besteht sogar das Spiel der Evolution, dem sich zuletzt auch die Artenvielfalt auf der Erde verdankt. So gesehen stellt selbst intelligentes Bewußtsein in einem evolvierenden Universum keine rein antagonistische Größe dar. Sondern der Mensch wird gleichsam „im Schoße und in Funktion der Materie geboren", so Teilhard.[20] Der Mensch ist kein Fremdling im Universum, und auch Geist ist nicht etwas, das aus der Natur herausfällt, sondern zutiefst in sie eingebettet ist. Auch diese Sicht Teilhards bestätigen gerade moderne (repräsentationale) Bewußtseinstheorien, welche die höheren Bewußtseinsleistungen des Menschen als emergente Eigenschaften des menschlichen Gehirns ansehen.[21] Umgekehrt ist, Einsteins Relativitätstheorie entsprechend, exakt ein Universum dieser Größe und Dauer nötig, damit in seiner mittleren thermodynamischen Phase intelligentes Leben emergieren kann, mit all seinen geistigen, seelischen und personalen Fähigkeiten.

Naturwissenschaftliche Ambivalenz

In nichts anderem als in solchen faszinierenden Einblicken evolutiver Naturwissenschaft gründet Teilhards Begeisterung für die Evolution, auch seine Ehrfurcht vor der Materie, die zu diesen emergenten Leistungen fähig ist – eine Begeisterung, die jeder vorbehaltlos teilen wird, der die hierzu nötige wissensmäßige Sensibilität mitbringt. Auch Teilhards neue christliche Schau hat genau diese Einblicke zum Anlaß. Dennoch ist Teilhard gerade als Naturwissenschaftler realistisch genug anzuerkennen, daß sich Gottes Wirken nicht direkt aus der evolutiven Dynamik der Natur herauslesen läßt. „Dort, wo Gott wirkt, ist es uns immer möglich [...], nichts anderes zu sehen als das Werk der Natur [...] Damit müssen wir uns abfinden", betont Teilhard.[22] Aber es ist theologisch auch gar nicht gefordert, Gottes immanentes Wirken naturwissenschaftlich beweisen zu können. Sondern entscheidend ist die neue naturwissenschaftlicherseits selbst eröffnete Denkbarkeit, daß man, ohne naturwissenschaftliche Fakten künstlich theologisch aufzuladen, den Glauben an Gottes fortwährendes Wirken wieder wissenschaftlich sinnvoll und glaubwürdig auf diese neu erkannte Dynamik physikalisch-irreversibler emergenter Selbstorganisation beziehen kann. Man kann sogar noch mehr: Man kann zeigen, daß der indeterminierte Naturprozeß nicht nur offen ist für die Annahme göttlichen Wirkens, sondern erst durch die Hinzunahme von Gottes immanentem Wirken vollständig erklär- und verstehbar wird. Noch dichter, als hier von Teilhard anvisiert, kann man Gottes fortgesetztes Schöpfungswirken und evolutiven Naturprozeß nicht aufeinander beziehen. Gottes Wirken erscheint hier für den Evolutionsprozeß direkt mitkonstitutiv.

Gegenwärtig haben vor allem Wolfhart Pannenberg und John Polkinghorne diesen Teilhardschen Einlösungsversuch des Glaubens an Gottes fortgesetztes Wirken detailliert ausgebaut. Nach Pannenberg bietet die Quantenfeldtheorie die Möglichkeit, Gottes weltkonstitutives Wirken in den Quantenprozessen selbst zu verorten, die gerade für evolutive Mutationsprozesse fundamental sind. Und nach Polkinghorne kann im Rahmen moderner Chaos- und Systemtheorie Gottes Wirken als „downward causation" verstanden werden, d.h. als Informationseingabe, durch welche ein bestimmtes dynamisch-emergentes Muster aktiviert wird.[23] Zugleich ist heute die von Teilhard unterstrichene religiöse Ambivalenz evolutiver Prozesse als unerläßliche Voraussetzung menschlicher Glaubensfreiheit erkannt.[24] Denn nur wenn Gottes immanentes Wirken im Nebel physikalischer Unbestimmtheit verborgen bleibt, nur wenn man nicht eindeutig entscheiden kann, was die Natur von sich her tut und was Gott in ihr tut, besteht für den Menschen echte Freiheit Gott gegenüber – eine Freiheit, die nötig ist, um dem Glauben den Ernst einer echten Lebensentscheidung zu verleihen.

Pfeil der Evolution

Trotzdem bleibt es Teilhard unbenommen, aus dem faktischen Naturverlauf einen „Pfeil der Evolution" herauszulesen. Diese Pfeilrichtung faßt Teilhard versuchsweise in sein Gesetz, wonach sich im evolutiven Prozeß von Selbstorganisation und zunehmender Komplexität die offensichtliche Tendenz abzeichnet, daß geistiges Leben emergiert.[25] Legt man dieses Gesetz von Komplexität und Bewußtsein zugrunde, dann, so Teilhard, sortiert sich plötzlich die universelle Evolution und gewinnt eine gewisse auf das evolutive Hervortreten des Menschen angelegte Eindeutigkeit.

„Während in Unordnung die Masse der Lebewesen zerstiebt, wenn man versucht, sie nach einfachen anatomischen Details zu verteilen, entwirrt sie sich mühelos, sobald man in ihr den Ausdruck eines kontinuierlichen Drängens in Richtung von mehr Spontaneität und Bewußtsein sucht; und das Denken findet in dieser Entwicklung seinen natürlichen Ort. Von unendlichem organischen Tasten getragen, hört das denkende Lebewesen auf, in der Natur eine Ausnahme zu sein; es stellt einfach das höchste embryonale Stadium dar, das uns im Wachstum des Geistes auf der Erde bekannt ist. Mit einem Schlag hat der Mensch seinen Ort auf der Hauptachse des Universums gefunden."[26]

Der Pfeil der Evolution fungiert bei Teilhard daher als eine Art heuristisches Prinzip, ähnlich dem anthropischen Prinzip in der Gegenwartsdiskussion.[27] Denn zumindest rückblickend läßt sich ausmachen, daß die Evolution über viele Tastversuche, auch Fehlschläge, nahezu zielstrebig vom Materiellen über das Geistige zum Personalen voranschreitet. Irgendwie scheint das Universum auf den Menschen hin angelegt, wenn man den faktischen Gang seiner Evolution betrachtet. Diese augenscheinliche Zielrichtung versucht Teilhard noch einmal deutlicher zu machen anhand der evolutiven Einzelphasen von Kosmo-, Bio- und Noogenese. Auf der Ebene der Kosmogenese entstanden zunächst die Elemente des aufsteigenden Periodensystems, Sterne, Planeten und Galaxien. Solche evolutiven Prozesse anwachsender Komplexität gehen aber, wie Teilhard betont, nicht einfach linear weiter. Sondern sie gelangen immer wieder zu kritischen Punkten, an denen das Geschehen entweder stagniert und abbricht, wie die Fehlversuche bzw. ausgestorbenen Arten des Baums der Evolution anzeigen, oder ein neues emergentes Systemverhalten freisetzt, wie die Äste der Evolution belegen. Ein erster solcher kritischer Punkt war erreicht bei der Evolution von Molekülen. Aus anorganischer Materie emergierte Leben mit den völlig andersgearteten Eigenschaften des Organischen (Biogenese). Ein weiterer kritischer Punkt in der Evolution von Leben war schließlich mit dem zunehmenden Volumen und neuronalen Komplexitätsgrad des Gehirns verbunden.[28] Es emergierte menschliches Bewußtsein mit seinen seelischen, ethischen und religiösen Fähigkeiten (Noogenese).

„Hier erst enthüllt sich völlig die Natur des Sprunges ins reflektierte Bewußtsein. Zunächst Zustandsveränderung. Doch dann, infolge der Tatsache selbst, Beginn einer anderen Art von Leben – eben jenes inneren Lebens [...] Die Zelle ist ‚jemand' geworden." (173f.) – „In den Organen ist scheinbar fast nichts geändert. Doch in der Tiefe geht eine große Revolution vor sich: das Bewußtsein quillt und sprudelt zwischen überempfindlichen Beziehungen und Vorstellungen; und zugleich ist es imstande, sich selbst in aller Einfalt wahrzunehmen – all das zum erstenmal." (169) – „Was bloß erst zentrierte Oberfläche war, wurde wirkliches Zentrum. Infolge eines winzig kleinen ‚tangentialen' Anwachsens vollzog das ‚Radiale' eine Umkehrung und stieß sozusagen ins Unendliche vor." (169).[29]

[20] Th. de Chardin, Mein Glaube, 130.

[21] W. Hasker, The Emergent Self, Ithaca 1999. – G. Brüntrup, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart 1996. – A. Loichinger, Bewußtseins-Hirn-Problematik und Theologie, in: W. Winhard (Hg.), Froh in gemeinsamer Hoffnung (FS für Abt Gregor Zasche OSB), St. Ottilien 2002, 111–157. – Ders., „Ich habe dich beim Namen gerufen" (Jes 43,1). Christliches Menschenbild und moderne Hirnforschung, in: rhs 46 (2003) 259–267.

[22] Th. de Chardin, Mein Glaube, 36f.

[23] W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd 2, Göttingen 1991, 96–123. – Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd 2, v.a. 30–98. – J. Polkinghorne, Science and Providence. God's Interaction with the World, London 1983. – Ders., Quarks, Chaos and Christianity. Questions to Science and Religion, New York 1995. – Insgesamt: P. Jordan, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer, Oldenburg 1972. – St. Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht (QD 103), Freiburg 1985. – A. Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998. – U. Lüke, „Als Anfang schuf Gott...". Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation, Paderborn 2001. – N. Saunders, Divine Action and Modern Science, Cambridge 2002. – A. Loichinger, Wirken Gottes und moderne Naturwissenschaft, in: Theologie der Gegenwart 46 (2003) 82–95.

[24] J. Hick spricht von der grundsätzlichen epistemischen Distanz, die Gott um der menschlichen Glaubensfreiheit und des darin ermöglichten personalen Reifungsprozesses willen einhält in Interaktion mit der Welt und dem Menschen (Philosophy of Religion, Englewood Cliffs 1990, 80, 106).

[25] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 311–315; Die Zukunft des Menschen (Werke Bd 5), Olten 1963, 114–121; Die lebendige Macht der Evolution, 158–174.

[26] Th. de Chardin, Mein Glaube, 128.

[27] B. Carter, Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology, in: M.S. Longair (Hg.), Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data. IAU Symposium Nr. 63, Dordrecht 1974, 291–298. – J. Barrow, F. Tipler, The Anthropic Cosmological Principle, Oxford 1986. – J. Gribbin, M. Rees, Ein Universum nach Maß. Bedingungen unserer Existenz, Frankfurt 1994.

[28] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 152.

[29] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 169, 173f.

Menschliches Transzendenzbewußtsein

Zugleich ist im Menschen wieder ein kritischer Punkt erreicht. Er hat zu tun mit der im Menschen emergierten Fähigkeit zu selbstreflexiver Personalität und dem darin aufgehenden Transzendenzbewußtsein.[30] In dieser Offenheit und Verwiesenheit auf Unendliches liegt für Teilhard auch der entscheidende Unterschied zwischen menschlichem und animalischem Bewußtsein. Zugleich bietet sich von dieser Stelle aus eine theologische Weiterinterpretation förmlich an. Dazu verlängert Teilhard den Pfeil der Evolution – der vom Urknall über die Evolution des Lebens bis herauf zur menschlichen Kultur reicht – lediglich in die Zukunft hinein. Die rein empirische Erkenntnis, wie die kosmische Evolution bisher verlaufen ist, enthält, so Teilhard, einen starken Hinweis dafür, wie sie vermutlich weiterlaufen wird. Auch wenn die Evolution Tastversuche und Fehlentwicklungen aufweist, auch eine Menge biologischen Mülls und ausgestorbener Arten: Im menschlichen Transzendenzbewußtsein zeichnet sich die endgültige Richtung der universellen Evolution ab, nämlich ihre Verwiesenheit auf Gott.

„Täuschen wir uns wohl sehr, wenn wir uns vorstellen, daß auch die Welt als Ganzes einen bestimmten Weg zu durchlaufen hat, bevor sie ihre Vollendung erreicht? Zweifeln wir nicht daran!"[31] – „Seither bildet der Mensch die höchste Spitze des Baumes. Das dürfen wir nicht vergessen. Allein in ihm, mit Ausschluß von allem übrigen, finden sich von nun an die Zukunftshoffnungen der Noosphäre konzentriert, das heißt aber die der Biogenese und schließlich auch der Kosmogenese. Nie könnte er also ein vorzeitiges Ende finden oder zum Stillstand kommen oder verfallen, wenn nicht zugleich auch das Universum an seiner Bestimmung scheitern soll!"[32] – „Und wirklich, wenn die in ihrer Totalität begriffene Welt etwas Unfehlbares ist (erste Etappe) und wenn sie sich zudem in Richtung des Geistes bewegt (zweite Etappe), dann muß sie fähig sein, uns zu liefern, was für die Weiterführung einer derartigen Bewegung wesentlich erforderlich ist: ich meine einen *nach vorn hin grenzenlosen* Horizont."[33]

Denn es ergibt, so Teilhard, ganz einfach keinen Sinn, daß die universelle Evolution zwar im Menschen die Stufe der Offenheit für Transzendenz erreicht hat, diese Offenheit aber keine Erfüllung findet. Es ergibt keinen Sinn, wenn die Evolution die im Menschen offen zutage tretende transzendente Zielbestimmung nicht realisiert. Dieser Zukunftsoptimismus wurde Teilhard oft als Naivität ausgelegt. Genau betrachtet aber spricht Teilhard darin lediglich aus, welche neue Art christlichen Glaubens in einer evolutiv gewordenen Welt allein weiter trägt und das Voranarbeiten des Menschen motiviert, nämlich die Zuversicht, daß im Menschen die universelle Evolution insgesamt in den Göttlichen Bereich, in das „göttliche Milieu" hinüberemergiert. Bei dieser Deutung muß Teilhard allerdings einen neuen Gedanken hinzunehmen. Denn bisher konnte er nur klar machen, daß die Evolution mit ihrem augenscheinlichen Gesetz zunehmender Komplexität und Emergenz personalen Lebens zwar einen gewaltigen Schub im Rücken hat. Ihr tatsächliches Eintauchen in den göttlichen Bereich erscheint dadurch allein aber weder absehbar noch garantiert. Nötig ist eine zumindest ebenso gewaltige Anziehung von vorne. Diese Zusage entnimmt Teilhard seinem Wort vom kosmischen Christus, vom Christus universalis. Er bildet den Fluchtpunkt des evolvierenden Universums und seines endgültigen Sinns. Der kosmische Christus ist das Omega der Evolution, das „letzte Glied der Reihe und doch zugleich *außerhalb der Reihe*".[34] Er zieht die Evolution gleichsam von vorne her an und führt sie in ihr Ziel.

III. Christus universalis

Christogenese

Der Christus universalis bildet daher das Herzstück in Teilhards neuer kosmischer Schau.[35] Tatsächlich laufen in ihm sämtliche Denklinien der weit verästelten Gedankenwelt Teilhards zusammen. Noch am Gründonnerstag, den 7. April 1955, drei Tage vor seinem Tod, notiert Teilhard in sein Tagebuch:

„Gründonnerstag: Was ich glaube. 1. Der hl. Paulus – die drei Verse: Gott alles in allem. 2. Kosmos = Kosmogenese → Biogenese → Noogenese → Christogenese. 3. Die beiden Artikel meines Credo: Das Universum ist zentriert nach oben, vorn; Christus ist sein Zentrum, christliches Phänomen Noogenese = Christogenese (= Paulus)."[36]

Das klingt wie ein Lebensbekenntnis und war Teilhards letzter Tagebucheintrag. In knapper Skizze faßt Teilhard damit seine Glaubens-Synthese noch einmal zusammen. Danach weist die Evolution des Universums von sich her die Tendenz zu Komplexitätszunahme und Emergenz auf. Darin besteht gerade auch der aktuelle Befund physikalischer emergenter Selbstorganisationsprozesse. Aus diesem rein naturwissenschaftlichen Prozeß der Kosmo-, Bio- und Noogenese mit der schließlichen Emergenz menschlichen Bewußtseins extrapoliert Teilhard nun aber das Geschehen der Christogenese. Darin besteht seine theologische Deutung des universellen Evolutionsprozesses. „In letzter Konsequenz", so Teilhard, „kulminiert die Kosmogenese, nachdem sie in ihrer Hauptachse sich als Biogenese und dann als Noogenese enthüllt hat, in der Christogenese."[37]

Teilhard bettet somit auch das Christusgeschehen völlig ein in das Geschehen universeller Evolution. Im Kommen Christi ist wieder ein, und zwar diesmal abschließender kritischer Punkt erreicht. Dieser Punkt hat zu tun mit Ostern. Danach ist der Pfeil der Evolution auf Ostern hin ausgerichtet. Ostern aber besagt: Nicht der thermodynamische Wärmetod des physikalischen Universums hat das letzte Wort. Sondern das letzte Wort hat Gott. Gott hat den Pfeil des evolutiven Universums, mit allem, was es enthält, Schönem und Leidvollem, auf Ostern hin eingestellt – auf den Auferstehungstag Christi, der keinen Abend mehr kennt. Der Pfeil der Evolution bleibt nicht hängen im physikalisch prognostizierten Wärmetod, sondern der Pfeil des evolvierenden Universums weist weit darüber hinaus auf die in Christus gegebene Osterzusage Gottes. Die Evolution trägt ihren Sinn nicht in sich selbst. Sondern sie erhält ihn durch Gott. Gott aber ist kein Gott der Toten. Sondern Gott ist der lebendige Gott, der das, was er erschafft und hervorbringt, nicht einfach ins Nichts zurücksinken läßt, sondern bei sich im ewigen Leben vollendet. Allein ein solcher evolutiver Christusglauben kann heute, wie Teilhard betont, unserem Intellekt genügen und auch unserem Herzen. Allein von ihm kann wieder die religiös-geistige Kraft von einst ausstrahlen, weil er imstande ist, dem evolutiven Weltbild eine universalgeschichtliche Sinnperspektive zu verleihen. Und wenn der heutige Gegenwartsmensch von einem durch und durch weltzugewandten Lebensgefühl getragen ist, dann, so Teilhard, vermag gerade dieser Christusglauben hier weiterzuhelfen. Denn nicht Welt und Materie an sich sind schlecht. Sondern sie werden erst dann schlecht, wenn der Mensch deren eschatologische Sinnausrichtung vergißt. Diese Sinnausrichtung faßt der Glauben an den Christus universalis zusammen.

Es dürfte klar sein, daß Teilhard seine Christogenese nicht als geradlinige Weiterführung der kosmischen Evolution versteht, sondern als deren dem Glauben verheißene Zielbestimmung. Damit aber hat Teilhard vor allem eines für die Theologie zurückgewonnen, nämlich ihre eschatologische Grundausrichtung. Das evolutive Universum erschließt seinen endgültigen Sinn erst vom Ende her, nämlich dann, wenn der evolutive Universumsprozeß abgeschlossen vorliegt und sich in seinem letzten Sinn offenbart. Insofern kann auch jede theologische Deutung immer nur unter eschatologischer Zielperspektive erfolgen. Denn in dem Maß, in dem das Universum unter dem Aspekt der Thermodynamik irreversibler Prozesse eine eindeutige von der Vergangenheit in die Zukunft gerichtete Zeitlichkeit, sprich: Geschichtlichkeit aufweist und damit bereits aufgrund des rein physikalischen Zeitbegriffs ein zyklisches Zeit- und Geschichtsverständnis der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Nietzsche) ausschließt, in dem Maß nimmt auch jede theologische Deutung zwangsläufig eine geschichtliche Dimension an. Kurz: In einer evolutiven Welt kann, wenn überhaupt, nur mehr eine heilsgeschichtliche Theologie sinnvoll sein. Gewiß ist die so genannte heilsgeschichtliche Wende der Gegenwartstheologie auch noch aus anderen Gründen motiviert. Teilhard aber macht deutlich, inwiefern sie durch das evolutive Wirklichkeitsverständnis förmlich erzwungen wird. Auf protestantischer Seite führt Wolfhart Pannenberg diesen Ansatz in Form seiner univer-

[30] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 164–185.

[31] Th. de Chardin, Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des innern Lebens (Werke Bd 2), Olten 1966, 120.

[32] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 285.

[33] Th. de Chardin, Mein Glaube, 135.

[34] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 279.

[35] *Generell*: Th. de Chardin, Wissenschaft und Christus (Werke Bd 9), Olten 1970; Das Herz der Materie; Der göttliche Bereich. – *Insbesondere*: Th. de Chardin, Mein Glaube, 93–115, 152–156, 165–180, 207–223. – *Ferner*: K. Schmitz-Moormann, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996, 100–117. – Chr. Modemann, Omegapunkt. Christologische Eschatologie bei Teilhard de Chardin und ihre Rezeption durch F. Capra, J. Ratzinger und F. Tipler (Pontes hg. v. K. Müller, Bd 19), Münster 2004, 19–47.

[36] Th. de Chardin, Die Zukunft des Menschen, 404.

[37] Th. de Chardin, Das Herz der Materie, 109; Die Zukunft des Menschen, 108, 164; Die menschliche Energie (Werke Bd 6), Olten 1966, 187; Mein Glaube 157.

salgeschichtlichen Theologie konsequent aus.[38] Für die katholische Theologie aber erklärt das II. Vaticanum den heilsgeschichtlichen Ansatz sogar zur verbindlichen Basis, von der aus sämtliche theologische Einzelthemen – Schöpfung, Offenbarung, Christusgeschehen, Kirche, Eucharistie, Sakramente etc. – nicht länger als selbstzweckhafte Setzung, sondern in der Perspektive heilsgeschichtlich-eschatologischer Vermittlungsfunktion für das kommende Gottesreich zu deuten sind. Zugleich erfährt diese geschichtstheologische Betrachtung, insofern sie den Universumsprozeß insgesamt erfaßt, automatisch eine universalgeschichtliche Ausweitung. Heilsgeschichtliche Theologie, so Teilhards Option, kann gar nicht länger in der letztlich depravierten Form menschlicher Erlösungsgeschichte betrieben werden, sondern gewinnt von sich her die umfassende Dimension kosmisch-evolutiver Universalgeschichte.

Christus redemptor – Christus evolutor

Damit ändern sich allerdings zugleich entscheidende Züge im Christusbild. Und es ist Teilhards Lebensanliegen, diesen neuen Christusglauben in evolutiver Welt neu aufstrahlen zu lassen, und zwar als Glauben, der die Gestalt Christi befreit von den letztlich einschränkenden Zügen, die ihm im Rahmen eines Sündenfall-Kosmos auferlegt wurden.

„Dogmatisch leben wir noch immer in der Atmosphäre eines Universums, dessen Hauptsache die Wiederherstellung und Sühne ist. Für Christus wie für uns macht es das Wesentliche aus, sich von einem Flecken zu befreien. Deshalb die zumindest theoretische Bedeutung der Idee des Opfers. Deshalb die fast alleinige Interpretation der Taufe als Reinigung. Deshalb in der Christologie der Vorrang der Vorstellung von Erlösung und vergossenem Blut. [...] Was aber geschieht nun, wenn wir versuchen, zumindest als intellektuelles Modell, uns *uneingeschränkt* in die Perspektive einer in Evolution befindlichen Welt zu versetzen?" (99f.) – „Die Idee der Erlösung den Erfordernissen der Evolution anzupassen, ist eine schwierige, wenn auch befreiende Aufgabe. Das Antlitz Christi geht vergrößert und verschönt aus dem Versuch hervor – aber nach Widerständen." (106).[39]

Das sind wiederum bekenntnishafte Worte, mit denen Teilhard nichts anderes zurückgewinnen will als einen überzeugenden Christusglauben in evolutiver Welt. Dabei geht Teilhard von der zutreffenden Tatsache aus, daß die klassische Christologie weitgehend einer statischen metaphysischen Begrifflichkeit und Kosmologie verhaftet ist, die man in evolutiver Welt nicht mehr teilen kann – außer um den Preis, daß der Glauben an Christus als den Retter, Erlöser und Vollender der Welt zuletzt unnachvollziehbar wird. Darin besteht Teilhards Ringen, was diese gewiß heikelste, weil empfindlichste Frage nach einer neuen Christologie betrifft. Teilhard umschreibt sie versuchsweise mit seinem Begriff des Christus evolutor, den er als bewußten Gegenbegriff zum traditionellen Verständnis Christi als Christus redemptor konzipiert. Dabei ist wichtig zu sehen, daß Teilhard die klassische Christologie nicht auslöschen will, sondern in sie lediglich die Ergänzungen einträgt, die in evolutiver Welt unerläßlich sind. Wenn Teilhard seine Korrekturen gleichsam mit schwarz-weißen Farben vorträgt, dann deshalb, um die zentralen Punkte möglichst klar zu markieren.

Zunächst hebt Teilhard hervor, inwiefern die klassische Christologie nahezu ausschließlich im Kontext von Sünde und Erbschuld entwickelt wurde. Der Christus redemptor wurde weitgehend abhängig gemacht vom Geschehensschema der anfänglich heilen Ursprungsschöpfung, des menschlichen Sündenfalls und der schließlichen Wiederherstellung dessen, was durch die menschliche Schuld ursprünglich verloren wurde. Erlösung geschieht dadurch, daß Christus die Sünde der Welt auf sich nimmt, mit seinem Kreuzesleiden sühnt und den Menschen dadurch aus den Banden des Todes, verstanden als der „Sünde Sold", befreit. Damit aber steht das Christusgeschehen vollständig unter dem Bann eines ätiologischen Anfangsgeschehens, durch das der Mensch das von Gott ursprünglich intendierte Schöpfungswerk bzw. das eigene ursprünglich von Gott intendierte Transzendenzverhältnis zerstört hat. Diese Fixierung auf einen ätiologischen Anfang aber fixiert, so Teilhard, die Christologie zwangsläufig auf Begriff wie Sühne, Opfertod, Loskauf, und entsprechend die Soteriologie auf Begriffe wie Versöhnung, Wiedergutmachung und Wiederherstellung eines ursprünglich gegebenen, von Gott intendierten Anfangszustandes. Demgegenüber setzt der Christus evolutor ganz andere Akzente – Akzente, die zugleich auf alle Ebenen christologischer und soteriologischer Begrifflichkeit ausstrahlen, und auch Begriffe wie Taufe, Kreuz, Erlösung, Eucharistie mit neuem Glaubenssinn füllen. Das Christusgeschehen ist hier nicht lediglich auf den eingeschränkten Sinn reduziert, die Sühneleistung für den menschlichen Sündenfall zu erbringen. Christi Kommen ist hier nicht lediglich darauf reduziert, dem Menschen anzuzeigen, daß Gott selbst sich dazu entschlossen hat, durch Christi Opfer das eigentlich intendierte Schöpfungswerk bzw. Transzendenzverhältnis des Menschen wiederherzustellen. Dieser Christusglauben, so Teilhard, muß in genau dem Maß seine tröstende Kraft einbüßen, in dem das evolutive Weltbild die darin in Anspruch genommene Kosmologie bzw. evolutive Genese des Menschen als falsch erwiesen hat. Dagegen eröffnet der Christus evolutor eine neue Schau Christi. Ihre Bedeutungsgehalte werden nicht abhängig gemacht von einem (ätiologischen) Anfangsgeschehen, das in einer evolutiven Welt noch dazu tief fragwürdig erscheint. Sondern der Christus evolutor akzentuiert auf neue Weise, worum die frühchristliche Christologie immer schon wußte: das Wirken Christi als Herr und Vollender der Welt.

„Alles aber ändert sich in beeindruckender Weise auf der Leinwand einer evolutiven Welt, wie wir sie ausgespannt haben. Wird das Kreuz auf ein solches Universum projiziert, in dem der Kampf gegen das Übel die *conditio sine qua non* der Existenz ist, gewinnt es einen neuen Ernst und eine neue Schönheit, genau eben die, die uns am meisten verführen können. Gewiß, Jesus ist immer noch Der, der die Sünden der Welt trägt; das moralische Übel wird geheimnisvoll durch das Leiden kompensiert. Doch wesentlicher als das ist er Derjenige, der strukturell in sich selbst und für uns alle die Widerstände überwindet, die das Viele der Einswerdung entgegenstellt: die der Materie inhärenten Widerstände gegen den geistigen Aufstieg. Er ist Derjenige, der die von der Konstruktion her unvermeidliche Last jeder Art von Schöpfung trägt. Er ist das Symbol und die Geste des Fortschritts. Der vollständige und endgültige Sinn der Erlösung ist *nicht mehr nur* zu sühnen: sondern hindurchzugehen und zu überwinden."[40]

Das Christusgeschehen erhält daher erst, so Teilhards Glauben, in evolutiver Perspektive seinen vollen Sinn. Christi Kommen wird nicht erst nötig aufgrund des menschlichen Falls, sondern es bildet das von Anfang der Schöpfung an intendierte eschatologische Sinnziel des von Gott geschaffenen evolutiven Weltprozesses. In Christi Inkarnation, Kreuz und Auferstehung zeigt sich die Bewegung der evolutiven Schöpfung an, nämlich ihre Bestimmung, Gott selbst entgegen zu evolvieren. Damit aber gewinnt die Christologie einen neuen Zuschnitt. Sie bleibt nicht länger fixiert auf das nach rückwärts gerichtete Geschehen der Wiedergutmachung. Sondern zentral für den christologischen Erlösungsgedanken wird fortan der Aspekt des nach vorne gerichteten Geschehens der Erfüllung und Vollendung. In Christus zeichnet sich die evolutive Universumsbewegung ab. Zugleich gewinnt der Christus evolutor damit die kosmische Dimension des Weltenherrns, der den Weltprozeß voranführt und der garantiert, daß er nicht ins Leere läuft, und daß selbst die vernunftverwirrende Tatsache vielfacher Vergeblichkeiten und des Fragmentarischen des eigenen Lebens diese Verheißung nicht zunichte machen kann. Gerade das evolutive Weltbild, so Teilhard, zeigt Christus in dieser kosmischen Dimension, und dieser Glauben an den kosmischen Christus der Evolution allein genügt unseren Herzen.

Mit seinem Verständnis des Christusereignisses als Erfüllungsgeschehen kann Teilhard zugleich an den altchristlichen Gedanken der Anakephalaiosis-Lehre anknüpfen, wenn auch in evolutiver Abwandlung. Zugleich bilden Teilhards christologische Grundüberlegungen die selbstverständliche Basis moderner Christologien. Um nur die zwei prominentesten Beispiele zu nennen: Wolfhart Pannenberg deutet die Auferstehung Jesu als antizipatorisch-proleptisches Erfüllungsgeschehen, in dem sich die endgültige Bestimmung des Menschen bzw. der evolutiven Universalgeschichte insgesamt anzeigt. Vor allem aber Karl Rahners Transzendentaltheologie ist maßgeblich von Teilhardschem Gedankengut inspiriert, auch wenn Rahner das nirgendwo explizit kenntlich macht. Das beginnt mit Rahners Definiton des Menschen als Wesen der Transzendenz und endet in der Entwicklung seiner Christologie in evolutiver Perspektive, wonach in Jesus die absolute Erlösungszusage Gottes an den Menschen dadurch geschieht, daß sich in ihm der Höchstfall menschlicher Transzendentalität und göttlicher Selbstmitteilung an seine Schöpfung ereignet.[41] In beiden christologischen Entwürfen ist direkt Teil-

[38] Vgl. insgesamt: W. Pannenberg, Systematische Theologie, 3 Bde, Göttingen 1988–1993.

[39] Th. de Chardin, Mein Glaube, 99f. u. 106.

[40] Th. de Chardin, Mein Glaube, 104.

[41] Vgl.: W. Pannenberg, Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd 2, Göttingen 1980, 160–173. – Ders., Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, in: Ebd., 174–187. – K. Rahner, Die Christologie innerhalb

hardsches Gedankengut aufgenommen – ein Gedankengut, um das Teilhard selbst ringen und kämpfen mußte.

Unio creatrix

Teilhards Christologie leistet aber noch mehr. Denn die Frage, warum Gott keine heile Paradieseswelt erschaffen hat, sondern eine Evolutionswelt voller Sünde und Leid, läßt sich, so Teilhard, allein aus der Bewegung erklären, die vom Christus universalis ausgeht. Es ist die Bewegung der zunehmenden Pleromisierung und Amorisierung des Universums, die Teilhard als „unio creatrix" beschreibt. In ihr ist sowohl das anfängliche Schöpfungsmotiv als auch das eschatologische Schöpfungsziel zusammengefaßt. Damit beruft sich Teilhard zunächst auf den traditionellen Gedanken, wonach Gott die Welt aus reiner „überfließender Liebe" erschafft. Gott erschafft die Welt nicht, weil er ihrer bedarf, sondern weil er den Geschöpfen Anteil an seinem göttlichen Leben gewähren will. Diese Anteilgabe aber vollzieht sich durch Christus, der die Schöpfung „amorisiert" und sie damit in ihr „Pleroma", in die Fülle des ewigen Lebens führt. So bildet der Begriff der unio creatrix den Schluß-Stein in Teilhards evolutiver Gesamtschau. Mit ihm nimmt Teilhard eine fast mystische Deutung des evolutiven Weltprozesses vor. Anderseits kann Teilhard gerade mit Hilfe dieses Begriffs klären, warum Gott kein ursprüngliches Paradies erschaffen hat, sondern ein noch dazu leidvoll evolvierendes Universum. Denn wenn der Glauben wahr ist, daß Gottes alleiniges Schöpfungsmotiv in der Anteilgabe der Schöpfung an seiner ewigen Herrlichkeit besteht, dann, so Teilhard, ist dieses Ziel eben nicht als gottverfügter fertiger (Anfangs-) Zustand möglich, sondern kann nur über den mühevollen Weg langsamen Wachsens und Reifens erreicht werden. Es verhält sich hier wie in menschlichen Beziehungen. Auch sie realisieren sich nur über den langen Weg personalen Zueinanders, und zwar umso intensiver, je größer die gemeinsam zu überwindenden Widerstände sind. In Form seiner „Metaphysik des unire"[42] entwickelt Teilhard daher durchaus ähnliche Gedanken wie die zeitgleiche Philosophie der Personalität bei Martin Buber, Ferdinand Ebner und Romano Guardini, gibt ihnen aber den evolutiven Zuschnitt seiner kosmischen Schau. Danach kann auch eine Schöpfung, die auf die unio creatrix mit Gott hinzielt, nicht als fertiger Akt gesetzt sein. Sondern das, was unio creatrix eigentlich meint, kann sich nur realisieren über den mithin leidvollen Weg langsamer evolutiver Höherentwicklung und Entfaltung. Es kann sich nur realisieren dadurch, daß die Schöpfung Gott gleichsam entgegen wächst.

„Schaffen heißt also für Gott per definitionem, sich mit seinem Werk vereinen, sich auf die eine oder andere Weise durch Inkarnation in die Welt hineinbegeben. Heißt aber ‚sich inkarnieren' nicht *ipso facto* teilhaben an dem Leiden und Übel, das dem auf dem Weg mühsamer Sammlung befindlichen Vielen inhärent ist? Schöpfung, Inkarnation, Erlösung: In diesem Lichte werden in der neuen Christologie die drei Geheimnisse wirklich zu nichts anderem denn zu den drei Seiten ein und desselben Grundprozesses eines *vierten* Geheimnisses [...], dem man angemessenerweise, um es ausdrücklich von den drei anderen zu unterscheiden, einen Namen geben sollte: das Geheimnis der schöpferischen Vereinigung (*Unio creatrix*) der Welt in Gott oder der *Pleromisation*."[43]

Von hier aus kann Teilhard zugleich das Problem von Erbsünde, Sünde und Leid angehen. Er behandelt es unter zwei Aspekten.[44]

„ [...] Erbsünde ist keine spezifisch irdische Krankheit, noch ist sie an das Menschengeschlecht gebunden. Sie symbolisiert einfach die unvermeidliche Wahrscheinlichkeit des Übels [...] Überall, wo Sein in fieri entsteht, treten unmittelbar als sein Schatten Schmerz und Sünde auf; nicht nur infolge der Tendenz der Geschöpfe zur Ruhe und zum Egoismus, sondern auch (und das ist verwirrend) als unausweichliche Begleiterscheinung ihres Fortschrittsbemühens." (52) – „Unter diesen Umständen ist das Übel im Universum kein unvorhergesehener Zufall. Es ist ein Feind, ein Schatten, den Gott unvermeidlich allein durch die Tatsache entstehen läßt, daß er sich zur Schöpfung entscheidet. Neues, in die Existenz geworfenes und noch nicht vollständig an die Einheit assimiliertes Sein ist eine gefährliche, schmerzvolle und abenteuerliche Sache." (103) – „Unsere Zweifel sind wie unsere Übel der Preis und sogar die Bedingung einer universellen Vollendung." (158).[45]

Danach gehören Sünde, Leid und Übel gleichsam zum Kielwasser einer im evolutiven Prozeß befindlichen Welt. Sie stellen die unvermeidliche Kehrseite der Evolution dar. Diese Deutung hat man Teilhard als theologisch tief problematische Naturalisierung der Sünde und des Bösen ausgelegt. Diese Kritik relativiert sich allerdings, wenn man Teilhards zweiten Aspekt hinzunimmt. Danach stellt erst eine Welt mit Sünde und Übel die Möglichkeitsbedingungen bereit, damit der Mensch der werden kann, der er vor den Augen Gottes werden soll. Denn Tatsache ist, daß gerade die höherwertigen menschlich-personalen und religiös-spirituellen Werte die Erfahrung von Sünde und Leid voraussetzen. Opfer, Mut und Einsatz gibt es nur in einer Welt realer Gefahr und Not. Verzeihen, Reue und Geduld gibt es auch nur in einer Welt realer menschlicher Schuld. Und auch so etwas wie Glauben, Hoffnung und Liebe kann es nur in einer Welt realer Zweifel und Anfechtung geben. Gleichzeitig wehrt Teilhard der Trivialisierung solcher Überlegungen. Gott treibt kein Versteckspiel mit dem Menschen, um ihn zu prüfen. Sondern der mühsame Werdeweg eines evolvierenden Universums ist der Weg, der den Menschen hineinführt in eine gereifte Glaubens- und Gottesbeziehung – eine Beziehung, die sich als unio creatrix vollendet, als Teilhabe am ewigen Leben in Gottes Reich, in dem einst alle Tränen getrocknet und alle Herzen getröstet sind.

Für Teilhard folgt daraus eine neue Glaubensspiritualität, die nicht unter dem erbsündlichen Bann eines ätiologischen Anfangsgeschehens steht, sondern die sich vor allem getragen weiß von der absoluten Zukunft des evolutiven Universums. Teilhards Weltoptimismus speist sich aus genau dieser Glaubensquelle. Das menschheitliche Arbeiten in Kultur, Gesellschaft und Politik, Technik, Wissenschaft und Kunst steht nicht unter dem resignativen Vorzeichen, wonach doch alles in einem kosmischen Verlöschen endet. Sondern es steht unter der Verheißung, wonach selbst das menschlich scheinbar Vergebliche und Bruchstückhafte in die universelle Sinnbewegung der unio creatrix eingefügt bleibt. Vor allem das Kreuz Christi, verstanden als Wesenskennzeichen christlichen Glaubens, gewinnt damit einen neuen Sinn. In evolutiver Perspektive, so Teilhard, erscheint es nicht nur als reinigendes Kreuz zur Sühne einer Sünde, die Gott hätte vermeiden können, sondern es leuchtet auf als „bewegendes Kreuz", durch das Christus selbst die Welt emporführt – auf einem Weg, der nur über die Anfechtung von Sünde und Leid zum Ziel führen kann.[46] Damit aber, so Teilhard, erscheint auch die Lehre von der Erbsünde in neuem Licht. Sie besagt nicht die Katastrophe am Anfang. Sondern sie ist der Name für das animalische Erbe, das der Mensch im evolutiven Prozeß seiner Humanisierung kultivieren soll. Sie ist der Name für den eigentümlichen Reiz des Bösen, durch den umgekehrt in Gang kommen soll, was man Seelenbildung, Bewährung im Guten, spirituelle Reifung und Ausprägung guter Dispositionen nennt.

Mit diesen Gedanken weist Teilhard wieder weit voraus in die Richtung einer Theologie, die gerade auch das „Geheimnis des Bösen", das Theodizeeproblem heilsgeschichtlich einzubetten vermag in den Gesamtprozeß universeller Evolution, Humanisierung und Vollendung des Menschen.[47] So betrachtet scheint auch diesbezüglich die Pastoralkonstitution des II. Vaticanums von Teilhard inspiriert zu sein, die über die Sünde schreibt: „[...] der Mensch erfährt sich, wenn er in sein Herz schaut, auch zum Bösen geneigt und verstrickt in vielfältige Übel, [...] Oft weigert er sich, Gott als seinen Ursprung anzuerkennen; er durchbricht dadurch auch die geschuldete Ausrichtung auf sein letztes Ziel, [...] So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig."[48] Das Konzil artikuliert damit eine Grunderfahrung, die jeder kennt. Zwiespältig erfährt sich der Mensch auf das, was er vor Gott werden soll, d. h. hinsichtlich seines Schöpfungsziels, das noch vor ihm liegt und dem sich der Mensch oft schuldhaft entzieht. Dieses Schöpfungsziel, so würde Teilhard sagen, besteht in der unio creatrix, in dem verheißenen heilen Endzustand. Dahin aber führt nur ein evolutiver Weg – eben die Evolution der Natur und darin eingebettet die personale, ethische und religiöse Reifung der Menschheit selbst.

Abschließend sei vor allem eines betont: Teilhards Schau stellt keine phantastische theologische Aufladung naturwissenschaftlicher Fakten dar, sondern deren legitime Deutung im Glauben – eine Deu-

einer evolutiven Weltanschauung, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd 5, Einsiedeln 1965, 183–221. – Ders., Grundkurs des Glaubens (Sämtliche Werke Bd 26), Freiburg 1999, 29–47 (1. Gang), 172–305 (6. Gang).

[42] Th. de Chardin, Mein Glaube, 212f., 218f., 242f., 270f.

[43] Th. de Chardin, Mein Glaube, 218.

[44] Th. de Chardin, Mein Weltbild, 62; Die Zukunft des Menschen, 123; Mein Glaube, 51f., 102f., 157f., 260; Der Mensch im Kosmos, 323–326.

[45] Th. de Chardin, Mein Glaube, 52, 103, 158.

[46] Th. de Chardin, Mein Glaube, 259; dazu: 103f.

[47] Vgl. die diesbezüglichen Neukonzepte der sog. Free-will-Defence bzw. Person-making Theodizee: J. Hick, Evil and the God of Love, London 1991, 243–364. – A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg 1997, 207–393. – R. Swinburne, Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998.

[48] II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes, I, 13, in: LThK 14 (1986) 321.

tung, die in vorbildlicher Interdisziplinarität mit den relevanten Naturwissenschaften erfolgt, und die, gerade was ihre Kernaussagen betrifft, auch heute noch geeignet ist, vorschnelle Naturalisierungstendenzen in die Schranken zu weisen. Positiv aber nutzt Teilhard das immens angewachsene und zugleich faszinierende naturwissenschaftliche Wirklichkeitswissen als Potential dafür, um die eigenen Glaubensüberzeugungen tiefer verstehen zu können. Daraus resultiert auch Teilhards völlig freier interdisziplinärer Umgang mit den Naturwissenschaften:

„Die Wissenschaft dürfte uns also durch ihre Analysen in unserem Glauben nicht verwirren. Sie muß uns im Gegenteil helfen, Gott besser zu erkennen, zu begreifen und zu schätzen."[49]

[49] Th. de Chardin, Wissenschaft und Christus, 62.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Schlosser, Marianne: **Bonaventura begegnen.** – Augsburg: Sankt Ulrich 2001. 174 S. (Zeugen d. Glaubens), kt € 11,90 ISBN: 3–929246–63–5

Seit Beginn einer historischen Erforschung des mittelalterlichen Denkens steht Bonaventura – zumindest außerhalb des Franziskanerordens – ganz im Schatten seines Zeitgenossen Thomas von Aquin. Das gilt für den Protestantismus ebensosehr wie für den Katholizismus. In Deutschland hat nach dem Zweiten Weltkrieg das Grabmann-Institut in München v. a. unter seinen Direktoren Michael Schmaus und Werner Dettloff diese verengte Sichtweise durch zahlreiche Veröffentlichungen korrigiert. Marianne Schlosser, langjährige Mitarbeiterin am Grabmann-Institut, führt diese Forschungstradition besonders erfolgreich fort. Neben ihrer Diss. „Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserkenntnis nach Bonaventura" (1990), einem der bedeutendsten Beiträge zur neueren Bonaventuraforschung, hat sie eine Reihe wohlgelungener Übersetzungen von Werken des großen franziskanischen Theologen vorgelegt. Sie zeichnen sich gleichermaßen durch sichere Kenntnis des Lateinischen, sensiblen Gebrauch des Deutschen und die Fähigkeit zur Erschließung schwieriger Texte und Sachverhalte für einen weiteren Leserkreis aus. Dieselben Tugenden weist auch das vorliegende Buch auf. Es bietet eine knappe, aber umfassende Einführung in Leben und Denken Bonaventuras – seit langem die erste in deutscher Sprache.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste, mit 90 S. längere, stellt Leben und Werk Bonaventuras vor; der zweite bietet auf 70 S. einen systematischen Überblick über seine Theologie. Doch erschöpft sich der erste Teil keineswegs in der Nachzeichnung des Lebensgangs und Inhaltsangaben der Schriften. Bei der Schilderung der Ausbildung und der Lehrtätigkeit Bonaventuras führt die Vf.in zugleich in den Lehrbetrieb an der mittelalterlichen Universität ein, und anläßlich zentraler Vorgänge (des Mendikantenstreits, der Auseinandersetzung um den Joachitismus und der Aristoteles-Rezeption) behandelt sie Bonaventuras Stellungnahme zu bestimmten Sachfragen, bes. seine Auffassung vom Lehren (40–42), sein Verständnis von Glauben und Theologie (42–47) und seine mit christologischen Aspekten verwobene Sicht der Geschichte (52–57). Besonders hervorzuheben ist, daß und wie die Vf.in Bonaventura als Franziskaner darstellt. Die Forschung pflegt bis heute philosophische und sogar theologische Gedankengänge weitgehend aus sich selbst, d. h. ohne Bezug zur Lebenswirklichkeit ihrer Autoren, nachzuvollziehen und zu erklären. Das mag in vielen Fällen möglich sein, v. a. im Bereich der Scholastik. Der Theologe Bonaventura läßt sich aber gewiß nur verstehen, wenn man sein Denken vor dem Hintergrund seiner Existenz als Franziskaner und seiner Wirksamkeit als Generalminister, als Lehrer der Minderbrüder und als Ordenspolitiker betrachtet. Die Vf.in zeigt diesen Zusammenhang schön am „Itinerarium mentis in Deum", in dem Bonaventura ausdrücklich an seine eigene Vergegenwärtigung der Vision des Franziskus auf dem Berg La Verna anknüpft (61–64). Es hätte sich ebenso am theologischen Gedankengut der *Legenda S. Francisci* zeigen lassen, die von der Vf.in treffend, aber leider nur sehr kurz als „eine theologisch durchgeformte Lebensbeschreibung" charakterisiert wird: „Franziskus ist derjenige, dessen Leben ganz von der Kreuzesnachfolge bestimmt ist" (59). Daß es sich um „ein bestimmtes Bild" von Franziskus handelt und wie Bonaventura dieses Bild theologisch geformt hat, hätte eine ausführlichere Darlegung verdient. Immerhin gibt die Vf.in wiederholt Hinweise darauf, wie sich Bonaventura auf den Stifter seiner Gemeinschaft bezieht – etwa bei der Begründung des Schriftstudiums, die sie von Äußerungen des Franziskus über *Legenda maior* 11,1 bis zum Prooemium des Sentenzenkommentars verfolgt (38–42). Über diese franziskanische Fundierung von Bonaventuras Theologie hinaus betont sie, wie intensiv sich der große Denker gleichermaßen mit der philosophischen Überlieferung, auch mit dem im 13. Jh. vollständig rezipierten Aristoteles (vgl. bes. 77–80), und mit der biblisch-christlichen Tradition auseinandersetzt. Mit großer Klarheit stellt sie in diesem Zusammenhang seine Haltung gegenüber den zu seiner Zeit heftig diskutierten Lehren von der Einheit des Intellekts und v. a. von der Ewigkeit der Welt mit ihren Konsequenzen dar (80–85), um daran anknüpfend die unterschiedliche Beurteilung des Anselmschen „ontologischen" Gottesbeweises durch Bonaventura und Thomas von Aquin zu erläutern (86–88).

War die Vf.in schon im ersten Teil tief in sachliche Gehalte von Bonaventuras Denken eingedrungen, so skizziert sie im zweiten „ein theologisches Profil" des *Doctor seraphicus*. Dabei faßt sie Aussagen aus verschiedenen Quellen zusammen: aus dem Sentenzenkommentar, Quaestionen, Predigten und Monographien, v. a. aber aus dem von ihr übersetzten *Breviloquium* (2002). Zu begrüßen ist, daß sie nicht äußerlich dem Schema der Schuldogmatik folgt, sondern sich vom inneren Duktus der Theologie Bonaventuras leiten läßt. Sie beginnt mit dem Menschen als Ebenbild Gottes (101–108) und führt von seiner Situation unter der Sünde (109–115) über das rettende Geschehen der Menschwerdung Gottes in Christus, das einen Ausblick auf Fragen der Schriftauslegung veranlaßt (116–131), zu den Sakramenten als „Heilmittel" mit einer an *Breviloquium* 6,9 orientierten Konzentration auf die Eucharistie (132–144). Eine Betrachtung der Gnade sowie der durch diese hervorgerufenen theologischen Tugenden und der Gaben des Hl. Geistes (145–153) faßt Vorangegangenes zusammen und weist auf die Vollendung des christlichen Wegs in der mystischen Erfahrung Gottes voraus (154–165). In den abschließenden Ausführungen über die Praxis des geistlichen Lebens kommt die Spannung zwischen dem Geschenkcharakter der Gnade und der Aktivität des Menschen in Sammlung, Lesung und Gebet zum Ausdruck (165–170).

Das vorliegende Buch ist für einen weiteren Leserkreis bestimmt. Ihm v. a. werden der vorangestellte tabellarische Lebenslauf (5f.) und die abschließenden bibliographischen Hinweise (171–174) nützlich sein. Mit großem Geschick, zuweilen vielleicht zu sehr aktualisierend (z. B. *Baccalaureus* [zur Zeit Bonaventuras schrieb man übrigens *Bacellarius* oder *Baccalarius*!] = „Assistent"), führt die Vf.in in den mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb, die Tätigkeit Bonaventuras und seine Gedankenwelt ein. Nur selten unterläuft ihr ein kleiner Fehler (so 19, 2. Randnote: „editierte" statt edierte). Sie versteht es ausgezeichnet, die spirituellen Gehalte der Theologie Bonaventuras auch dem zu erschließen, der zunächst von heute gängigen Fragen bewegt wird. Bei ihrer Bemühung, das gegenwärtige Interesse anzusprechen, ist sie freilich trotz aller historischen Sorgfalt gewissen harmonisierenden Tendenzen nicht ganz entgangen. So erscheint Bonaventura geradezu als der providentielle Bewahrer seines Ordens, der ursprünglichen franziskanischen Ideale und einer rechtgläubigen christlichen Theologie, mit denen die päpstliche Politik grundsätzlich übereinstimmt, und seine Gedankenwelt als ein zwar aus verschiedenen Quellen gespeistes, aber zugleich von Anfang an in sich ruhendes, mehr oder weniger geschlossenes System. Probleme und immanente Widersprüche werden nur am Rande erwähnt. Doch bietet die irenische Darstellung auch dem Kenner Bonaventuras einiges. Durch ihre sorgfältigen Formulierungen, ihre einfühlsamen, klärenden Übersetzungen und überhaupt durch die Fähigkeit, schwierige Gedankengänge verständlich nachzuzeichnen, gelingt es der gelehrten Vf.in, an manchen Punkten neue Zugänge und Einsichten zu vermitteln. Man kann nur hoffen, daß sie dieser wohlgelungenen, gut lesbaren Hinführung zu Bonaventura eines Tages eine umfassendere, Probleme nicht aussparende Darstellung des so lange vernachlässigten Theologen folgen lassen wird.

Tübingen Ulrich Köpf

Exegese AT

Prophetie in Israel – Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anläßlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, hg. v. Irmtraud Fischer / Konrad Schmid / Hugh G. M. Williamson. – Münster: LIT 2003. 210 S. (Altes Testament und Moderne, 11), pb € 30,90 ISBN: 3–8258–5458–2

Der vorliegende Bd enthält außer dem Vorwort (V–VI), einem Stellenregister in Auswahl (205–208) und einem Autorenverzeichnis (209–210) 14 Beiträge, die sechs Themenkreise behandeln und damit in einem repräsentativen Ausschnitt die methodischen und inhalt-

lichen Akzentverlagerungen erkennen lassen, die seit *Gerhard von Rads* klassischer Darstellung der *„Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels"* im 2. Bd seiner Theologie des Alten Testaments (1. Aufl. 1960; 5. Aufl. 1968) das Bild der sogenannten Schriftpropheten wesentlich verändert haben.

Das *Vorwort* ruft dem Leser die Bedeutung von Rads für die Prophetenforschung in Erinnerung: Für ihn bestand der Grundzug der Prophetie in ihrer Diskontinuität zu den übrigen Glaubensinhalten des Alten Testaments und damit zumal der Heilsgeschichte, weil sie einen neuen Horizont des Geschichtshandelns Jahwes öffnete. Andererseits meinte er, bei den Propheten ein beständiges Gespräch mit der Überlieferung bestimmen und ihnen einen Anteil am Gesetz zuschreiben zu können (V–VI). *Reinhard R. Kratz* kommt in seinem den Bd eröffnenden Beitrag *„Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments"* (1–28) zu dem Ergebnis, daß die Beantwortung der Frage, worin es traditionsgeschichtlich bestanden habe, immer schwieriger falle, weil es nicht mehr selbstverständlich sei, *„was als vorprophetische Tradition oder Überlieferung gelten kann"* (6). Die Vielfalt der in den Prophetenbüchern enthaltenen Traditionen verlange einerseits nach ihrer redaktionsgeschichtlichen Analyse und andererseits nach dem Vergleich mit religionsgeschichtlichen Analogien. Das dabei gewonnene Bild der Prophetie entspricht dem der Prophetenerzählungen in Samuel und Könige wie in der Chronik. Obwohl diese Texte erst aus deuteronomistischer oder nachdeuteronomistischer Zeit stammen, könne man annehmen, daß ihr Prophetenbild dem Wirken der vorexilischen Propheten entspräche. Ziel der Gottessprüche der vorexilischen Propheten sei es gewesen, das gestörte Verhältnis zwischen Gott, König und Volk wiederherzustellen, aber nicht, den Abbruch der Beziehung Gottes zu seinem Volk anzusagen. Das geschichtlich Neue war nicht die Botschaft der vorexilischen Propheten, sondern das Prophetenbuch, das den Abbruch der Gottesbeziehung und die Bedingungen für seine im vollen Sinne erst im Eschaton erfolgende Wiederherstellung thematisiert. Die Wende bahnte sich nach Kratz im Schatten des katastrophalen Endes des Nordreichs 722 und der nachfolgenden Sammlung der nordisraelitischen Traditionen in Juda an. Die Heilsgeschichte habe nicht am Anfang der alttestamentlichen Traditionsbildung gestanden, sondern sei erst das Ergebnis der Reaktion auf die Katastrophen von 722 und 587. Nachdem Kratz Jes 8,1–8; Hos 5,6–6,6 und Am 3,12–15 als Beispiele für die Bearbeitung primärer Prophetenworte vorgestellt hat, kommt er zu dem Ergebnis: *„Erst in der schriftlichen Überlieferung, auf die die ursprünglichen Orakel gar nicht berechnet waren, tritt der Wandel ein: aus Heilsworten werden Unheilsweissagungen für das eigene Volk und alle Völker, aus Unheilsahnungen werden Ankündigungen des vom eigenen Gott beschlossenen und herbeigeführten Gerichts, aus Klagen werden Anklagen und Begründungen für das göttliche Gericht. Erst in den Büchern sind aus den ehemaligen ‚Kultpropheten', den klassischen Vertretern ihres Standes, die Gerichtspropheten geworden"*. (19) Ihre Urbilder aber *„lassen sich weder für noch gegen die alttestamentlichen Traditionen vereinnahmen, weil es diese Traditionen so noch gar nicht gab"*. (22) Daher hätten das Gesetz und die Heilsgeschichte erst nachträglich auf die Prophetenerzählungen und die Prophetenbücher einwirken können (22). Erst das „Nein" der Propheten habe die herkömmliche Jahwereligion negiert und dadurch mit neuem Inhalt erfüllt.

Hendrik Leene legt in seinem Beitrag *„Das Neue in der Prophetie: Antwort an Reinhard G. Kratz"* den Nachdruck darauf, daß Gerhard von Rad die Frage nach dem Neuen in der biblischen Prophetie einerseits traditionsgeschichtlich und andererseits inhaltlich beantwortet habe. Im Blick auf den ersten, von Kratz in den Mittelpunkt gerückten Aspekt konzidiert er, daß sich die Schriftprophetie der gänzlich veränderten internationalen Situation stellen mußte, ohne von Rad zu folgen, der die Ansicht vertrat, die Heilstraditionen seien von ihr umgedeutet, und ohne sich Kratz anzuschließen, nach dem sie durch jene überhaupt erst ins Leben gerufen worden wären (28). Für Leene besteht das Neue in der von Jahwe selbst *„kreierten eschatologischen Antwort auf die Heilsgeschichte"* oder prononciert: *„Neu ist nur das Eschaton."* (ebd.). Die in dieser Beziehung zu knapp formulierten Schlußüberlegungen von Kratz hat Leene dahingehend mißverstanden, daß die Schriftpropheten die frühere Geschichte aus dem Nichts heraus erschaffen hätten (27), was, wie ein Blick in Kratz' *„Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments"* (2000) belegt, nicht seiner Meinung entspricht. Im Blick auf das inhaltlich Neue aber geht Leenen mit von Rad von den deuterojesajanischen Prophetien aus, sucht ihnen aber größere Eindeutigkeit zu verschaffen, indem er in dem Ersten in Jes 42,9 Israels frühere Heilsgeschichte, in dem Späteren das Auftreten des Kyros als ihrem zeitgenössischen Ende erkennt. Deuterojesaja habe die Heilsgeschichte nicht neu interpretiert, sondern ihr eine eschatologische Antwort gegeben, wobei er traditionsgeschichtlich von den Jahwe-Königspsalmen abhängig sei (23–25).

Christopher R. Seitz bietet in seinem Aufsatz *„Prophecy and Tradition-History: The Achievement of Gerhard von Rad and Beyond"* zunächst eine positive Würdigung der Handhabung der traditionsgeschichtlichen Methode durch Gerhard von Rad, um anschließend ihre Grenzen zu benennen (29–45). Was von Rads Methode betrifft, so habe sein traditionsgeschichtlicher Zugang (wie seine Darstellung Jesajas zeigt) eine Ausdehnung der formgeschichtlichen Fragestellung dargestellt, indem er der Überzeugung war, auf diese Weise einen Zugang zu der persönlichen und existentiellen Dimension der Propheten zu gewinnen. Das aber habe ihn nicht gehindert, jeden Propheten seiner Besonderheit gemäß zu behandeln. Selbstverständlich an die Einsichten der Literarkritik des 19. Jh.s anschließend, habe er die entsprechenden Probleme gelassen und zurückhaltend behandelt, wobei gelegentlich offen blieb, ob er die einschlägigen Texte für prophetisch oder nachprophetisch hielt. Die historische Ausrichtung war ihm so selbstverständlich, daß er die Propheten nicht in ihrer kanonischen, sondern in ihrer chronologischen Abfolge behandelte. Sie waren keine Künder ewiger Wahrheiten, sondern nahmen zu konkreten Ereignissen ihrer Zeit Stellung. Von diesem Ansatz her sei es von Rad gelungen, eine zwar selektive, aber zusammenhängende Darstellung der alttestamentlichen Prophetie vorzulegen, in der er die Beziehung zwischen den beiden Testamenten im Auge behielt, die sich ihm als eine typologische darstellte (30–35).

Andererseits hätten seine Grenzen darin gelegen, daß der traditionsgeschichtliche Zugang wie z. B. im Fall der Zion- und Davidstradition im Jesajabuch zu einer selektiven Wahrnehmung der Texte geführt habe. Seine Darstellung hätte die neue Gattung einer Geschichte der theologischen Entwicklung der Traditionen Israels kreiert, die sich auf das Neue Testament hin bewegte. Der Herkunft der Propheten aus dem Nord- oder Südreich habe er einen bestimmenden Einfluß auf ihre Botschaft zugeschrieben. In den Prophetenbüchern selbst habe er wie im Hexateuch eine Anhäufung von Texten aus unterschiedlichen Zeiten und Anlässen gesehen, ohne der Endgestalt der Bücher und ihrer Sammlung eine theologische Bedeutung zuzuschreiben. Seine typologische Auslegung der alttestamentlichen Texte habe er ohne Berücksichtigung ihrer tatsächlichen Verwendung im Neuen Testament durchgeführt. Und schließlich habe ihn das Problem der Intertextualität nicht interessiert. Sein theologisches Interesse galt nicht Jesus als dem Begründer einer neuen Religion, sondern Gott und den Analogien im Gottesverständnis beider Testamente. Daher habe er das theologische Problem des Verhältnisses beider Testamente nicht traditionsgeschichtlich, sondern *„with an altogether different torch"* auszuleuchten versucht (35–45).

Graham I. Davies votiert in seinem Koreferat *„Prophey and Tradition: Response to Christopher R. Seitz"* für ein angemessenes Vorgehen bei der Prophetenauslegung, das er gegenwärtig durch die zu starke Betonung der späteren Stadien und des Endzustandes der Überlieferung gefährdet sieht (53–58). Die Propheten hätten ihre Wurzeln in der sakralen Überlieferung besessen, wie es z. B. die Erwähnung des Tages Jahwes in Am 5,18–20 oder die Aufnahme der Jerusalemer Kulttraditionen im Jesajabuch zeige. Hans Walter Wolff habe seinen Nachweis, daß Amos von der Sippenweisheit abhängig gewesen sei, nicht als einen Universalschlüssel für alle Prophetenbücher betrachtet, sondern bei ihnen mit der Aufnahme unterschiedlicher Traditionen gerechnet. Davies selbst verweist auf die Jakob- und die Exodustradition im Hoseabuch, die in seinen Augen zeigten, daß es diese bereits im achten Jh. im Nordreich gegeben habe. Datiere man Ps 78 ebenfalls im achten Jh., käme man im Blick auf das Südreich zu einem ähnlichen Ergebnis. Daher vermag er den Hypothesen von Erhard Blum und Konrad Schmid nicht zuzustimmen, die beide erst mit einer im sechsten Jh. einsetzenden Verbindung der heilsgeschichtlichen Themen rechnen (53–58).

David M. Carr führt die Leser mit seinem Beitrag *„Moving Beyond Unity. Synchronic and Diachronic Perspectives"* kenntnisreich in die Diskussion über Recht und Grenzen der synchronen und diachronen Exegese ein, von denen keine ohne ihre spezifischen Gefahren ist. In der Regel würden heute die synchronen Studien als ein exegetisches Mittel neben anderen betrachtet (59–93). Manche seien darüber hinaus davon überzeugt, daß ihre synchronen Beobachtungen Hinweise auf die Diachronie der Texte geben könnten. Der Gedanke, daß die synchrone Auslegung die diachrone ersetzen könne, sei inzwischen weithin verstummt. Was diachrone Studien zu leisten vermögen, hätten zumal die redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen der Dodekaprophetons gezeigt. Das Problematische der diachronen Untersuchungen würde deutlich, wenn man sich an die unterschiedlichen Versionen des Jeremia- und Ezechielbuches erinnere. Denn ohne entsprechende Textvorlagen erfolgten die diachronen Untersuchungen auf einem relativ schwankenden Boden. Daher sei von ihren Vertretern eine größere Bescheidenheit zu erwarten und dürften sie die Methode nicht zu fein ausspinnen, weil sonst der Konsens verlorenginge. Die *eine* Endform der Texte aber gebe es auch nicht, wie wiederum die Vergleiche von LXX, MT und den biblischen Qumran-Handschriften zeige. Auf der anderen Seite gebe es auch keine Sicherheit, daß die Bücher einem bestimmten Aufbauschema folgen; aber diese Frage sei von Fall zu Fall neu zu stellen. Die bisherigen synchronen Arbeiten seien nicht geeignet, den Anspruch zu begründen, daß sie die diachronen ersetzen können; sie können sie aber ergänzen. So haben z. B. die einschlägigen Untersuchungen des Jesajabuches gezeigt, in welchem Maße es in seinen verschiedenen Schichten von der Zionstheologie beeinflußt ist. Sie haben zudem Verbindungen zwischen Jes 1 und 65–66, 7–8 und 36–39 nachgewiesen und für die Abgrenzung von 1–33 gegen 34–66 plädieren lassen. Ähnliches lasse sich im Blick auf das Jeremia- und zumal das Zwölfprophetenbuch sagen, bei dem sich eine intertextuelle Betrachtung als unerläßlich erwiesen habe. Synchrone Auffälligkeiten können auf diachrone Ursachen verweisen.

Von den unterschiedlichen theoretischen Ansätzen empfehlen sich nach *Carr* zumal die von *Bakhtin* und *Krivesta*, weil sie dazu beitrügen, das Problem der Intertextualität schon bei der Abfassung der Texte im Auge zu behalten. Spezielle Untersuchungen wie z. B. die nach der unterschiedlichen Bezeichnung der Propheten, könnten zu der Erkenntnis beitragen, welche Bedeutung redaktionellen Vorgängen für die Charakterisierung der klassischen Propheten (wie z. B. Jeremias als Moses) zukommen kann. Synchrone Untersuchungen bieten das Rohmaterial für die Analyse der Prophetenbücher unter dem Gesichtspunkt der Überlieferung, synchrone Spannungen und Brüche aber können zu einer methodisch kontrollierten diachronen Untersuchung anleiten. Beide zusammen aber tragen dazu bei, auf dem von Gerhard von Rad einge-

schlagenen Weg der Betonung der Überlieferung weitere Schritte voranzukommen (92–93).

Jaques Vermeylen antwortet auf den Beitrag von *Carr* mit dem Aufsatz *„Synchronic and Diachronic Perspectives on Prophetic Literature"* (95–104). Grundsätzlich stimmt er Carrs Beurteilung beider Methoden zu „[...] *no exegetical method may claim for itself an exclusive legitimacy; diachronic and synchronic methods do not exclude each other, but are complementary for a full understanding of the texts. Most scholars will agree: both are useful and necessary.*" Das Problem aber liege bei der konkreten Anwendung beider Methoden. Vermeylen setzt sich nachdrücklich dafür ein, daß am Anfang der Analyse eines jeden Textes seine synchrone Untersuchung stehen müsse und diese sich jedes genetischen Vorurteils enthalten müsse. Andererseits müsse die Rede von Intertextualität um der methodischen Klarheit willen streng auf die Untersuchung der konkreten Verbindungen zwischen Texten beschränkt bleiben. Intertextualität sei ein literarisches *factum*, die Behauptung, daß ein Text auf einen anderen anspiele, ein diachrones Urteil. Die synchrone Untersuchung schließt die Erhebung des Themas, der Charakterisierung des Propheten, der Oberflächen- und der Tiefenstruktur sowie der intertextuellen Verbindungen ein. Diese literarischen Beobachtungen erwiesen sich weiterhin als hilfreich bei der diachronen Untersuchung; denn sie müsse nicht nur die Einheit des Textes, sondern auch seine Brüche und Dissonanzen genetisch zu erklären versuchen (95–98). Folgen Beobachtungen zur männlichen und weiblichen Bildsprache im Jesajabuch und seiner Unterteilung, wobei er die Bedeutung von c.40 als Beginn eines neuen Buchteils hervorhebt (98–104).

Als ein konkretes Beispiel der Beantwortung der Frage nach den *ipsissmia verba prophetarum* behandeln die drei folgenden Beiträge aus der Feder von Martin Köckert, Uwe Becker und Jörg Barthel *„Das Problem des historischen Jesaja"* (105–135). Dabei führt Köckert in das Thema ein, indem er an das sehr unterschiedliche Verständnis der Rolle des Propheten Jesaja als Künder von Untergang und Heil (z.B. Hans Wildberger), als Mahner zur Umkehr (z.B. Georg Fohrer), ursprünglichen Hof- und Heilspropheten (z.B. Joachim Becker) vorführt und die Schwierigkeiten darstellt, die mit der Suche nach dem historischen Jesaja verbunden sind. Auf diesem Hintergrund verdienen nach seiner Ansicht die neuen, von Uwe Becker und Jörg Barthel gegebenen gegensätzlichen Antworten besondere Beachtung: Becker erklärt das Jesajabuch als Ergebnis eines Fortschreibungsprozesses, dessen Keimzelle die jesajanische Prophetie gegen das Nordreich, Aram, Kusch und Ägypten gewesen sei. Daher sei Jesaja als judäischer Heilsprophet zu bezeichnen. Der Prophet als Verkünder des Gotteszorns sei dagegen erst eine Erfindung der frühnachexilischen Zeit. Barthel führt dagegen die sogenannte Denkschrift Jes 6–7 und den assyrischen Zyklus (Jes 28–32) in ihrer Substanz und Komposition auf Jesaja zurück. Beide Sammlungen bildeten den Kern, aus dem Anfang des siebten Jh.s durch Vorschaltung von Jes 1 das Jesajabuch ins Dasein getreten sei (105–116). Anschließend stellen Becker und Barthel ihr Verständnis des Propheten Jesaja und der Anfänge des nach ihm genannten Buches noch einmal selbst dar (117–124 bzw. 125–135). Dabei wird deutlich, daß Becker die Komplexität der Botschaft der oben genannten Texte der Redaktion, Barthel aber biographisch aus dem Wandel der Situation erklärt. Dabei erscheint ihm die Tendenz, die Prophetenbücher als Ergebnis nachträglicher Reflexionen im Interesse der Vergangenheitsbewältigung zu deuten, als eine suspekte Spiegelung des allgemeinen säkularisierten Bewußtseins.

Die nächsten vier Vorträge sind der biblischen Personifikation der Stadt Jerusalem / Zion bzw. dem Konzept des Stadtgottes oder der Stadtgöttin gewidmet. Diese Reihe eröffnet Klaus Baltzer mit seinem Beitrag *„‚Die Stadt als Frau': Personifikation versus Stadtgöttin – am Beispel der Figur' Zion / Jerusalem bei Deutero-Jesaja (Jes 40–55)"* (137–147). Anschließend bietet *Brigitte Groneberg „Bemerkungen zum Stadtgott in Mesopotamien"*, um auf diese Weise ein bislang zu wenig erforschtes Gebiet ins Bewußtsein zu rücken (149–158). *Christl Maier* würdigt die *„Tochter Zion im Jeremiabuch. Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund"* (157–167), während *Marion Meyer „Anthropomorphe Bilder von Städten in der altgriechischen Kultur"* unter besonderer Berücksichtigung der Darstellung der Stadtgöttin von Antiocheia aus dem dritten Jh. untersucht, die nicht mit der Vorstellung der ein Jahrhundert jüngeren Tyche einer Stadt verwechselt werden darf.

In Parenthese hatte schon Carr (76) auch auf die feministische Prophetenexegese hingewiesen und ihr bescheinigt, daß sie den Blick für die Erkenntnis prophetischer Geschlechtsgewalt geschärft und deren kanonische Bedeutung bestritten habe. Der Rezensent merkt an, daß der christliche Glaube keine Religion des Buches, sondern des Geistes und dem Christen jede Kritik erlaubt ist, die dem Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe entspricht. Ehe der Exeget kritisiert, sollte er die entsprechenden Aussagen freilich in ihrem kontextuellen und geschichtlichen Zusammenhang verstanden haben, wie es die Beiträge von *Carol Myers* über *„Rape or Remedy? Sex and Violence in Prophetic Marriage Metaphors"* (185–198) und *Ilse Müllner* über *„Prophetic Violence. The Martial Metapher and Ist Impact on Female and Male Readers"* (199–204) in vorbildlicher Weise tun. Auf die unterschiedliche Bedeutung der Bezeichnung einer Stadt als Tochter und der ihr damit zugeschriebenen Rollen geht der engagierte Beitrag von *Athala Brenner* mit dem Titel ein *„All My Daughters ... Once again, what can we do with the text?!"* (179–184).

Wer einen lebendigen Eindruck von der Diskussion in der gegenwärtigen Prophetenforschung gewinnen will, ist wohlberaten, wenn er diesen Bd zur Hand nimmt.

Marburg Otto Kaiser

Goldenstein, Johannes: **Das Gebet der Gottesknechte.** Jesaja 63,7–64,11 im Jesajabuch. – Neukirchen-Vlyun: Neukirchener 2001. 303 S. (Wiss. Monograph. z. AT u. NT, 92), geb. € 49,90 ISBN: 3-78871858-7

In Folge der bahnbrechenden Arbeiten O. H. Stecks zu den traditionell „Deutero-" und „Tritojesaja" genannten Abschnitten des Jesajabuches (vgl. z.B. „Studien zu Tritojesaja", BZAW 203, 1991) hat sich das Forschungsinteresse der letzten Jahre v.a. letzterem zugewandt. Die von Steck entwickelte These, welche die überwiegende Mehrheit der Texte in Tritojesaja als „schriftprophetische Fortschreibungen" betrachtet, half dabei, viele in der bisherigen Tritojesajaexegese nur sehr ungenügend geklärte literarische Probleme einer befriedigenderen Lösung zuzuführen. So geht Steck in Jes 56–66 von insgesamt drei Fortschreibungsprozessen aus, die auf eine, ursprünglich lediglich als Ergänzung zu Deuterojesaja gedachte Grundschrift in Jes 60–62 aufsetzen und dabei bereits das gesamte entstehende Jesajabuch im Blick hatten. Diese These wurde u.a. durch U. Berges („Das Buch Jesaja", HBS 16, 1998) in Modifikationen übernommen. Trotz der grundsätzlichen Zustimmung, die Stecks These erfahren hat, bleiben doch eine Reihe von Problemen. Dazu zählt nicht zuletzt die literarische Eigenart des Klagegebetes in Jes 63,7–64,11. Überwog bis in die neuere Forschung die Meinung, bei diesem Text handle es sich um eine ursprünglich eigenständige literarische Größe, die erst sekundär dem entstehenden tritojesajanischen Corpus hinzugefügt wurde, so vermutete zwar bereits Steck, daß es sich auch hier um eine redaktionelle Fortschreibung handle, die von vornherein für ihren heutigen Ort von den Jesajatradenten formuliert wurde, ohne jedoch dafür einen ausreichenden Nachweis führen zu können. Ein zweites Problem betrifft die Einheitlichkeit der Jes 63/64 folgenden beiden Schlußkap.n des Jesajabuches. Während Steck diese als literarisch einheitlichen Text seiner „Jesajabuch-Fortschreibung III" zuweist, mehren sich in jüngerer Zeit die Stimmen, die auch hier noch einmal literar- und redaktionskritisch differenzieren wollen (z.B. L. Ruszkowski „Volk und Gemeinde im Wandel", FRLANT 191, 2000).

Wenn sich Goldenstein also in seiner Arbeit v.a. mit dem literarischen Charakter von Jes 63/64 und seiner Kontextbezogenheit im heutigen tritojesajanischen Corpus und darüber hinaus beschäftigt, so legt er damit den Finger auf einen wunden Punkt innerhalb der neueren (Trito)-Jesajaexegese. Daß er dabei nicht von einem großen redaktionsgeschichtlichen Entwurf ausgeht, sondern dezidiert von einem Einzeltext, den er mit anderen Texten des tritojesajanischen Corpus in einen redaktionsgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen sucht, unterscheidet diese Arbeit von ihrem Ansatz her wohltuend von anderen neueren Arbeiten (z.T. auch von Steck), die aufgrund einer zumindest verdeckt vorgegebenen redaktionsgeschichtlichen Thesenbildung bisweilen den Einzeltexten Gewalt antun (müssen).

Die Arbeit setzt ein mit einem knappen forschungsgeschichtlichen Überblick, der den Leser mit dem bisher erreichten Konsens und den offenen Fragen und Problemen vertraut macht (2–29).

Daraus ergibt sich auch das Ziel der Untersuchung: Sie will „die Entstehungsgeschichte von Jes 63,7–64,11 im Spannungsfeld zwischen Klage und Prophetie, zwischen Psalmen und Prophetenbuch erhellen und eine Erklärung für die vielen und recht breit gestreuten Bezüge und Anspielungen zu geben versuchen", sowie „an einem kleinen Ausschnitt [...] – die von Steck vertretene These zur Entstehung des TJ-Corpus (bzw. des Jesajabuches) daraufhin prüfen, ob sich das Fortschreibungsmodell an seinem schwersten Prüfstein bewährt oder nicht" (31).

Den Hauptteil des Buches (33–151) nimmt eine sehr detaillierte Wort- für Wortuntersuchung ein, deren Ziel es ist, die literarischen Bezüge und Anspielungen von Jes 63,7–64,11 darzustellen. Ob man dabei den vom Autor festgestellten Bezügen immer folgen will, mag dahingestellt sein, insgesamt aber gelingt es ihm zu zeigen, daß Jes 63/64 sowohl sprachlich wie von den Motiven her ein Geflecht unterschiedlicher vorgegebener Traditionen und Theologien darstellt, die zu einer in höchstem Maße kreativen Aussage verbunden werden.

Dabei ist von besonderem theologischem Interesse die von G. vorgeschlagene Interpretation von Jes 63,17. So wird der nach wie vor anhaltende Unheilszustand Israels damit erklärt, daß Jahwe nicht nur die diesen Zustand verursachende Schuld selbst mit bewirkt hat, sondern das Volk weiterhin in Verstockung hält, so daß im Grunde nicht eine Umkehr Israels, sondern vielmehr Jahwes erfolgen müsse. Diese gewagte theologische Sicht sei dabei das Ergebnis der theologischen Reflexion vor dem Hintergrund der Verstockungsaussage von Jes 6,10 (98–100).

Als Ergebnis seiner Untersuchung hält G. fest, daß „die literarischen Horizonte, vor denen das Gebet sein Aussageprofil gewinnt, [...] zahlreicher [sind], als die meisten Ausleger bislang angenommen haben" (148). Neben den atl. Volksklageliedern und Bußgebeten, sowie den Psalmen überhaupt, tritt als zweiter wesentlicher literarischer Horizont das Jesajabuch in den Blick. Wichtige Anknüpfungstexte sind dabei nach Goldenstein Jes 1; 6; 42; 43; 45; 46; 51; 53,4ff; 54; 57; 59 und 60–62 (149). Dabei wird „eine Neuakzentuierung der Aus-

sagen gegenüber ihren ursprünglichen literarischen Horizonten" vorgenommen (150).

Im dritten Teil der Arbeit geht G. der Frage nach, in welcher literarischen Weise sich das Verhältnis von Jes 63,7–64,11 zum Kontext des Jesajabuches bestimmen lasse (152–231). Die möglichen Alternativen skizziert er folgendermaßen: „Handelt es sich [...] bei dem Klagegebet um einen ehemals eigenständigen Text in der sprachlichen und theologischen Tradition des (Deutero)Jesaja, der erst von Redaktoren seinen jetzigen Ort im Buch bekommen hat – oder handelt es sich um ein planvoll für den jetzigen Standort konzipiertes literarisches Produkt?" (153)

Nach einer kurzen methodischen Vorbemerkung, die sich der wichtigen Frage stellt, wann man überhaupt von literarischer Abhängigkeit eines Texten sprechen kann, (153ff) unterscheidet G. hinsichtlich der Frage, wie die Referenztexte des Jesajasbuches in Jes 63/64 aufgenommen werden, folgende Formen: 1. Überführung der Heilsweissagungen aus DJ- und TJ Texten in die Klage, beispielsweise Jes 42,10–13; 42,14–16; 43,1–4 (156). Dabei geschieht diese Überführung in der Weise, daß „die betreffenden Verheißungen erinnert oder eingeklagt werden" (160); 2. Neuformulierung der Sündenaussagen im Lichte des Verstockungsauftrages, insbesondere aus Jes 6 (163); 3. Die Übertragung der Rede vom leidenden Ebed in Jes 52,13–53,12 auf das Gottesvolk. Hier wird nun die klagende Gemeinschaft mit dem Ebed identifiziert und das kollektive Schuldbekenntnis aus Jes 53,6a aufgenommen und in die Anklage Jahwes transformiert (165); 4. Die Inklusion Jes 1 und Jes 63f. Dabei werden die programmatischen Aussagen der Bucheinleitung über die Sündhaftigkeit der Jahwekinder und die damit zusammenhängende desolate äußere Situation wieder aufgenommen (168).

Hinsichtlich der Beziehung des Gebetes auf den voranstehenden Kontext, d.h. Jes 62,8f.; 10–12; 63,1–6, kommt G. aufgrund der Beobachtung, daß das Gebet aus allen drei Perikopen einzelne Elemente aufnimmt und „Gegenbilder zu den dort gemachten Aussagen" entwirft (188), zu dem Schluß, daß Jes 63/64 „seiner gesamten Konzeption nach auch auf den unmittelbar voranstehenden Kontext bezogen" ist (189).

Dabei ist Jes 63f. literarisch als Fortschreibung zu beurteilen und zwar – hier setzt sich G. von Steck ab – als „Einzeltext [...], der ganz bewusst als Abschluss des Jesajabuches in seiner damals vorliegenden Gestalt formuliert wurde" (198). Jes 64 endet jedoch in V 11 mit einer Frage, so daß der Leser nach einer Antwort Ausschau hält. Die bereits erwähnte These Stecks, wonach sich in den beiden Folgekap.n Jes 65f. zwei literarisch auf einer Ebene liegende Antwortgänge finden, lehnt G. ab, da sie bestehende literarische Unterschiede nivelliere (202–205). Vielmehr sei aufgrund der Tatsache, daß die Textgruppen Jes 65,1–7.16b-25 eine Aufteilung des Volkes in einzelne Gruppen nicht kennen, während Jes 65,8–16a und 66,1–24 eine solche voraussetzen, zwischen beiden literarkritisch zu unterscheiden (208).

Ausgehend von diesem Kriterium kommt G. in Jes 65/66 zu folgender literarischen Schichtung (209–231): Eine ursprüngliche Antwort in Jes 65,1–7.16b-25 weist den Vorwurf des Gebets zurück, Jahwe habe sich verborgen und eröffnet eine alles bisherige überbietende Heilsperspektive. Diese Antwort wird in einer ersten Ergänzung Jes 65,8–16a; 66,1–6 korrigiert, der zufolge Gericht und Heil nicht mehr dem ganzen Volk gelten, sondern auf Knechte und Frevler beschränkt sind. Ein weiterer Nachtrag Jes 66,7–15.17 präzisiert die erste Fortschreibung, indem er die Knechte als Kinder Zions identifiziert. In einer dritten Ergänzung Jes 66,16.18–24 wird die Knechtsgemeinde um die Schar der Menschen erweitert, die aus der Diaspora, wie aus den Völkern zum Zion kommen, um Jahwe anzubeten. Dadurch entsteht eine große Inklusion vom Buchschluß zum Buchanfang. Insgesamt räumt G. jedoch ein, daß kaum zu entscheiden sei, ob die unterschiedlichen sachlichen Schwerpunkte ein hinreichendes Indiz für die Existenz ganzer eigenständiger Redaktionsschichten sind, eher rechnet er mit verschiedenen Nachträgen auf der Ebene der Endredaktion des Jesajabuches (228).

Seine Ergebnisse verbindet G. im folgenden mit einer redaktionsgeschichtlichen Skizze der Entstehung von Jes 56–66 insgesamt.

Dabei orientiert er sich zunächst weitgehend an den Thesen Stecks bzw. der Modifizierung durch Berges: 1. Grundbestand in Jes 60f. als Fortschreibung von Dt-Jesaja, 2. Fortschreibung durch die Heimkehrredaktion im Zusammenhang mit der Verbindung von Dt- und P-Jesaja (z.B. Jes 62,10–12), 3. Umkehrredaktion in Jes 56,9–59,21; gegenüber der von Steck postulierten, literarisch einheitlichen Jesaja III-Fortschreibung im Bereich von Jes 63/64 differenziert G. noch einmal insgesamt sechs (!) Fortschreibungen bzw. Ergänzungen. Dabei gehört das Klagegebet in Jes 63,7–64,11 zur zweiten Fortschreibung.

Gegenüber Steck, der so gut wie immer von übergreifenden Redaktionsgängen in Tritojesaja ausgeht, rechnet G. demnach – und dies ist eine wichtige Erkenntnis – durchaus auch mit Einzelfortschreibungen.

In einem weiteren großen Abschnitt D (232–247) geht G. der Datierung und dem theologiegeschichtlichen Ort von Jes 63/64 nach. Da sich für eine absolute Datierung keine Anhaltspunkte ergeben, ist nach G. nur eine relative Datierung aufgrund der Zuordnung des Gebets zu seinen jesajanischen und außerjesajanischen Bezugstexten möglich. Wegen des Abstandes zur dtr. Theologie, gewisser Affinitäten zum chronistischen Geschichtswerk, dem Einfluß später Psalmen, sowie der „Sakralisierung" geographischer Größe, ist laut G. das späte vierte Jh. der frühestmögliche Zeitpunkt für die Abfassung (246).

In einem letzten Abschnitt (D – es müßte hier wohl E heißen –, 248–251) faßt G. kurz den theologischen Ertrag seiner Arbeit zusammen. Literarisch handelt es sich beim Gebet der Gottesknechte um schriftgelehrte Auslegung durch die Jesajatradenten, die mit dem Gebet eine permanente Erinnerung als Abschlußtext des bis dahin vorliegenden Jesajabuches schreiben. Ihr eigenes Leid wird ihnen dabei verständlich im Licht der Aussagen über das Leiden des Gottesknechtes als schuldloses Leiden der eigentlichen Gerechten. Da sie sich an Jahwe ausgeliefert wissen, bleibt ihnen nichts als der Appell an Jahwe umzukehren und die Wende des Heils herbeizuführen (250).

Theologisch beeindruckend sei daher an diesem Gebet nicht zuletzt „die Beharrlichkeit, mit der diese Jesaja-Tradenten dem *Deus absconditus* ihrer Gegenwart den *Deus revelatus* der Vergangenheit entgegenhalten und damit Gott auf sich selbst festlegen" (251).

Die Arbeit schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis, einer Übersetzung, einer kurzen englischsprachigen Zusammenfassung und einem Bibelstellenregister.

Sowohl hinsichtlich ihres Aufbaus wie ihres methodischen Vorgehens überzeugt die Arbeit. Es gelingt G., das Anliegen und den „Biß" eines redaktionskritischen Ansatzes mittels des für die Hermeneutik neuerer Prophetenforschung so wichtigen Begriffs der „Fortschreibung" darzustellen. Er weist dabei gegenüber anderen neueren Versuchen, die die literarischen Probleme in Tritojesaja mittels einer „Fragmentenhypothese" erklären wollen, weitgehend schlüssig nach, daß man auf diese Weise sowohl der eigenständigen Aussagegestalt des Textes, wie zugleich seines thematischen und sprachlichen Bezugs zu Jesaja am ehesten gerecht wird. Allerdings bleiben hier auch Fragen. Ist es wirklich denkbar, daß Jes 63/64 das Jesajabuch einst mit einer offenen Frage abschloß? Ist es nicht eher wahrscheinlich, daß von vornherein Jes 63/64 auf eine wie auch immer gestaltete Antwort angelegt war? Auch ist zu fragen, ob diese Antwort in Jes 65/66 sich redaktionskritisch tatsächlich in sechs Schichten differenzieren läßt, die jeweils unterschiedlichen Tradentenkreisen zuzuweisen sind, oder ob hier nicht das in diesem Bereich auffallende Harmonisierungsbedürfnis Stecks nun ins gegenteilige Extrem überschritten wird.

Dies schmälert jedoch nicht den Ertrag dieser Arbeit, die einen wichtigen Fortschritt für die Tritojesajaexegese darstellt und Exegeten dazu motivieren könnte, sich gerade dem Bereich von Jes 65/66 noch einmal unter einem neuen Gesichtspunkt zuzuwenden.

Eichstätt Burkard M. Zapff

Exegese NT

Berger, Klaus: **Jesus**. – München: Pattloch 2004. 704 S., geb. € 28,00 ISBN: 3–629–00812–7

Der bekannte Heidelberger Theologe Berger legt ein Buch mit dem Titel „Jesus" vor. Gleich auf der ersten Seite präzisiert er: „Ich möchte modernen Menschen sagen, *was sie von Jesus haben*. Ich möchte Menschen antworten, die fragen, ob Jesus heute noch irgendeine Bedeutung für sie hat." (13) Damit sind zwei Interessenfelder markiert: der moderne Mensch heute und der geschichtliche Jesus damals. Wer Sinnzusammenhänge zwischen beiden sucht, reiht sich ein in die große Aufgabe einer theologischen Hermeneutik.

B. nennt auch sofort seine Gegner: Es sind seine Fachkolleginnen und -kollegen, auf historisch-kritischer Basis arbeitende Exegeten, die ein „Verbot (aus)sprechen" und „Jesus klein machen" (13). Damit meint er: Jesus werde „ein gewöhnlicher Mensch, der weniger gesagt und weniger getan hat, als das Neue Testament berichtet" (13f.). Was B. letztlich ablehnt, ist die historische Frage, die Frage, wie sich in den ältesten Jesus-Darstellungen Geschichte und Glaubensdeutung produktiv verbinden und wie wir einem gewachsenen historischen Bewußtsein entsprechend diese Geschichte noch erkennen können.

B. klassifiziert sein „Bild von Jesus" als „eine Wende" (13). Eine solche kann entweder den Gegenstand der Forschung (also z.B. neue Informationen über Jesus) oder aber die Methode des Zugriffs betreffen. An diesem Selbstanspruch werden sich B.s Ausführungen messen lassen müssen.

B. will „ein Ende damit machen, dass man die Gestalt Jesu ein ums andere Mal vor das Gericht der kritischen Vernunft zitiert" (16). Was soll an deren Stelle treten? B. prägt dafür den Begriff der „mystischen Faktizität" und versteht darunter offenbar den „Bezug auf religiöse Erfahrung im Judentum zur Zeit des Neuen Testaments, in den monastischen Traditionen der Alten Kirche und des Mittelalters" (15). Er beschreibt damit besonders Textgehalte, die sich einer naturalistischen Erklärung entziehen, wie Wunder, Auferstehung oder Angelophanien, und die so „in den Bereich der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes" gehören (23). Die Unterscheidung mehrerer Bereiche von Wirklichkeit führt B. zu der These: „Was hier mystische Fakten genannt wird, sind wirkliche Ereignisse, und ihnen entsprechen be-

stimmte Erfahrungen." (24) Nun stellen Erfahrungsdimensionen und die Geheimnishaftigkeit Gottes grundlegende theologische Axiome dar, aber doch so, daß ihre *Artikulation* notwendig in konkreter geschichtlicher Einkleidung geschieht. Dann ist jedoch der Gegensatz von „mystischer" und „historischer" Faktizität künstlich, weil Mystik eben immer auch geschichtlich ist. Zudem scheint mir B.s Definition von Mystik („nicht mehr und nicht weniger als das Achten auf die erstrangige Wirklichkeit Gottes", 15) im Blick auf den heutigen Erkenntnisstand viel zu weit, um methodisch geleitetes Arbeiten zu ermöglichen. Und wenn der Begriff des Mystischen nur dazu dient, sich der historischen Auseinandersetzung zu entziehen, wird er billig mißbraucht.

Wie geht B. vor? In 20 Kap.n bringt er Jesus mit modernen Lebensfeldern in Verbindung. Zunächst skizziert er seinen biographisch-persönlichen Zugang (17–26), ein zweites Kap. stellt Perspektiven auf Jesus vor (27–40). Dabei will B. den Text in den Mittelpunkt stellen, von dem er „alle philosophisch-hermeneutischen Filter, alle psychologischen Muster, alle soziologischen oder religionstheoretischen Hypothesen" fernhält (29) – ein programmatischer Verzicht auf Hermeneutik und historische Methodik zugunsten des Textes. Als ersten Text zitiert B. dann Mt 5,13f. (33) – und zwar in deutscher Übersetzung. B. *übersetzt* also den griechischen Ursprungstext, und was ist dies anderes als Hermeneutik? Ein Verstehen ist vorausgesetzt, den einfachen Text als solchen gibt es nicht! Natürlich weiß B. das auch selbst, und so spricht er später doch ausdrücklich von seiner „Hermeneutik", nämlich im Sinne verschiedener Wirklichkeitsbereiche (277f.) und in der Begründung einer „Hermeneutik der Fremdheit", wobei er sich völlig zu Recht gegen eine „Steinbruch-Exegese" wendet, eigene Übersetzungen exemplarisch erklärt und vier Instanzen des Verstehens benennt (Text, Tradition, Sachverstand und Wirkungsmöglichkeit) (407–409).

Grundlegend ist noch einmal Kap. 3 („Über die Erfindung Jesu", 41–52), weil B. hier die literarische Kategorie der „Legende" in der Verwendung bei Rudolf Bultmann problematisiert – m. E. ganz berechtigt. Doch muß die Alternative lauten: „Bis zum Erweis des Gegenteils sind die neutestamentlichen Berichte (im Sinne der Historiker) als historisch wahr anzunehmen" (51)? Löst hier nicht das Extrem geschichtlicher Kritiklosigkeit das andere Extrem überspannter Kritik ab? Manche Infragestellungen, die B. bietet, können freilich anregend sein, z. B. der Einbezug des Thomasevangeliums, das Johannesevangelium als eigene, den Synoptikern auch zeitlich parallele Traditionslinie oder der Hinweis auf die Pluralität des Christentums in der Anfangszeit (49f.).

Die folgenden Kap. tragen nun ganz unterschiedliche Fragebereiche an Jesus heran. Dabei kommt ein riesiges, vielgestaltiges Spektrum christlichen Lebens zur Sprache – unter Berufung auf Jesus. Mir fällt auf, daß in der Tat viele religiöse Fragen des modernen Menschen behandelt werden, z. B. die nach dem menschlichen Glück (151ff.), nach dem Leid und dem damit verbundenen Gottesbild (269ff.), nach politischen Konzepten (321ff.), nach Geld (473ff.) und Wahrheit (495ff.), nach der Kirche (529ff.) und nach dem Tod (581ff.). Dabei reicht der Blick beispielsweise bis zu einem Vergleich Jesu mit Konfutse und Mohammed (507–517). Dazwischen verstreut finden sich historische Informationen zur Zeit Jesu, z. B. über die Gemeinschaft von Qumran (461f.). In B.s Zusammenstellung geschehen vielfältige Durchdringungen, so werden unter der Überschrift „Licht von oben" auf wenigen Seiten Jesu Taufe, Geburt und letztes Mahl besprochen (64–68); bei der Taufe Jesu wiederum wird das Symbol der Taube deutend mit einem Duschregen, einem Feuerstrom in einem Hüttenwerk, der Säule einer Windhose, den Lichtschächten der Wallfahrtskirche von Ronchamp, Tälern als Klosterstandorten bei Bernhard von Clairvaux und schließlich dem apokryphen Taufbericht des Hebräerevangeliums zusammengestellt. Wenn so – in meinen Augen – biblische Erzählungen im allgemeinen Strom spiritueller Gedanken des Christentums aufgehen, besteht genau die Gefahr, der B. eigentlich begegnen wollte: Die Texte verlieren ihre Konturen, ihre Einspruchskraft.

Ich versuche, dem Titel und Anspruch des Buches folgend, mein Leseerlebnis noch einmal auf die Gestalt Jesu zu fokussieren. Mir fällt auf, wie wenig B. religions- und sozialgeschichtliche Hintergründe für sein Textverstehen fruchtbar macht. Dann ist die Jungfrauengeburt Jesu schlicht ein von Maria selbst berichtetes Wunder im Sinne der mystischen Theologie (55f.); die Taufe Jesu wird ohne die Beziehung Jesu zu Johannes dem Täufer und ohne historisches Interesse betrachtet und mündet sehr schnell in Gedanken zur aktuellen Taufpraxis ein (57–59). Auch die Verhältnisbestimmung zu Israel bleibt so auf eine Gegenüberstellung beschränkt: „Die Kirche ist das erneuerte Gottesvolk" (62f.; vgl. 437–442: „Gott musste sich neue Kinder suchen", 438). In Mt 23,1–12 eine „Kleruskritik" zu sehen (443), ist sinnlos, weil es noch keinen Klerus gab. Und wenn B. in diesem Zusammenhang die Pharisäer stereotyp als „scheinheilig" bezeichnet (443f.), ist dies eine böswillige Unterstellung, die von der Forschung längst überholt ist; da verwundert es nicht, daß die Aktualisierung nur banal wirkt: der „Abstand von Wort und Tat, der auch bei uns herrscht" (444). Jesus habe den Tempel in Jerusalem geliebt und „ganz ungemein geschätzt" (449), seine Kritik betreffe nicht den Tempelkult, sondern lediglich „das Raffen von Geld am heiligen Ort" (448); dieses Bild karikiert die jüdische Kultpraxis und banalisiert die Brisanz der Frage: Der Tempel als Zentrum der heiligen Ordnung Israels wird mit der in Jesus angebrochenen Königsherrschaft überholt! In diesem Angriff Jesu auf das herrschende Establishment erkennen etliche Forscher auch einen handgreiflichen Grund für das Bestreben der jüdischen Tempelaristokratie, Jesus hinzurichten. Die Gründe, die B. dafür anführt (Jesus war „Neuerer", nicht legitimiert, vertrete ein alternatives Reinheitskonzept und war Messiasprätendent, 446f.), waren nachweislich zu Jesu Zeit *keine* todeswürdigen Verbrechen.

Ich breche das Referat hier ab. Ich bin in B.s Buch einem Jesus begegnet, dessen Spuren in der Welt aktueller Erfahrung zugänglich sein wollen. Zugleich soll dieser Jesus geschichtlich sein, auf eine mystische Weise faktisch. Genau an dem Punkt, meine ich, müßte aber das Problem schärfer anvisiert werden: Im Bewußtsein darüber, wie Wahrnehmung von Geschichte geschieht, nämlich immer deutend, Fakt und Fiktion verbindend. Nur in Sinnzusammenhängen lassen sich „Fakten" artikulieren, und es gilt, vergangene *und* heutige Sinnzusammenhänge zu berücksichtigen, wenn wir Jesus von heute aus sehen wollen. Das fordert die methodisch geleitete Nachfrage innerhalb des sozialen, religiösen und politischen Rahmens der Zeit Jesu. M. E. dispensiert sich B. weitgehend von dieser Nachfrage, die – zugegeben – mühsam und beschwerlich ist und nicht selten mit einem Fragezeichen endet. B.s Jesus-Bild wird in Folge dessen weder den Texten noch unserem Wissen über die Zeit Jesu gerecht.

Ich ärgere mich darüber, wie B. die exegetische Forschung der Gegenwart darstellt: Die quellenmäßige Engführung auf die drei synoptischen Evangelien, die B. ankreidet (13), ist innerhalb des „Third Quest" längst überwunden. Die Kriterien zur Unterscheidung von Historischem seien leichtfertig, weil das Außergewöhnliche und Wunderbare zur Bestreitung genüge (44f.); hier drängt sich mir der Verdacht bewußter Fehlinformation der Leser auf, hat doch B.s Heidelberger Kollege Gerd Theißen eine differenzierte historische Kriteriologie vorgelegt. Das Bild eines Gottes, der Jesu Leiden zum Abbüßen braucht (313), ist schon lange nicht mehr das der Exegese. Und es ist ebenfalls eine pauschalierende Verzeichnung zu behaupten: „Die Frage, ob Jesus den Geist Gottes hat und daher Sohn Gottes ist, wird von der modernen Exegese bestritten" (438). Vielleicht ist es bezeichnend, daß B. fast nur *eigene* Buchtitel anführt.

Für mich dokumentiert sich in B.s „Jesus" etwas von der Suche des modernen Menschen nach Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung. Die Antworten sind aber nur lose mit der Gestalt Jesu verbunden und bleiben meist traditionell. Auch dabei findet sich viel Ansprechendes, manches macht nachdenklich. Es wird deutlich, daß Jesus-Forschung kein Selbstzweck sein darf, sondern zur existentiellen Auseinandersetzung mit Jesus führen soll. Doch muß diese Auseinandersetzung nicht *gegen*, sondern *mit* der Forschung geschehen. Und dafür erfahre ich bei B. über Jesus selbst zu wenig. Die anfangs postulierte „Wende" ist jedenfalls nicht eingetreten.

Münster Stefan Schreiber

Eckstein, Hans-Joachim: **Der aus Glauben Gerechte wird leben.** Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. – Münster: LIT 2003. XI, 276 S. (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 5), kt € 20,90 ISBN: 3–8258–7036–7

Eckstein, seit 2001 Prof. für Neues Testament in Tübingen (zuvor ab 1996 in Heidelberg), stellt in diesem Bd Aufsätze aus den Jahren 1987/88 und 1996 bis zur Gegenwart zusammen, die in einschlägigen Zeitschriften und Sammelbden erschienen sind. Ein unveröffentlichter Beitrag zum Zeitverständnis im Johannesevangelium schließt die Sammlung ab. Mit den Stichworten „Glaube", „Gerechtigkeit" und „Leben" benennt E. den roten Faden der Studien, die christologische Profilierungen des Gottesbildes erarbeiten. Fünf Aufsätze (3–77) konzentrieren sich auf den Römerbrief, wobei das Glaubensverständnis theologisch beschrieben, der „Zorn Gottes" in Röm 1,18 als futurisches Geschehen bestimmt, die präsentische Heilsdimension in 6,1–11 eruiert, der paulinische Umgang mit „seiner" Schrift anhand von 10,8 diskutiert und der Begriff des „Gewissens" untersucht wird. Sieben Beiträge (81–206) behandeln die Evangelien, außer dem schon genannten zu Johannes stehen die Synoptiker im Vordergrund: Religions- und redaktionsgeschichtlich nähert sich E. der Begegnung Jesu mit dem blinden Bartimäus (Mk 10,46–52), zwei Beiträge beleuchten zeitgeschichtlich die Auseinandersetzung um das Verständnis der Tora im Matthäusevangelium, die provozierende Valenz des „Sündergleichnisses" Lk 18,9–14 wird umrißhaft (als Predigtvorbereitung) konturiert; Wirklichkeit und Leiblichkeit der Auferstehung bei Lukas bilden das Thema zweier weiterer Studien. Ein ausführlicher Anhang

(209–245) enthält Materialien wie Begriffsübersichten und Gliederungen, die ihren „Sitz im Leben" in der Lehrpraxis haben dürften. Ausführliche Register erschließen Details.

Münster Stefan Schreiber

Schnelle, Udo: **Paulus.** Leben und Denken. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2003. 765 S. (de Gruyter Lehrbuch), pb € 39,95 ISBN: 3–11–012856–X

Dieses neue Paulusbuch verfolgt zwei Ziele: Es will einerseits ein Lehrbuch sein, das den Stand der Forschung zu Leben und Denken des Paulus umfassend darstellt und didaktisch aufbereitet. Schnelle will sich zum anderen aber nicht auf die Vermittlung von Forschungspositionen beschränken, sondern auch einen eigenständigen Entwurf vorlegen. Um es gleich vorwegzunehmen: Beides ist ihm glänzend gelungen. Dieses Werk, das auf ca. 700 Textseiten mit Detailgenauigkeit und großen Bögen, enormer Belesenheit und produktiver Unabhängigkeit nicht nur historische und theologische, sondern auch hermeneutische Themen behandelt, verdient höchsten Respekt.

Der übersichtliche Aufbau ist schnell vorgestellt. Dem Untertitel entsprechend gliedert sich das Buch in zwei Hauptteile (1. Der Lebens- und Denkweg des Paulus [27–431]; 2. Das paulinische Denken [433–691]), die von einem Prolog und einem Epilog gerahmt werden. Die inhaltliche Fülle kann hier natürlich nur angedeutet werden. Ich beschränke mich auf die Vorstellung einiger Züge, die mir für dieses Buch charakteristisch zu sein scheinen.

Sch. geht nicht einfach *medias in res*, sondern beginnt im Prolog mit geschichtstheoretischen Überlegungen. Auch wenn das in der Geschichtswissenschaft natürlich nicht neu ist, scheint es mir für exegetische Leser/innen doch sinnvoll, daß er den Konstruktions- und Deutungscharakter jeder Zuwendung zur Vergangenheit hervorhebt: „Sprachliche Konstruktion von Geschichte vollzieht sich [...] stets auch als ein *sinnstiftender* Vorgang, der sowohl dem Vergangenen als auch dem Gegenwärtigen *Sinn*, d. h. *Deutungskraft zur Orientierung innerhalb der Lebenszusammenhänge* verleihen soll" (6f). Das gilt zunächst für die „Jesus-Christus-Geschichte" (13) des Paulus, die eine eigenständige, für Juden wie Heiden anschlußfähige und identitätsstiftende Sinnwelt darstellt. Das gilt aber auch für die vorliegende Paulus-Geschichte. Darüber ist sich Sch. offenbar im klaren, wenn er im Epilog auch nach dem sinnstiftenden Ertrag seiner Paulus-Darstellung für unsere Gegenwart und Zukunft fragt. In den vielen hundert Seiten zwischen Pro- und Epilog, v. a. im 1. Hauptteil, hätte diese wichtige Erkenntnis allerdings noch stärker zu ihrem Recht kommen können.

Die Ausführungen zur Chronologie und zum vorchristlichen Paulus bieten nicht viele Überraschungen. Hervorzuheben ist, daß Sch. – mit einem stärker werdenden Forschungstrend – mit direkten, nicht über das Judentum vermittelten hellenistischen Einflüssen auf Paulus rechnet (70). Konsequenterweise wird dann auch im theologischen Teil durchweg großer Wert auf die Analyse des griechisch-römischen Kontexts gelegt (bes. bei der Behandlung von Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Gesetz). Die Besprechung der Berufungsberichte läßt bereits einen Akzent der vorliegenden Paulusdeutung erkennen: Sch. legt Wert auf die Beobachtung, daß Paulus „weder die Berufung noch die Beauftragung in der geläufigen Rechtfertigungsterminologie" beschreibt (80); Torakritik sei hier noch nicht im Blick, das Damaskuserlebnis also nicht der Ursprung der Rechtfertigungslehre, die Paulus im vollen Sinn erst bei der Abfassung von Gal und Röm entwickelt habe. Gegenüber Ansätzen, die der antiochenischen Gemeinde entscheidende Bedeutung für die Entwicklung nicht nur der paulinischen, sondern der gesamten urchristlichen Theologie zuweisen, ist Sch. skeptisch (110–113). Die vom Apostelkonvent getroffene Unterscheidung zwischen τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς (Gal 2,7) ist für Sch. wichtig: Beide Größen sind weder miteinander noch mit dem *einen* paulinischen Evangelium identisch (122–125), so daß der spätere Streit, in dem Paulus die Geltung der Tora auch für Judenchristen bestreitet, hier schon angelegt ist (134). Entgegen neuerer Kritik will Sch. an der Existenz und Bedeutung einer Paulusschule in Ephesus schon zu Lebzeiten des Apostels, aber auch nach seinem Tod festhalten (147–152).

Den sieben unbestrittenen Paulusbriefen sind jeweils einzelne Kap. gewidmet (nur Phil und Phlm werden gemeinsam behandelt). Dabei hebt Sch. den je eigenen theologischen Charakter jedes Briefs hervor. Schon 1Thess habe eine unverwechselbare, frühpaulinische Theologie (Polemik gegen Juden, besondere Eschatologie u. a.) und dürfe nicht von den späteren Briefen her gelesen werden; insbesondere sei hier die exklusive Rechtfertigungslehre noch nicht zu finden (197), auch nicht *in nuce*. Diese Abgrenzung soll auch (trotz 1Kor 15,56) für den 1Kor gelten, der nur eine *inklusive*, nach innen gerichtete (d. h. auf die Taufe und das neue Sein bezogene, nicht gegen das Gesetz gerichtete) Rechtfertigungslehre enthalte. Auch wenn ich die Verwendung des (theologisch bereits besetzten!) Begriffspaars exklusiv – inklusiv in diesem Zusammenhang für wenig glücklich halte, so ist doch sicher richtig, daß die Rechtfertigungslehre des 1Kor zunächst nur dem 1Kor zu entnehmen ist und so als eigenständige Konzeption verstanden werden kann. Den 2Kor versteht Sch. mit einer wachsenden Minderheit von Exegeten als einheitlichen Brief. Die Spannungen zwischen Kap.1–9 und 10–13 werden so erklärt, daß 1–9 bereits fertig vorlag, als Titus mit neuen Nachrichten zurückkam, die Paulus zur Anfügung von 10–13 veranlaßten. 2Kor 5,1–10 gilt als „Zeugnis einer *gebrochenen akuten Naherwartung*" (269): Zum ersten Mal rechnet Paulus hier mit seinem Tod vor der Parusie. Etwas merkwürdig ist die Behandlung der in 2Kor bekämpften Gegner: Sch. übernimmt hier unkritisch die Darstellung des Paulus in 10–13 und zeichnet die Gegner als oberflächliche, gewinnorientierte, schmeichlerische Wanderprediger, womit nun auch noch die Perspektive der Korinther getroffen sein soll (279f) – diese sahen in den fremden Missionaren doch wohl anderes. Gal ist in Sch.s Sicht rhetorisch nicht als apologetischer Brief einzustufen, wie überhaupt die Bedeutung der Rhetorik für Paulus nicht überschätzt werden sollte. Die Aktionen der Gegner wurden von der Jerusalemer Urgemeinde, die unter dem Druck der Umwelt ihr jüdisches Selbstverständnis reaktivierte, zumindest gebilligt. Demgegenüber bestreitet P. in Gal 2,16 die (auf dem Apostelkonvent noch anerkannte) Bedeutung des Gesetzes auch für Judenchristen und entwickelt erstmals als *„neue Antwort auf eine neue Situation"* (326) eine „exklusive" Rechtfertigungslehre, die jede Beteiligung der Tora an der Rechtfertigung ebenso ausschließt wie „eine heilsgeschichtlich begründete hamartiologische Sonderstellung" (329) der Juden(-christen) und die im Röm weiter entfaltet und radikalisiert wird. Aus der römischen Gefangenschaft schreibt Paulus – so Sch. – Phil und Phlm. Vorangegangen ist wohl eine Ablehnung der Kollekte in Jerusalem. Paulus ist jetzt bereit zum Martyrium, das er wahrscheinlich bei einer Christenverfolgung unter Nero zwischen 62 und 64 n. Chr. erlitten hat.

Ausgehend von diesen historischen und theologischen Erkenntnissen, soll der 2. Hauptteil nachzeichnen, wie Paulus „die ungeregelte Kontingenz, die Einmaligkeit und Außerordentlichkeit von Kreuz und Auferstehung in ein theologisches Erzähl-, Argumentations- und Sinngebäude" (435) überführt. Eine Stärke dieses Teils sehe ich darin, daß Sch. Spannungen innerhalb des paulinischen Denkens nicht einfach – wie man es von Teil 1 her hätte erwarten können – mit unterschiedlichen Entwicklungsstadien erklärt, sondern daß er auch mit denkerischen Aporien rechnet. Insbesondere das Verhältnis zwischen der bleibenden Gültigkeit des ersten Bundes und der soteriologischen Exklusivität des Christusereignisses stellte Paulus vor Probleme, die zu widersprüchlichen Aussagen führen mußten.

Gegliedert ist der 2. Hauptteil in Theologie, Christologie, Soteriologie, Pneumatologie, Anthropologie, Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie. An manchen Stellen bemüht sich Sch. um hermeneutische Vermittlung, so bes. bei Texten zur Auferstehung Jesu Christi (469–486; dagegen leider nicht bei den Aussagen zur doppelten Prädestination, 452f). Die Auferstehung wird als historisch weder beweisbares noch auszuschließendes, der menschlichen Wirklichkeit nicht ein-, aber zuzuordnendes „Transzendenzgeschehen" interpretiert. Auch die Erscheinungen des Auferstandenen sind als ein solches „Transzendenz*geschehen* zu begreifen, das bei den Jüngern und Jüngerinnen Transzendenz*erfahrungen* auslöste" (485). Ausführlich bespricht Sch. die paulinischen Deutungen des Todes Jesu (502–537: Stellvertretung, Sühnegeschehen, Versöhnung, Rechtfertigung). Auch wenn die einzelnen Aspekte oft kaum voneinander zu trennen sind, wendet sich Sch. doch gegen eine Eintragung des kultischen Sühnegedankens an Stellen, die diese Vorstellung nicht eindeutig signalisieren. Damit ist dieser Gedanke auf Röm 3,25.26a beschränkt und es gilt: „Die Sühnevorstellung im Tempel- und Opferkontext gehört *nicht* zu den tragenden paulinischen Theologumena" (507). Die Rechtfertigungslehre wird, wie beim Durchgang durch die Briefe schon erkennbar, diachron erklärt. Eine inklusive, an der Taufe fest gemachte Rechtfertigungsvorstellung wurde, Sch. zufolge, erst in den konkreten Situationen des Gal, Röm und Phil zu einer exklusiven, universalen und gegen das Gesetz gerichteten Rechtfertigungslehre. Erst in diesem Stadium wurde der Glaube an Jesus Christus zum einzigen Ort für alle Menschen, Gerechtigkeit zu erlangen und von Sünde und Tod frei zu werden. Man könne deshalb auch nicht von einem durchgängigen Gesetzesverständnis des Paulus sprechen. Immerhin stellt Sch. auch die Frage, ob sich nicht trotzdem die Aussagen zum Gesetz zu einer stimmigen Lehre zusammenbringen lassen. Als Antwort verweist er auf die Neudefinition des Gesetzes im Gal und v. a. im Röm: Die bleibende Bedeutung des Gesetzes liegt im Liebesgebot. Damit wird „die Tora in einen übergeordneten Gesetzesbegriff integriert, der gleichermaßen für Heiden- und Judenchristen auf ihrem jeweiligen kulturellen Hintergrund zugänglich war" (598). Es ist sicher richtig, daß damit „Anschlußfähigkeit" erreicht wird. Mir scheint diese Deutung aber doch nur einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu bieten, der die Spannungen zwischen den Aussagen zur Gültigkeit und Ungültigkeit des Gesetzes lediglich auf einer oberflächlichen Ebene auszugleichen vermag. In der Anthropologie bietet Sch. eine (mich) überzeugende Erklärung für die Hypostasierung der Sünde bei Paulus: Sie wird deshalb zu einer verhängnisvollen Macht, der kein Mensch entrinnen kann, weil Paulus davon ausgeht, daß nur das Christusereignis, nicht das Gesetz retten kann. Die (vorgängige) Macht der Sünde übersteigt das Vermögen des (späteren) Gesetzes und streicht zugleich die Größe der Heilstat in Christus heraus. „Faktisch ist somit die paulinische Sündenlehre der Versuch einer *nachträglichen Rationalisierung* eines bereits feststehenden Argumentationszieles" (574). Das verbreitete ethische Erklärungsmodell Indikativ – Imperativ lehnt Sch. mit guten Gründen ab (m. E. zentral ist die kritische Anfrage, wie denn aus der Heilsgabe eine Aufgabe werden kann). Sein Alternativmodell ist das von Transformation und Partizipation: Auch nach dem Taufakt geht die Verwandlung im Sinne einer Angleichung an Christus durch eine Lebensgestaltung in der Liebe weiter. Daß er damit die von ihm selbst gestellten kritischen Fragen wirklich beantwortet hat, scheint mir zweifelhaft.

Der Epilog (693–699) widmet sich der Frage, inwiefern die paulinische Sinnbildung auch für die heutige Religion wertvoll und erhellend sein kann.

In Auseinandersetzung mit J. Habermas geht es hier um die Möglichkeit, „angesichts des immer effizienter werdenden Zugriffs des Menschen auf den Menschen Freiheit, Würde und Unverfügbarkeit (zu) begründen" (695). Habermas' Verweis auf eine menschliche Gattungsethik ist für Sch. defizient: Eine Letztbegründung der Unverfügbarkeit des Menschen gibt es nur in Gott. Darin, daß Paulus die menschliche Identität in Gott verankert, liegt für Sch. der nach wie vor aktuelle Beitrag paulinischer Theologie. So verdienstvoll es ist, auch die heutige Relevanz paulinischen Denkens zu reflektieren, so bleibt bei mir doch einiges Unbehagen. Gefragt war „nach der Bedeutung der paulinischen Sinnbildung für die Religion der Zukunft" (694). Geantwortet wird eigentlich mit der Bedeutung der Religion für die gesellschaftliche Sinnbildung. Eine *spezifische* Leistung paulinischen Denkens kann ich in der Verankerung der Menschenwürde in Gott nicht entdecken, weder für die Religion noch für die Gesellschaft. Das ist auch deshalb überraschend, weil Sch. sich durchweg, wie gezeigt, intensiv um die Anschlußfähigkeit des Paulus im *antiken* Kontext bemüht. Die – zugegeben große, für den gesetzten Rahmen vielleicht zu große – Aufgabe wäre es nun gewesen, eine *heutige* Anschlußfähigkeit im Sinne von Brücken zur pluralen nichtchristlichen Umwelt herauszuarbeiten. Die religiöse Begründung der Unverfügbarkeit des Menschen ist für die heutige Gesellschaft eine (notwendige) Zumutung, keine Brücke.

Dieser und die anderen genannten Kritikpunkte sollen das eingangs geäußerte lobende Urteil keinesfalls zurücknehmen. Ein Werk, das eine solche Fülle von heiklen exegetischen Fragen aufgreift und mit Klarheit und Engagement zu beantworten versucht, wird bei jedem Rezensenten in manchen Punkten Anstoß erzeugen. Es ist ein Qualitätsmerkmal, daß Sch. solche Anstößigkeit nicht scheut, ohne sie zum Prinzip zu machen. Er hat sich um die Paulusforschung, zugleich aber auch um viele Theologiestudierende verdient gemacht, denen dieses Buch als eine höchst kompetente und gut lesbare Paulusdarstellung willkommen sein wird.

Frankfurt a. M. Thomas Schmeller

Dogmatik

Vorgrimler, Herbert: **Karl Rahner**. Gotteserfahrung in Leben und Denken. – Darmstadt: Primus 2004. 284 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–83678–489–7

Eigentlich ist es ungewöhnlich, ein Werk seines Lehrstuhlvorgängers zu besprechen. Nun aber ist die Kompetenz von Herbert Vorgrimler, dem langjährigen Wegbegleiter von Karl Rahner, hinsichtlich dieses großen Theologen des 20. Jh.s so unbestritten, daß man nicht einmal in die Nähe des Verdachts rücken kann, man wolle eine reine „Gefälligkeitsrezension" schreiben. Deshalb darf auch gleich zu Anfang gesagt werden: Es handelt sich um eine der besten und wertvollsten Einführungen zu Karl Rahner, die es überhaupt gibt.

Schon die hinführenden Bemerkungen (8–15) sind hilfreich zum Verstehen dieses „Klassikers der Theologie". Es geht um Rahners gesprochene Worte, die vielen Menschen zum Glauben geholfen haben, und es geht um seinen Schreibstil, der als „schwer" galt, aber gerade so half, die Komplexität eines Problems besser zu verstehen. Die bestand keineswegs aus Wort- und Satzungetümen. Die „Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung" nennt Rahner immerhin einen „Meister des literarischen Wortes, der ein neues Gehör für das Wort der Religion ermöglicht hat" (12). – V. bespricht dann Bücher über Leben und Denken Karl Rahners sowie Werkeditionen, verschweigt auch eine gewisse Rahnerkritik nicht, die er allerdings, wenigstens teilweise, zurecht als „bösartige Polemik" kennzeichnet (15).

Das Hauptvolumen des Buches besteht aus zwei Teilen: (I) Leben – Denken – Wirken, (II) Die Hauptthemen der Theologie Karl Rahners. Dabei fällt natürlich sofort auf, wie sehr Rahners Leben der Mutterboden für seine Theologie ist. Im ersten Teil werden viele biographische Details eingebracht und kommentiert, bisher z. T. weniger bekannt und beachtet, die sich dann zum Mosaik seines Lebens zusammenfügen. Sehr erhellend ist u. a. der Blick auf die ignatianischen Wurzeln, die sowohl theoretisch als auch praktisch so wichtig für Rahner waren – und zu seinem Verständnis sind. Das Philosophie- und Theologiestudium des Jesuiten stellt sich vor den Augen des Lesers dar, seine Priesterweihe, seine seelsorgerliche Praxis, schließlich sein – etwas schwieriges – Promotionsstudium in Freiburg, das eigentlich nie mit einer Promotion zum Abschluß kam. „Unbestimmt" von seinen Oberen zum Theologiestudium, erfolgte die theologische Promotion des 32-Jährigen im Jahr 1936, die Habil. wurde ihm aufgrund schon erbrachter Leistungen zuerkannt. Dann lehrte Karl Rahner 1937 – 39 in Innsbruck, ganz wie es einem jesuitischen Dozenten an der Innsbrucker Fakultät entsprach, unterbrochen nur durch verschiedene Ereignisse und Tätigkeiten, die sich aus den Kriegswirren und -folgen ergaben. In den Jahren der Lehre in Pullach und (seit 1949 wiederum) in Innsbruck kam es zu verschiedenen schriftlichen Produkten (z. B. Arbeiten zur Mariologie, zur Pastoraltheologie; Beginn der „Schriften zur Theologie" und der „Quaestiones disputatae" sowie Lexikonartikel.) Karl Rahner wird dann vom Verfasser in seiner Tätigkeit als Konzilstheologe gewürdigt, die Lehrperioden in München und Münster werden gewürdigt. Schließlich wird Rahner an vielen „Dialogen" beteiligt, was von Vorgrimler in der der Sache angemessener Breite gewürdigt wird (100–109). Auch seine Tätigkeit auf der Würzburger Synode kommt zur Sprache wie seine ökumenischen Aktivitäten. Ein Hauch von Tragik liegt über der letzten Zeit des Lebens Rahners, das sich am 30. März 1984 in der Universitätsklinik Innsbruck vollendete.

Im zweiten Teil wird die Theologie Karl Rahners nach ihren Hauptthemen vorgestellt und kommentiert – zunächst allgemein charakterisiert als anthropologisch ausgerichtete Theologie, als Transzendentaltheologie; dann mit den Themen „Gott", „Gottes Verhältnis zum Nichtgöttlichen", „Selbstmitteilung Gottes" und „Aspekte der Gnadenlehre", „Übernatürliches Existential", „Christologie" / „Soteriologie", „Kirche", „Sakramente", „Eschatologie". Diese Aufzählung ist nicht vollständig.

Das voll gelungene Anliegen von Herbert Vorgrimler, das am besten mit einem Satz von Heinrich Fries umschrieben ist, besteht darin, Karl Rahner dem Vergessen zu entreißen. Fries schrieb 1990 an Herbert Vorgrimler: „Der größte Glaubenszeuge unserer Zeit darf nicht vergessen werden" (279). Ich glaube, man muß diese eher bescheidenen Worte noch überbieten: Es geht darum, die vielen Impulse Rahners, evtl. durch eine relecture, für heutige Zeit neu fruchtbar zu machen.

Münster Harald Wagner

Wandinger, Nikolaus: **Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen.** Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie. – Münster: LIT 2003. 483 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 16), pb € 34,90 ISBN: 3–8258–7014–6

Der Heimatplanet dieses voluminösen Buches heißt Innsbruck: Es befaßt sich mit zwei berühmten Jesuiten-Theologen der dortigen Universität, wurde daselbst von einem der Referenzautoren als Diss. betreut und begutachtet (Schwager, 2002), steht in der Denkwelt der Innsbrucker theologischen Schule, die dieser begründet hat, erscheint in der dafür sich öffnenden Buchreihe und einer der beiden Verlage, die sich das Unternehmen teilen, ist wenigstens aus Österreich. Der Vf. ist eher von einem anderen Donauzufluß geprägt: Er kommt aus der Nähe Münchens.

Das Spektrum ist außergewöhnlich weit, das er im Blick hat. Es geht mitnichten um eine Fokussierung auf das Thema im Titel, vielmehr legt er umfassend die Gesamtentwürfe seiner Protagonisten dar und vor – die transzendentale Theologie Karl Rahners und die dramatische Theologie des leider vor nicht langer Zeit in relativ frühem Alter verstorbenen Raymund Schwager. Man gewinnt als Leser ein umfassendes Bild der komplexen Theorien beider und erkennt deutlich die dezidiert anthropologische Fundierung ihrer Theologien. Dazu holt der Dissertant weit aus – was den Umfang des Werkes verursacht und zugleich die Lektüre mühsam werden läßt. Das ist ebenso zu sagen wie festzustellen ist, in einer gewissen Paradoxalität zur eben gemachten Behauptung, daß es flüssig geschrieben, klar gegliedert, luzid durchdacht ist. Auch wer jenseits des Interesses an der konkreten Fragestellung einen verhältnismäßig knappen, aber zutreffenden Eindruck von dem recht umfänglichen Œuvre beider Theologen sich machen möchte, kann mit Vertrauen und Gewinn darauf zurückgreifen.

Der Titel kann zu Mißverständnissen provozieren: Sollte man die Sünde ausgerechnet zum Leitfaden der christlichen Menschenlehre wählen und nicht eine positive Offenbarungsaussage wie, so geschieht es auch gewöhnlich, die Gottebenbildlichkeitsdeklaration der Genesis? Wandinger will nicht das menschliche Fehlverhalten zur Basis der Anthropologie machen, sondern zeigen, wie sich an Hand einer Analyse desselben die essentiellen Themen des biblisch-dogmatischen Menschenbildes erschließen: Die Dimension der Freiheit (vor allem Rahner arbeitete das heraus), die Spannung zwischen Güte und Zorn Gottes (Schwagers Ansatz bei der mimetischen Theorie Girards), die Erbsünde, die Urstandshypothese, das Kriterium der Liebe. Selbstredend geschieht alles unter den weiten Horizonten nicht nur der Schöpfungs- und Erlösungslehre, sondern auch der Christologie, der Gnaden- und Rechtfertigungslehre, der Ekklesiolo-

gie bis endlich zur Eschatologie. Theologie in der Nußschale – so könnte man die Arbeit in Knappstform charakterisieren.

Nach einer methodologischen Einleitung (1) befaßt sich das Buch mit dem Sündenbegriff (im erwähnten Gesamthorizont der Rahnerschen Theologie) im transzendentalen Denken (2). „‚Sünde' als Ablehnung Gottes im Teufelskreis von falscher Nachahmung und falschem Gottesbild in der dramatischen Theologie Raymund Schwagers" lautet des 3. Teiles Titel. Einen „Dialog der Referenzautoren" soll der abschließende Teil 4 bieten. Der Anhang bietet neben einem Siglenverzeichnis die Quellenwerke der beiden „Helden" sowie eine gut sortierte Auswahl aus der immensen Sekundärliteratur. Namens- und Sachregister vermißt man schmerzlich.

Das Ergebnis des langen Marsches, dessen einzelne Phasen hier nicht nachgezeichnet werden sollen und auch (schon aus Raumgründen) nicht nacherzählt werden können, ist der Aufweis der Aktualität des Themas Mensch für die Theologie, aber auch für die anderen anthropologischen Disziplinen, so man nur den lange traditionellen Dualismus aufgibt. Als Basis christlichen Denkens erweist sich erneut ein umgreifender Personbegriff – umgreifend, weil er in nahezu allen Teilbereichen christlicher Reflexion verankert ist bzw. sein sollte. Daß auch die beiden bedeutenden Jesuiten aus Innsbruck ungeachtet ihrer erhellenden Ausführungen noch Arbeitsstoff für die nachfolgenden Generationen gelassen haben, wird vor allem anderen am Begriff der Erbsünde deutlich. Alle apologetischen Anstrengungen vermögen die Aporien nicht aufzuheben, in die diese Lehre in der Gegenwart geraten ist. Gerade ihr Kern aber kann für Glaube und Gesellschaft von größter Bedeutung sein, falls es gelingt, ihn kohärent zur heutigen Plausibilitätskapazität zu erläutern.

Pentling Wolfgang Beinert

Fundamentaltheologie

Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien", hg. v. Felix Senn. – Luzern: Edition Exodus 2004. 149 S., kt € 20,00 ISBN: 3–905577–69–0

Der Bd dokumentiert eine Tagung mit Thomas Ruster, bei der die Dozent(-inn)en des „Theologiekurses für Laien" sich aus der Perspektive der biblischen, historischen, systematischen und der praktischen Theologie mit Rusters Thesen auseinandersetzten. Beigegeben ist ein Text von Rudolf Englert mit einer fundamentaltheologisch-religionspädagogischen Stellungnahme. Der Bd will „eine Lücke schließen", da der Diskussionsanstoß Rusters „merkwürdigerweise" in den theologischen Disziplinen außerhalb der Religionspädagogik kaum aufgenommen worden sei (12). Merkwürdigerweise spricht Odilo Noti im gleichen Bd von der aufgeregten Reaktion, die Rusters Thesen in der deutschen Theologie gefunden habe, und führt sie auf die Provinzialität der deutschen Theologie zurück (83f). Man wird achselzuckend über solche „gegenläufigen" Zuspitzungen hinweglesen und sich – wenn überhaupt – ein wenig über die ambitionierte Beliebigkeit solcher Pauschalurteile echauffieren. Die Beiträge des Bdes selbst beziehen sich jedenfalls nur auf einen kleinen Teil der Stellungnhamen zu Rusters Konzept, die – wie viele andere Reaktionen (der Rezensent hat selbst mehrere beigesteuert; einige sind in dem Bd: Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, enthalten) – weniger Aufgeregtheit als ernsthafte Auseinandersetzung verraten. Aber Herr Noti will sich eben – unter Berufung auf deutsche Theologie – über die Provinzialität der deutschen Theologie erregen; und da ist ihm auch dieser Anlaß recht. Thomas Ruster ist es auch recht, denn auch er hat keine gute Meinung von der deutschen Theologie, insbesondere von jenen Fundamentaltheologen, „die sich hauptsächlich an den Fragestellungen der aufgeklärten Religionskritik abarbeiten". Ihrer Arbeit – besser: Abarbeitung – spricht er in der ihm eigenen Entschiedenheit jede Berechtigung ab (121, in der Replik auf die Beiträge des Bdes). Vielleicht hätte sich Thomas Ruster etwas genauer ausdrücken oder etwas genauer lesen oder jedenfalls genauer überlegen sollen, was es heißt, anderen zu unterstellen, sie arbeiteten sich hauptsächlich an etwas ab. Darauf aber kommt es ihm offenbar nicht an, sondern eher darauf, daß man weiß, daß er dagegen ist. Das wußte man schon vorher; nicht jedoch dies, „dass die gegenwärtige Theologie an ihrer Geschichte offenbar herzlich wenig interessiert ist" (122). Woraus schließt Thomas Ruster das? Daraus, daß der historische Theologe Albert Gasser es – aus welchen Gründen auch immer – nicht für nötig hielt, sich mit Rusters theologiegeschichtlichen Thesen auseinanderzusetzen. Das ist gewiß eine der Merkwürdigkeiten des Bdes. Aber wenn Ruster daraus schließt, „die Theologie" interessiere sich offenbar nicht für ihre Geschichte, so ist das im Blick auf die gegenwärtige Diskussion – nur drei Autoren seien unter vielen genannt: die Fundamentaltheologen Pottmeyer, Seckler und Verweyen – eine arg egozentrische Wahrnehmung.

Lassen wir diese Merkwürdigkeiten hinter uns. Der vorzustellende Bd enthält darüber hinaus eine ganze Reihe bemerkenswerter Diskussionsgänge. Zunächst stellt Ruster seine bekannten Thesen übersichtlich dar. Es geht ihm um die Entlarvung der „Gottes-Verwechslung" – der Verwechslung des biblischen Gottes mit religiösen oder quasi-religiösen Absolutheiten –, die sein „bescheidener theologischer Beitrag" sei und „sonst gar kein Problem mehr darzustellen scheint" (18). Schon hier fragt man sich beklommen, in welcher „Welt" Ruster eigentlich lebt? Ist das Problem der „Gottes-Verwechslung" denn nicht das Kernproblem in allen philosophischen und theologischen Konzepten, denen die „Dialektik der Aufklärung" bis an die Grenze ihrer Möglichkeiten zu denken gibt oder die in lutherischer oder reformierter Tradition Gott von den Göttern zu unterscheiden versuchen (Karl Barth und seine Schüler dürften für die zuletzt genannte Bemühung vielleicht vorrangig genannt werden)? Daß man dabei – nun allerdings in Absetzung von Barth – der pauschalen Entgegensetzung von Glaube und Religion wenig Kredit gibt, weil sie viel zu undifferenziert ist, mag Ruster, dem genau an dieser Entgegensetzung liegt, den Eindruck vermittelt haben, die Unterscheidung zwischen dem Gott (der Bibel) und den Absolutheiten (der Religionen) finde nur bei ihm statt. Rusters These lautet also: Die Zeit des Christentums als Religion ist vorbei, weil die Funktion der Religion – die Menschen mit der „alles bestimmenden Macht" zu versöhnen – heute von der Religion des Kapitalismus übernommen wurde. So ist es für Ruster heute theologisch geboten, anstatt „wie sonst die Erfahrung mit höchster Macht mit dem Glauben an den Gott des christlichen Glaubens übereinbringen zu wollen", den „Gott Israels und Jesu Christi als die einzige Instanz, als Grund der einzigen noch verbliebenen Hoffnung auf die Erlösung von den Mächten, die uns heute in Gestalt ökonomischer Zwänge beherrschen, in Anspruch zu nehmen" (23). Der „fremde Gott" der Bibel ist gegen den verwechselbaren Gott eines religiös imprägnierten Christentums zur Geltung zu bringen; die biblische Leitunterscheidung Gott / Götter durch Wiederentdeckung der Tora einzuüben. Religion ist von Grund auf abzulehnen, da sie sich „auf die Grunderfahrungen des Daseins, v. a. auf die Erfahrung alles bestimmender Macht" bezieht, welche „uns notwendig zu *der* Religion führt, die der heute alles bestimmenden Wirklichkeit entspricht, also zur kapitalistischen Religion selbst" (24). Es gelte dem gegenüber – so Ruster – in der Orientierung an der Tora an „biblischen Erfahrungen" bzw. am biblischen Wirklichkeitsverständnis Anteil zu gewinnen und sich entschlossen von aller anderen Erfahrung und auch von der sie auslegenden Vernunft abzuwenden, da sie eben auch nur auf den höchsten Begriff der alles bestimmenden Macht hinführen könne und damit rettungslos religiös sei.

Die biblisch-theologischen Gesprächsbeiträge von Dieter Bauer und Sabine Bieberstein nehmen in eindrucksvoller Weise Rusters Intuition vom fremden, herrschafts- und mächte- (bzw. götzen-)kritischen Gott der Bibel auf, weisen aber darauf hin, daß die Bibel durchaus auch die Gotteserfahrung des Bezogenseins auf Gottes Macht und die „kontingenzbewältigenden" Funktionen von Religion (freilich nicht diesen Begriff) kennt. Sie ringt ja gerade um das Glaubens-Verständnis der „Macht" Gottes – in der Unterscheidung von den Mächten –, der man sich glaubend anvertrauen darf und die eben doch die „alles bestimmende Macht" ist, wenn man Macht angemessen biblisch – notabene auch vernünftig – verstehen lernt. Man hätte diesen Aspekt deutlicher profilieren können, gerade in Wahrnehmung der biblischen und außerbiblischen Apokalyptik. Und man hätte dann die Forderung von Sabine Bieberstein nach einer adäquaten Hermeneutik der Bibel noch einmal unterstreichen können: Es ginge tatsächlich um eine Hermeneutik, die die innerbiblische Religions- oder Machtkritik als solche nachvollziehbar macht und die Spannung nachvollzieht, in die Religionskritik hineinführt, gerade wenn man Religion nicht für erledigt hält. Ruster will davon nichts wissen. Er entzieht sich all dieser fruchtbaren Spannungen und Probleme mit dem äußerst fragwürdigen und dramatisch unterkomplexen Modell der „Doppelkodierung" biblischer Traditionen (vgl. die zutreffende Kritik bei Bieberstein, 43), mit dem er sein Entweder-Oder zur Selektion biblischer Traditionsstränge anschärft. Eine religionskritisch hinreichend leistungsfähige Hermeneutik wie etwa die *Paul Ricœurs* ist für Ruster indiskutabel, denn sie ist ja philosophisch kontaminiert. Vielleicht ist es ja auch einfach so: Ruster will sich

nicht – wie andere – an der Religionskritik der Aufklärung abarbeiten. So setzt er Alternativen, wo andere Spannungen zu rekonstruieren und Kritikprozesse reflexiv in Gang zu halten versuchen. Gesetzte Alternativen sind immer spektakulärer als das Austragen von Spannungen, in denen man sich auch vernünftig-verantwortlich verorten müßte, in denen man dann auch die Vermittlungsprozesse zu gestalten hätte, aufgrund derer nicht nur Entscheidung anzufordern, sondern Überzeugungsprozesse zu ermöglichen sind.

Das alles hält Ruster für vergebene Theologenmüh; die praktischen Theologen (Urs Eigenmann und Rudolf Englert mit seinem nachgereichten Beitrag) haben es ihm ausgiebig vorgehalten. Ich muß mit Hochachtung einräumen, daß mir eine ähnlich konzentrierte und umfassende, gerade auch qualifiziert fundamentaltheologisch argumentierende Reaktion auf Rusters Konzept wie die Rudolf Englerts trotz des im Bd mehrfach zitierten Aufsatzes von Michael Bongardt noch nicht begegnet ist. Englert faßt seine Kritik wie folgt zusammen: 1. Wer nicht auf eine differenzierte Wahrnehmung des Phänomens Religion und damit auf eine kritische Hermeneutik religiöser Erfahrungen setzt und sich von Religion nur pauschal im Namen des „biblischen Glaubens" und der Einübung einer toragemäßen biblischen Wirklichkeitsauffassung distanziert, der muß sich nicht wundern, wenn er in den Biblizismus abgleitet und sich aus gesellschaftlichen Bildungsprozessen generell in die Sonderwelt des Tora-Lernens verabschiedet. 2. Die pauschale Distanzierung von „religiösen Bedürfnissen", von menschlicher Hoffnung und Suche (vgl. Gaudium et spes) geschieht bei Ruster durch Festlegung auf die einseitig als Unterscheidungsforderung verstandene Tora. Wird damit die von Ruster diagnostizierte „Krise der christlichen Soteriologie" nicht erst recht provoziert? 3. Vollzieht Ruster nicht eine „erstaunliche Reduktion theologischer Komplexität", wenn er die biblische Botschaft nicht letztlich als (durchaus vernünftig kommunikable) Vision heilen Lebens, sondern als Absage an die Perversion durch eine alles bestimmende Macht bestimmt? Hier empfinde ich die Kritik insofern als überspitzt, als sie nicht genügend im Blick behält, daß die Tora immer Forderung und Verheißung zugleich ist und man Thomas Ruster doch zugute halten kann, daß er diese soteriologische Akzentuierung der Tora mit meint: die Hoffnungsperspektive, um deretwillen auf Unterscheidung zu bestehen ist. Aber ist eine gewisse theologische Reduktion nicht schon mit der Absage an vernünftig zu begreifende Vermittlungszusammenhänge verbunden? 4. Wenn menschliche Erfahrungen und deren Versuche, ihnen vernünftig auf den Grund zu gehen, von vornherein als von der Macht des Kapitals heillos verformt angesehen werden, wie kann dann überhaupt *verstanden* werden, weshalb man sich dem „biblischen Wirklichkeitsverständnis" zu überantworten hat? Kann man sich dann „der Bibel [...] nicht eigentlich nur im wörtlichen Sinne ‚ohne Sinn und Verstand' an den Hals werfen?" (138). 5. Das müßte etwa auch in den ethischen Diskursen der Gegenwart zu einem kommunikationsunfähigen Integralismus führen. Das interreligiöse Gespräch ist dann schließlich nur noch dazu da, die anderen Religionen als Lernbeispiele für die verheerenden Auswirkungen des Götzenkultes zu denunzieren, denn sie können ja nicht am Maßstab der Tora Gott von den Götzen unterscheiden (vgl. 24).

Angesichts der von Rudolf Englert angerissenen Problemfelder möchte man zur theologischen Besonnenheit raten und die Frage stellen, ob denn der bei Ruster wichtige kapitalismus- und globalisierungskritische Impuls nicht auch ohne Integralismus, Biblizismus und die Absage an das Forum der Vernunft auskommen kann. Es ist überhaupt nicht einzusehen, weshalb sich die Theologie aus den entscheidenden Diskursen der Gegenwart ausklinken muß, um den Weisungen *und Verheißungen* der Tora und der gesamten Bibel treu zu bleiben und den Streit um die Frage zu führen, welcher „Macht" glaubend und hoffend zugestanden werden darf, die Wirklichkeit jetzt schon und dereinst *im Ganzen* zu bestimmen. Irgendwie scheint sich ja auch Ruster in dieser Frage zu bewegen und zwischen schlechter und guter Vernunft zu unterscheiden. „Im Sinne der Theologie wäre" – so eine Äußerung in der ansonsten recht unergiebigen Replik auf die Diskussionsbeiträge – „eine Vernunft schlecht zu nennen, die sich an Erfahrungen hält, die zu falschen und lebensfeindlichen Göttern führen". Er fährt – streitlustrig wie immer – fort: „Leider haben wir es heute weithin mit einer solchen Vernunft zu tun, und daraus folgt die Aufgabe theologischer Vernunftkritik." (117). Aber wie wäre theologische Vernunftkritik zu treiben ohne den vernünftig einzulösenden Anspruch, im Namen der befreiten Vernunft sprechen zu dürfen?

Wenn sich Ruster auf eine vernünftig sein wollende theologische Vernunftkritik einlassen wollte, so hätte er viele Gesprächspartner und viele Diskurse ernst zu nehmen, die er gegenwärtig für belanglos hält. Für theologisch- und deutsch-provinziell sollte man sie deshalb noch lange nicht halten. Und wenn Thomas Ruster mit der bei der hier dokumentierten Tagung proklamierten Lernbereitschaft Ernst macht, wird er viele der ihm dabei entgegengehaltenen Einwände über die im Bd selbst publizierte Replik hinaus bedenken und zum Anlaß weitreichender Korrekturen an seinem Konzept nehmen. Vielleicht würde dann der theologische Disput mehr erbringen als die dauernde Re-Inszenierung des Kinder- und Rechthaberspiels: Ich seh etwas, was *Du nicht siehst* (vgl. 120), mehr auch als die x-te Auflage eines Erregungsschemas, das immer wieder so funktioniert: Man beklagt die Kraftlosigkeit des christlichen Glaubens und der Glaubensvermittlung heute, macht „die" Theologie dafür verantwortlich, daß die Kirchen leer gepredigt werden und die Menschen sich von christlicher Glaubensüberlieferung abwenden und stellt sich selbst einen Scheck darauf aus, daß das mit der eigenen theologischen Option im wesentlichen zu beheben wäre – und erste praktische Erfahrungen auch genau dafür sprächen. Vielleicht – ich wage das zu hoffen – befreit sich Thomas Ruster, lernbereit wie er ist, schließlich auch von dem Denkzwang, von dem selbst unterstellten „Denkzwang der Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft" befreien zu wollen (122). Wer *diesem* Denkzwang nicht mehr unterliegt, könnte wahrnehmen, wie befreiend es für alle Seiten ist, die Herausforderung des Glaubens zu denken und das Denken der Herausforderung des Glaubens auszusetzen.

Der Bd, der hier zu rezensieren war, schließt zwar nicht eigentlich eine schmerzliche Lücke, wie das Vorwort es etwas großspurig proklamiert. Aber er enthält sehr bedenkenswerte Beiträge zu einer Diskussion, der man nicht ausweichen sollte – und in den vergangenen Jahren ja auch keineswegs ausgewichen ist. Also: alles in allem ein verdienstvoller Bd in der verdienstvollen Edition Exodus.

Münster Jürgen Werbick

Kirchengeschichte / Patrologie

Athanasius von Alexandrien: Epistula ad Afros. Einleitung, Kommentar und Übersetzung von Anette von Stockhausen. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2002. X, 366 S. (Patristische Texte u. Studien, 56), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–017159–7

Der „Brief an die Afrikaner" (= die afrikanischen Bischöfe) gehört zu den späten Schriften des großen Kirchenlehrers und faßt noch einmal sein Hauptanliegen zusammen, die Wahrung und Normativität der *fides Nicaena*. Sie wird gegen die nicht ermüdeten Angriffe der verschiedenen arianischen Richtungen verteidigt. Genaue Gegner sind Bischöfe auf der Synode von Rimini 359 mit homöusianischen Tendenzen. Ihnen wird – auch unter Einsatz satirischer und polemischer Mittel – gezeigt, daß mit den durchaus der Schrift entsprechenden Termini *homoousios* und *ek tes ousias* die Gottheit Christi definiert wird. Die einfache und überzeugende Grundthese des Alexandriners lautet: Nikaia genügt! Denn, so eine schöne Redewendung, die Konzilsväter damals „duften nach den Schriften" (4,3). Die ganze Oikumene hat diese Kirchenversammlung erfüllt (2,2). Neues ist also nicht erfordert.

Die sorgsam erstellte Edition will den Text nicht nur darbieten, sondern auch werkimmanent erschließen und mit historisch-grammatischem Akzent in seiner Hintergründigkeit erläutern. Wie üblich, werden erst einmal die „Einleitungsfragen" erörtert, darunter auch die Entstehungszeit. In Frage kommt ein Zeitpunkt zwischen 366 und 373. In Diskussion mit den vorliegenden chronologischen Versuchen entscheidet sich die Editorin für 367. Anschließend werden mit staunenswerter Kenntnis des athanasianischen Gesamtwerkes die 11 Kap. der Vorlage in der Ursprache und in deutscher Übersetzung geboten und Wort für Wort interpretiert. Zwei Exkurse führen in die Zeitgeschichte ein, soweit sie zum Verständnis nötig sind: Der erste bietet „Nachrichten über die Synode von Rimini", der andere „Eine Exegese des Nizänums". Neben einem Literaturverzeichnis enthält der Bd Wortregister, Bibelstellenverzeichnis, Stellenregister für Athanasius und die übrigen antiken Autoren, Personenverzeichnisse der alten und modernen Vf. sowie endlich ein Register der Synoden mitsamt deren Akten.

Die mustergültige Erschließung der Schrift wurde 2001 von der Theol. Fak. Erlangen-Nürnberg (Betreuer: Hanns Christoph Brennecke) als Dissertation angenommen.

Pentling Wolfgang Beinert

Uhrig, Christian: **„Und das Wort ist Fleisch geworden".** Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik. – Münster: Aschendorff 2004. 598 S. (Münsterische Beiträge zur Theol., 63), kt € 72,00 ISBN: 3–402–03968–0

Die Münsteraner Diss. von 2003 (Betreuer W. Cramer) nimmt sich eines bisher – man mag es kaum glauben – praeterpropter unbearbeiteten Themas an: Es geht um die Rezeptionsgeschichte eines ntl. Verses, der zum „Kühnsten" gehört, „was über den Weg und die Sendung Jesu geschrieben worden ist" (A. Grillmeier), beschränkt freilich auf die griechischsprachigen Väter von Ignatius von Antiochien bis zu Eusebios von Caesarea. Damit ist ein großes Programm angekündigt.

Nach einer knappen Einleitung gibt der Vf. eine geraffte Exegese des entscheidenden V. Joh 1,14a, um dann in den folgenden 14 Abschnitten geduldig und bemüht alle jene Texte zu erfassen, die tatsächlich oder verdachtsweise eine am vierten Evangelisten inspirierte Inkarnationstheologie vorlegen. Neben Autoren wie Justinus, Irenäus, Klemens v. Alexandrien, Hippolyt, Origenes nicht zu vergessen, kommen auch Einzelschriften (1 Clem, Ep. Apost) und die in der Bibliothek von Nag Hammadi erhalten gebliebenen Bücher mit ihren meist gnostischen Texten zu Wort. Unter dem Stichwort „Zugang" werden bei jedem Autor bzw. jeder Textgruppe erst einmal die betreffenden Funde vorgestellt. Es schließt sich gewöhnlich eine eingehende Analyse an. Das Ergebnis faßt die „Schlussbetrachtung" zusammen. „Ergebnisse und Ausblick" ist schließlich auch das letzte (16.) Kap. betitelt – wobei der „Ausblick" scharfe Worte gegen die der heutigen Theologie vorgeworfene „Inkarnationsvergessenheit" findet.

Der Autor geht sorgfältig vor, beweist gesunde Kritikfähigkeit gegenüber den bisher vorgelegten patristischen Studien und beherrscht insgesamt sachlich wie stilistisch das Metier. Wie langsam unguter Usus zu werden droht: Auch dieser an sich sehr wichtigen und für die anschließende Forschung mit Nutzen zu konsultierenden Studie fehlt jeglicher Apparat, sieht man von der gegliederten Bibliographie ab. Wo die Werke im Text referiert werden, wird von deren Autor immer nur der Nachname angegeben – bei mehrfach vorkommenden Verfassern oder häufigen Familiennamen ist das mißlich; man muß sich immer erst überzeugen, wer gemeint ist.

Natürlich ist am wichtigsten der Ertrag, den das voluminöse Buch bringt. Entscheidend für die Beurteilung ist das exegetische Kap. Uhrig vertritt hier die These, man müsse sehr hinschauen, was der Prolog unter *sarx (Fleisch)* verstehe. Meist werde der griechische Begriff als Synonym zu *anthropos (Mensch)* verstanden und in Konsequenz würden dann *Fleisch*werdung und *Mensch*werdung gleichgesetzt. Damit aber werde man der besonderen Nuance des vierten Evangeliums nicht gerecht: Auf atl. Hintergrund (*basar*) bedeute *sarx* nicht den Menschen schlankweg, sondern dessen Hinfälligkeit und Sterblichkeit. Wenn also der Logos *Fleisch* wird, wird damit im Horizont des Johannes der Dualismus zwischen Himmel und Erde, Göttlichem und Fleischlichem durch das weihnachtliche Geschehen überwunden.

Damit ist gleichsam die Brille konstruiert, unter welcher die patristischen Reflexionen gewertet werden. Sie bieten ein ziemlich buntes Bild, denkt man an die unterschiedlichen Persönlichkeiten der Väter selber, an die sehr divergierenden Kontexte, in denen ihre Äußerungen fallen – und vergißt man auch nicht, daß uns die Mehrzahl der Autoren kaum „persönlich" bekannt ist, wir also über ihre biographischen Hintergründe nicht gerade gut informiert sind. U. gelangt zu dem Schluß, daß eine direkte und eindeutige Rückwendung zum Johannesprolog in der Christologie erst seit Irenäus bemerkt werden kann aufgrund der antignostischen Kontroverse, in der er sich befand. Auch danach steht der vierte Evangelist nicht im Vordergrund. Vor dem Konzil von Nikaia ist es eigentlich erst wieder Origenes, der eine an ihm orientierte Christuslehre entwirft. Bedeutungsvoll ist vornehmlich: Der Alexandriner ist der erste, der den Versuch unternimmt, die beim Apostel unbeantwortete Frage nach dem Modus der Inkarnation zu lösen.

Die Münsteraner Arbeit ist nicht allein fachinformativ, sie vermag auch – und das liegt dem Vf. erkennbar am Herzen – Impulse auszusenden, wie man möglicherweise unter den gegenwärtigen Denkhorizonten die atemberaubende Tatsache verständlich werden lassen kann, wie die Fleischwerdung des göttlichen Logos die Beziehung zwischen Gott und Mensch heilshaft verändert hat.

Pentling Wolfgang Beinert

Liturgiewissenschaft

Franz, Ansgar: **Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament.** Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary: Positionen, Probleme, Perspektiven. – Tübingen / Basel: A. Francke 2002. XII, 393 S. (Pietas Liturgica Studia, 14), geb. € 54,00 ISBN: 3–7720–3273–7

Die nachkonziliare römisch-katholische Leseordnung, der Ordo Lectionum Missae von 1969 (^{2}1981), bildet „außerkatholisch das wohl am intensivsten rezipierte Dokument der vatikanischen Erneuerung" (97). In unmittelbarer oder mittelbarer Abhängigkeit davon setzte man sich im anglophonen Raum mit den alttestamentlichen Perikopen, mit der Rolle der Frauengestalten im vatikanischen Lektionar, v. a. aber mit der Konsonanz der Sonntagsformulare auseinander. Die Ergebnisse der Diskussion schlugen sich in den neunziger Jahren des letzten Jh.s in den Leseordnungen des amerikanischen Revised Common Lectionary und des britischen Four Year Lectionary nieder. Gleichzeitig führte der liturgiewissenschaftliche und interdisziplinäre Dialog über den Ordo Lectionum Missae im deutschsprachigen Raum zu drei innerkatholischen Reformvorschlägen. A. Franz will mit seiner Mainzer Habil.schrift (1998), die hier gedruckt vorliegt, zunächst das römische Sonn- und Feiertagslektionar vor dem Horizont seiner drei katholischen Vorentwürfe und im Vergleich mit den zwei alternativen Leseordnungen des Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary, die unter dem Einfluß des Ordo Lectionum Missae entstanden sind, würdigen. Die Darstellung dieser sechs ausgewählten Modelle in ihren Entstehungsvoraussetzungen, Grundprinzipien, Baustrukturen und konkreten Gestalten bildet den *ersten von vier Teilen* und macht die Hälfte des Buches aus.

Der *erste Lektionarsentwurf* (1961) stammt von Pierre Jounel. Sein Vorschlag setzt mit einem Dreijahreszyklus, dem Schema dreier Lesungen (nach ambrosianischem Vorbild) und einer Bahnlesung (lectio semicontinua) für die Evangelien (allerdings nach dem Modell einer Evangelienharmonie quer durch die Lesejahre) neue Maßstäbe für den Ordo Lectionum Missae. Die atl. Texte werden noch nicht befriedigend berücksichtigt. Der *zweite Entwurf* von José Feder SJ und Michel Damchin SJ (1965) empfiehlt für die Evangelien und die ntl. Lesung eine auf drei Jahre verteilte Bahnlesung. Die atl. Lesung ist jeweils einer von ihnen konsonant zugeordnet. Ihre Texte entstammen den verschiedenen Teilen des AT (lectio selecta) und entsprechen dem Anliegen einer traditionsverpflichteten pädagogisch-biblische Katechese. Der *dritte*, unvollendet und daher unveröffentlicht gebliebene *Entwurf* (1965) kommt aus der belgischen Benediktinerabtei Maredsous und wurde von Adrien Nocent OSB eingebracht. Er sieht drei untereinander konsonante Lesungen (AT – Epistel – Evangelium) und drei Lesejahre vor, verzichtet aber im Gegensatz zu den beiden anderen Entwürfen auf Bahnlesungen. Die Texte folgen einer „heilsgeschichtlichen Logik", die an den nachpfingstlichen Sonntagen den Weg Israels von Ägypten ins Gelobte Land thematisiert, wodurch Tora- und Prophetenperikopen überwiegen.

Gegenüber diesen Vorentwürfen enthält der *Ordo Lectionum Missae* an Sonn- und Feiertagen eine jeweils einjährige Bahnlesung der synoptischen Evangelien, auf die die ausgewählte atl. Lesung abgestimmt ist. Allerdings zerreißt die zweite Lesung, eine Bahnlesung aus den nichtevangelischen Teilen des NT, diesen Zusammenhang. Gelesen werden (einer Aufstellung von Georg Gafus zufolge) 3,5 Prozent des alttestamentlichen und 41,5 Prozent des neutestamentlichen Textbestandes, wobei 13 Bücher des AT fast vollständig fehlen und die prophetischen Bücher gegenüber dem Pentateuch überwiegen.

Aus einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Ordo Lectionum Missae erwächst in den englischsprachigen Ländern zunächst das Common Lectionary (1983), das gewisse atl. Texte in Bahnlesung bringt. Doch stößt v. a. der „prophetische" oder „typologische" Gebrauch des AT und die Auswahl wie Abgrenzung der Perikopen bei einigen amerikanischen Kirchen auf Kritik. So geht dann aus einer Überarbeitung das *Revised Common Lectionary* (1992) hervor, das zwei alternative Leseordnungen anbietet: Die erste enthält drei parallel zueinander verlaufende Bahnlesungen, löst also die atl. Perikopen aus einer thematischen Engführung an das NT; die zweite bleibt bei den atl. Auswahllesungen in Abstimmung zum Evangelium.

Der Mangel an Konsonanz führt in den britischen Kirchen zum *Four Year Lectionary* (1990). Es bietet in einem Vierjahreszyklus durchwegs konsonante Sonntagsformulare, wobei auch atl. und nichtevangelische ntl. Texte den Tenor angeben. Das vierte, das Johannes-Jahr, ermöglicht eine Fülle von atl. Perikopen, nicht zuletzt auch wegen der Fortsetzung der atl. Lesung in der Pentekoste. Liest der Ordo Lectionum Missae in drei Jahren 976 Verse des AT, so das Four Year Lectionary in vier Jahren 2238 Verse. Außerdem finden sich in

ihm praktisch alle Texte, die in der Konsensliste der früheren Leseordnungen stehen.

Im *zweiten Teil* zieht F. eine Zwischenbilanz aus den Grundoptionen bei der Strukturierung der Lektionare und ihrer Auswahl der alttestamentlichen Lesungen, die sich als Achillesferse aller Systeme erweist. Ausführliche Tabellen informieren über die atl. Perikopen der sechs Leseordnungen. Dabei erweist sich der Konsens über den „praestantior pars" des AT als relativ gering und primär festspezifisch. Insbesondere zeigt ein Vergleich zwischen dem Ordo Lectionum Missae und dem Revised Common Lectionary mit ihren unterschiedlichen hermeneutischen Vorentscheiden – der thematischen Zuordnung der atl. Lesungen zum Evangelium bzw. einer das ganze AT repräsentierenden Auswahl – für die Sonntage nach Pfingsten, daß der Ordo Lectionum Missae nicht nur paränetische, speziell weisheitliche Texte bevorzugt, sondern auch durch seine Orientierung der Auswahl der atl. Perikopen an den Evangelien „in weiten Teilen untragbar defizitär" (238) ist.

Der *dritte Teil* beschreibt die drei im deutschsprachigen Raum entstandenen katholischen Reformansätze der neunziger Jahre.

Heinz Schürmann präsentiert drei unabhängig voneinander entstandene, evangelienkonsonante Epistelreihen zum Ordo Lectionum Missae (1991–1996).

Hansjakob Becker schlägt in seiner Perikopenordnung „Patmos" (1992–1997) für die Sonntage nach Pfingsten eine das AT entlanggehende „heilsgeschichtliche" Bahnlesung vor. Ihr werden das Evangelium und die ntl. Lesung konsonant zugeordnet. Sie wiederholt sich in den vier vorgesehenen Lesejahren mit jeweils anderen Texten. Bei der Auswahl orientiert sich Becker an den Männergestalten (!) des AT und blendet auch bestimmte, v. a. weisheitliche Schriften aus.

Mein eigener Vorschlag, der sich pragmatisch auf die grünen Sonntage des Kirchenjahres des dreijährigen Lesezyklus beschränkt, plädiert für die „Tora als Bahnlesung" (1995). Der Entwurf betrachtet den Kanon der Kirche als hermeneutische Vorgabe einer schriftgemäßen liturgischen Leseordnung. Ihm zufolge besitzen Tora und Evangelien eine kanontheologische Vorrangstellung gegenüber den anderen Teilen der Hl. Schrift. Die atl. Lesung soll deshalb eine durch alle drei Lesejahre in einer einzigen Linie durchlaufende lectio semicontinua des Pentateuchs sein. Ihr sind in der zweiten Lesereihe Perikopen aus den restlichen Büchern des AT zugeordnet. Als Alternative dazu sind Lesungen aus den nichtevangelischen Schriften des NT gedacht, die sich in analoger Weise auf die synoptischen Evangelien beziehen (etwa so, wie Schürmann vorschlägt). Diese selbst werden als Bahnlesung in einem Dreijahresrhythmus gelesen.

Der *vierte Teil* ist, entsprechend der kritischen Bestandaufnahme des zweiten Teils, der Hermeneutik des Gottesdienstes gewidmet und reflektiert dann breit die Probleme, die mit den teilweise konkurrierenden Grundoptionen der praktizierten Leseordnungen bzw. mit den drei gegenwärtig diskutierten Reformvorschlägen verbunden sind.

Als Anamnese des Pascha-Mysteriums thematisiere die Liturgie Gottes Heilstaten an Israel und Jesus Christus. Deshalb sei für sie eine atl. Lesung konstitutiv. Doch betont F. gegenüber dem traditionellen typologischen Gebrauch des AT seinen prophetischen Charakter. Neben dieses theologische Grunddatum trete ein anthropologisches, die „participatio actuosa" der Gläubigen. Dazu zieht F. Ergebnisse der pädagogischen Psychologie zu Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Memorierfähigkeit heran. Ihnen zufolge würden zwei oder gar drei Bahnlesungen die Aufnahmefähigkeit der Hörenden überfordern. Homiletisch empfehlen sich die atl. Texte schließlich wegen ihrer metaphernreichen poetischen Sprache und aufgrund der katechumenalen Situation vieler Gläubiger, deren Suche nach Lebenssinn und deren Frage nach Gott sie besonders ernst nehmen.

F. favorisiert wie das Four Year Lectionary eine vierjährige Leseordnung, weil sie am ehesten eine Präsentation der „wichtigsten Texte" der Bibel, insbesondere des AT, ermögliche; ferner thematische Konsonanz zwischen alt- und neutestamentlichen Lesungen wie z. B. im Entwurf von Maredsous und im Reformmodell „Patmos", die das kosmische und liturgische Jahr respektierten. Die Sympathie des Vf.s gilt außerdem einer heilsgeschichtlich ausgerichteten Bahnlesung, wobei er „Heilsgeschichte" umdefiniert und verstanden wissen will als „einen Modus des Erzählens, eine literarische Inszenierung, die sich unterschiedlicher historischer Kontexte (‚Szenarien') bedient" (313). Dagegen lehnt er die „Tora als Bahnlesung", die dem modernen kanontheologischen Paradigmenwechsel entspricht, ab. F. anerkennt aber positiv, daß der damit verbundene Vorschlag eine Evangelienbahnlesung vorsieht, daß die Zwangsjacke durchgehend konsonanter Formulare vermieden und daß der Dialog zwischen atl. Lesung und Evangelium nicht mehr durch die Epistel unterbrochen wird. Grundsätzlich hält er bei der Suche nach einer angemessenen Leseordnung systematische und bibeltheologische Überlegungen zwar für unverzichtbar, für eine liturgische Inszenierung aber für unzureichend.

So gilt das *Schlußplädoyer* einer liturgischen Hermeneutik, die v. a. für Auswahl und Anordnung der atl. Perikopen entwickelt werden müsse. Denn „die Frage nach einer angemessenen Präsentation des Alten Testaments im christlichen Gottesdienst [ist] eine fundamentaltheologische und fundamentalliturgische Grundfrage, deren pastorale Bedeutung kaum überschätzt werden kann." (323). Vier Anhänge mit Tabellen, die die Perikopen unter verschiedener Rücksicht weiter aufschlüsseln, eine ausführliche Bibliographie und praktische Personen-, Sach- und Autorenregister beschließen das Buch.

F. hat die wichtigsten Leseordnungen und Reformvorschläge, die im Zusammenhang mit dem Meßlektionar des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden sind, exakt beschrieben. Er hat auch ihre hermeneutischen Vorentscheidungen, die zu einem unterschiedlichen Repertoire an atl. Perikopen geführt haben, umfassend analysiert. Seine gründliche Studie darf deshalb als *liturgiewissenschaftliches Referenzwerk zu Lektionarsfragen* gelten. Die hohe Qualität der Monographie schließt aber nicht aus, daß die vom Vf. entwickelte Kriteriologie, mit der er die praktizierten oder vorgeschlagenen Leseordnungen bewertet, an mehreren Punkten *noch weiter diskutiert werden muß*. Ich möchte das an ein paar Beispielen verdeutlichen.

Die Weichen werden wahrscheinlich bereits mit dem ersten Satz des Buches in eine bestimmte Richtung gestellt, wenn nämlich die Forderung von Sacrosanctum Concilium 51, die „praestantior pars Scripturarum Sanctarum" dem Volk vorzutragen, mit „die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift" übersetzt wird. Hat das Konzil damit wirklich eine Auswahl im Sinn eines *„repräsentativen Querschnitts"* oder, wie andere meinen, eine Auswahl im Gefolge von Leitideen wie „Mysterium Christi" bzw. „Heilsgeschichte" in Auftrag gegeben? Die altkirchlichen Lektionare – die übrigens verdient hätten, mehr berücksichtigt zu werden –, lassen jedenfalls nirgends die Absicht erkennen, die „bibeltheologisch und rezeptionsästhetisch ‚wichtigsten' Texte des Alten Testaments zur Verkündigung zu bringen" (gegen den Anspruch in 321). Die zitierte Formulierung der Konzilskonstitution ist, nimmt man sie wörtlich, auch für eine Leseordnung offen, die von der inneren Struktur des biblischen Kanons und der Gewichtung seiner Teile her entwickelt wird, d. h. vornehmlich den Pentateuch und die Evangelien als die beiden Brennpunkte unserer zweiteiligen Hl. Schrift liturgisch rezipiert.

Die *didaktische Argumentation* gegen „Mehr-Bahnlesungen-Systeme" mit ihrer gespannten Vielfalt berücksichtigt u. a. nicht, daß gerade moderne Menschen eher von raschen „Schnitten" und punktuell Unverbundenem angesprochen werden und daß auch eine Homilie kaum mehr als einen Text, oft nur einen Gedanken daraus, aufgreifen kann. Außerdem widerlegen die praktischen Erfahrungen, daß horizontale Zusammenhänge – etwa zwischen den weit gespannten Erzählungen des AT oder auch nur zwischen den Abschnitten eines Evangeliums – nicht wahrgenommen werden könnten. Sie sprechen also keineswegs uneingeschränkt für den „Primat der ‚Vertikalen' vor der ‚Horizontalen'", konkret: für thematisch konsonante Lesungen der einzelnen sonntäglichen Meßfeier. Nicht zuletzt gerät das „liturgische Lehrgespräch zwischen den Testamenten" (305) bei solchen Formularen nur allzu leicht in die Gefahr, die viel dimensionale Bibel einseitig zu verzwecken. Dafür liefert die Perikopierung des Ordo Lectionum Missae eine ungewollte Illustration. Dem theologischen und literarischen „Eigenwert" des AT – ein im Zusammenhang von Kanon und Liturgie übrigens ziemlich mißverständlicher Ausdruck – wird dadurch nicht gedient.

Bei seiner Kritik der ersten Lesung als *„Tora-Bahnlesung"* ist F. u. a. einigen Artikeln des Zweitgutachters seiner Habil.schrift Rudolf Mosis aufgesessen. Was bei ihm aber v. a. fehlt, ist eine christliche Hermeneutik der Tora. Die Argumente, die F. gegen meinen Vorschlag anführt, werden von N. Lohfink und mir im gemeinsam verfaßten Artikel „Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis. Bemerkungen zur Kritik an der ‚Wiener Perikopenordnung'" detailliert widerlegt werden (erscheint voraussichtlich 2006). Leider erwähnt F. das ihm bekannte Experiment der Vereinigten Protestantischen Kirchen der Niederlande mit einer dreijährigen lectio continua des Pentateuchs im Sonntagsgottesdienst mit keinem Wort, ebenso wenig die Publikationen von Dirk Monshoewer, in denen dieser darüber berichtet.

Ebenfalls ausgeblendet sind *feministische Leseordnungsalternativen*, für die sogar schon bereits Reformvorschläge vorliegen. In der Bibliographie fehlt mir v. a. die Studie von Fritz West „Scripture and Memory. The Ecumenical Hermeneutic of the Three-Year Lectionaries (Collegeville / Minnesota: The Liturgical Press, 1997).

Jedenfalls hat F. mit seiner informativen Studie die Aufmerksamkeit auf die Verwendung des AT als den neuralgischen Punkt aller modernen liturgischen Lektionare gelenkt. Dafür kann man ihm auch als Alttestamentler nur dankbar sein.

Wien Georg Braulik

Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Hans Hermann Henrix. – Freiburg: Herder 2004. 323 S. (Quaestiones Disputatae, 208), kt € 26,00 ISBN: 3–451–02208–7

Angelus A. Häußling, einer der aufmerksamsten Beobachter liturgiewissenschaftlicher Forschung seit dem II. Vatikanum, hat vor zwei Jahrzehnten angesichts der damals längst schon ökumenischen Ausrichtung der Liturgiewissenschaft „eine neue Ökumene" für dieses Fach eingefordert: „das Judentum", da „die klassische Liturgietradition der katholischen Kirche sich als ‚heilsgeschichtlicher', also in der mit Israel beginnenden Geschichte verwurzelter, ausweisen wird als zunächst wahrgenommen" (ALw 24, 1982, 13f.) Damals war soeben eine Tagung zur Liturgie des Judentums dokumentiert worden: „Jüdische Liturgie. Geschichte, Struktur, Wesen", hg. v. H. H. Henrix, Freiburg 1979 (QD 86). Wenn der Rez. dies richtig sieht, wurde damals noch davon ausgegangen, die christliche Liturgie würde auf der jüdischen aufbauen, sich aus dieser herleiten. Doch bald schon wurde bewußt, daß sich christliche und jüdische Liturgie nach der Zerstörung des Tempels parallel entwickelt haben und daher vornehmlich auf die Austauschbeziehungen zwischen beiden gerade in den ersten Jahrhunderten geachtet werden müsse. Von dieser Erkenntnis ausgehend waren für die deutsche Liturgiewissenschaft wichtige Stationen u. a. der gemeinsam mit jüdischen Theologen durchgeführte Vergleich der „Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie", hg. v. H. Heinz u. a., Freiburg 1990 (QD 124), das Symposion „Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund", hg. v. K. Richter / B. Kranemann, Freiburg 1995 (QD 159) sowie eine Tagung über das Gebet: „Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum", hg. v. A. Gerhards u. a., Paderborn 2003 sowie nunmehr also in dem vorliegenden Bd die Dokumentation der Jahrestagung der Liturgiewissenschaftler des deutschen Sprachgebietes von 2002.

Der Titel zeigt schon, daß ein breit gefächertes Spektrum behandelt wird. Tatsächlich bringt die Mehrzahl der Beiträge einen erheblichen Erkenntnisgewinn, doch wäre es sicher wieder an der Zeit, mit jüdischen Theologen, die auch hier mitgearbeitet haben, enger eingegrenzte Themen zu behandeln. Um die Verschiedenartigkeit der Beiträge ein wenig zu ordnen, wurden sie unter Überschriften wie Horizonte, Hermeneutische Sondierungen, Dimension des Betens oder Spannungsfelder eingeordnet, die wenig Hinweise auf den jeweiligen Inhalt geben. Deutlicher schon die Kap. zu den Festtraditionen in jüdischer und christlicher Liturgie sowie Perspektiven der Forschung. Hier sollen nur einige dem Rez. besonders wichtig erscheinende Aufsätze genannt werden.

Das gilt vornehmlich für „Jüdische Liturgie und christliche Liturgiewissenschaft – Zum Stand der Forschung" von Albert Gerhards (34–49), der eng anschließt an seinen Beitrag „Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft", in: Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, hg. v. P. Hünermann / Th. Söding, Freiburg 2003, 183–211 (QD 200). In beiden Aufsätzen ist der gegenwärtige Stand liturgiewissenschaftlicher Forschung v. a. allerdings im deutschen Sprachgebiet referiert. Wichtig auch der Beitrag des Dozenten am Leo-Baeck College London Albert Friedlander: „Jüdische und christliche Liturgie: Begegnung oder Gegnerschaft? Auf den Spuren christlicher Einflußnahme auf jüdische Liturgie" (50–69) sowie die christliche Sicht dieser Thematik durch den Utrechter Liturgiewissenschaftler Gerard Rouwhorst „Jüdischer Einfluss auf christliche Liturgie" (70–90). Hier wird deutlich, daß beide Traditionen mit dem gemeinsamen Erbe jeweils anders, aber doch auf legitime Weise umgegangen sind und noch immer umgehen. Obwohl es doch schon einige Literatur zum Vergleich von jüdischem Pesach und christlichem Osterfest gibt, finden sich dazu neue Einsichten in dem Beitrag des Wiener Liturgiewissenschaftlers Clemens Leonhard „Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest" (150–166). Der Jom Kippur ist bislang unter dem Aspekt christliche Liturgie kaum behandelt worden (vgl. K. Richter, Ostern als Fest der Versöhnung, in: Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie [s.o.], 56–87), obwohl es ja von größtem Interesse sein muß, wo dieses höchste jüdische Fest in der christlichen Liturgie verblieben ist. Ein Beitrag dazu liefert Daniel Stökl Ben Ezra vom Forschungszentrum für jüdische Studien an der Hebräischen Universität Jerusalem: „Zur Rezeption des Jom Kippur in der frühchristlichen Liturgie" (167–183). Erfreulich ist, daß der Alttestamentler Georg Braulik immer wieder in die liturgiewissenschaftliche Diskussion eingreift, hier nun mit dem Beitrag „Gott für Israel preisen. Zur Heilsprärogative Israels und zum 4. Hochgebet" (223–253), ein wichtiger Beitrag zu dem zwischen alttestamentlicher Exegese (zu nennen v. a. G. Braulik, N. Lohfink, E. Zenger) und Liturgiewissenschaftlern geführten Dialog. Hervorgehoben werden soll auch noch der Aufsatz von Daniela Kranemann „Teilhabe an der Würde Israels. Anmerkungen zur Israeltheologie in den Gebetstexten des Meßbuches" (284–305), in dem die Liturgie als produktiver Ort christlicher Israeltheologie an Beispielen heutiger Messliturgie ganz konkret angegangen wird. Es handelt sich um eine Fortschreibung ihrer münsterischen Lizentiatsarbeit „Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete", Altenberge 2001 (vgl. dazu ThRv 98, 2002, 248–250).

In einer Fülle von Einzeluntersuchungen macht dieser wichtige Bd unübersehbar deutlich: Christliche Theologie und erst recht christliche Liturgiewissenschaft können nicht ohne das Judentum existieren, sowohl als historische Größe, als auch als gegenwärtige Weggefährtin der Kirche, die Seite an Seite dem Ziel ihrer Verheißung entgegengehen.

Münster Klemens Richter

Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen, hg. v. Monika Leisch-Kiesel / Christoph Freilinger / Jürgen Rath. – Linz: Wagner 2004. VIII, 172 S. mit einer CD-Rom, 10 schwarz-weiß Abb. und 46 schwarz-weiß Fotos, kt € 18,36 ISBN: 3–902330–06–6

Umgestaltungen bestehender Kirchen, besonders der Altarräume, bilden in den letzten zwei Jahrzehnten, in denen es kaum noch Neubauten von Kirchen gibt, den Schwerpunkt kirchlicher Bautätigkeit. In der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem Wiederentdekken des gemeinsamen Priestertums aller Getauften und des Zueinanders von versammelter Gemeinde und liturgischen Diensten, v. a. aber in der Erkenntnis, daß das Mysterium inmitten der Gemeinde gegenwärtig wird, wurden viele Gemeinden zu Umbauten ihrer Kirchenräume veranlaßt. Vielleicht läßt sich sogar sagen, daß die Rezeption der Liturgiekonstitution des Konzils jetzt erst in den Umbauten liturgischer Räume auf Gemeindeebene erfolgt. Das Heranrücken des Altars an die oder sogar in die Mitte der Gemeinde und Versuche, selbst in ausgerichtete Wegekirchen Communio-Strukturen einzufügen, können als architektonischer Ausdruck für die theologische Erkenntnis gelten, daß Liturgie ein Vollzug der ganzen versammelten wenn auch gegliedert strukturierten Gemeinde ist. Wie allmählich das Bewußtsein für die neuen Kommunikationsstrukturen gottesdienstlichen Feierns wächst, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß manche Räume seit dem Konzil schon mehrfach umgebaut wurden. Anfangs wurde oft nur der Altar ein wenig von der Wand abgerückt, ein Ambo sowie ein Vorstehersitz hinzugefügt. Doch blieb dies alles zumeist in einer Gegenüberstellung zwischen Altarraum und Gemeinderaum, so daß die liturgischen Dienste weiter auf einer bühnenartigen Ebene verblieben. Zunehmend wuchs aber vielerorts das Bewußtsein des Ungenügens dieser Anordnung. Nicht nur ein verändertes Liturgieverständnis, sondern auch die neuen ekklesiologischen Akzente verlangten nach dem Einheitsraum. Diese Neuordnung wurde aber höchst unterschiedlich verwirklicht. Bis hin zur Übernahme der Anordnung von Chorräumen für die ganze Gemeinde, indem Ambo und Altar konsequent in die Mitte der Gemeinde gerückt wurden, die dann wie in monastischen Gemeinschaften in Reihen einander gegenüber steht. Als ein Neubau in dieser Anordnung ist besonders St. Christophorus in Westerland auf Sylt bekannt geworden. Zur Gestalt dieser oft als Communio-Raum bezeichneten Anordnung fand vor Jahren schon ein Symposion in Münster statt, daß sich theologisch und auch ganz praxisorientiert mit entsprechenden v. a. im deutschen Sprachbereich schon erfolgten Umgestaltungen befaßt hat (vgl. Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, hg. v. A. Gerhards u. a., Regensburg 2003, in: ThRv 99, 2003, 310 f.). In vorliegendem Bd wird nun die Praxis in den vergangenen 40 Jahren in einer interdisziplinären Auseinandersetzung reflektiert, die im Mai 2003 in Linz stattfand und Architekten, Denkmalpfleger, Künstler sowie Liturgiewissenschaftler zusammenführte. Es handelt sich dabei um keine systematische Abhandlung, sondern eher um Mosaiksteine, die sich mit den zwar unterschiedlichen, aber doch neuen Konzeptionen v. a. auch in Oberösterreich befassen. Der Leser wird mit der Breite der Thematik vertraut gemacht und bekommt eine Fülle von Anregungen für möglicherweise anstehende Umgestaltungen von Kirchenräumen. Dem Rez. schiene es nunmehr aber an der Zeit, weniger breit angelegte Dokumentationen zu erstellen, etwa hinsichtlich der Umgestaltungen in einer konkreten Diözese.

Münster Klemens Richter

Dom im Licht – Licht im Dom. Vom Umgang mit Licht in Sakralbauten in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Regensburger Domstiftung. – Regensburg: Schnell & Steiner 2004. 232 S. (Bild-Raum-Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 3), kt € 24,90 ISBN: 3–7954–1644–2

Eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Lichtes und mithin v. a. auch der Beleuchtungsmöglichkeiten in heutiger Zeit in Kirchenräumen war höchst überfällig. Daher ist es durchaus verdienstvoll, daß die Regensburger Domstiftung und das Staatliche Hochbauamt Regensburg im März 2003 ein interdisziplinäres Kolloquium zum Thema „Licht in historischen Kirchenräumen" durchgeführt haben, das im vorliegenden Bd dokumentiert wird. Der Bd ist unterteilt in eine historische Hinführung mit den Schwerpunkten der Beleuchtung in mittelalterlichen Kirchen sowie den theologischen Voraussetzungen für den Umgang mit Licht im Mittelalter, weiterhin ein Kap. zu Anforderungen und Wünschen heute, wobei die Anforderungen an das Licht für Feier und Verkündigung wie Fragen von Kunstgeschichte und Tourismus im Mittelpunkt stehen, sodann geht es um technische gestalterische Grundlagen hinsichtlich der Eigenschaften von Lichtquellen und ihrer Anordnung mit Blick auf die Qualität von Räumen. Lichtdesigner stellen sodann konkrete Beispiele vor: die Thomaskirche in Leipzig, die Katharinenkirche in Frankfurt a. M., St. Lamberti in Ochtrup / Westf., St. Jodox in Landshut, die Marienstiftskirche in Lich sowie die Frauenkirche in Dresden. Zudem werden in einem weiteren Kap. Aspekte der Illumination aufgegriffen.

Daß jeder Raum eine spezifische Beleuchtungssituation hat, die sich nach Jahres- und Tageszeit wie auch nach Witterung ändert, ist Ausgangspunkt der Beiträge. Durch neue Technologien hinsichtlich des Einsatzes von elektrischem Licht haben sich bei der Ausleuchtung von Kirchenräumen in den letzten Jahrzehnten drastische Veränderungen ergeben. Aber gerade mit der Vielfalt der Möglichkeiten ist die Entscheidung über das ideale Licht schwieriger geworden. Das gilt besonders für moderne Beleuchtungskörper in historischen Räumen. Dabei muß sich die Grundbeleuchtung nach dem Stil des Bauwerkes richten, denn alle Epochen hatten einen charakteristischen Umgang mit dem Licht, der nicht ohne Schaden für den Raum verändert werden kann. Die Beleuchtung trägt dazu bei oder auch nicht, daß die Botschaft des Raumes wahrnehmbar ist. Die Beleuchtung muß Liturgie und Verkündigung unterstützen. Damit sind viele ganz praktische Fragen angesprochen, die längst noch nicht im Bewußtsein all derer sind, die für die Gestaltung von Räumen wie Liturgie verantwortlich sind.

Ohne daß hier Einzelheiten besprochen werden müssen, zumal es sich nicht um ein eigentlich wissenschaftliches Werk handelt, ist diese Dokumentation mit ihren vielen praktischen Hinweisen und auch mit einem umfangreichen Bildmaterial all denen zu empfehlen, die sich mit der Gestaltung von liturgischen Räumen zu befassen haben.

Münster Klemens Richter

Philosophie / Religionsphilosophie

Golding, Joshua L.: **Rationality and religious theism.** – Aldershot / Burlington: Ashgate Publishing Company 2003. 134 S. (Ashgate philosophy of religion series), pb $ 15,99 ISBN: 0–7546–1567–7 (Hbk), ISBN: 0–7546–1568–5 (Pbk)

Der jüdische Theologe J. Golding entfaltet in seinem im Stil analytischer Philosophie geschriebenen Buch den Vorschlag einer Richtungsänderung in der gegenwärtigen Debatte um die Rationalität religiöser Glaubensinhalte. Statt vor dem Forum der Vernunft kognitiv-propositionale Elemente des eigenen Glaubens zu verantworten, schlägt er vor, den Fokus der Aufmerksamkeit auf die Frage zu lenken, ob es rational ist, ein religiöser Theist zu sein. Denn ein religiöser Theist zu sein habe Auswirkungen auf die gesamte Art, das eigene Leben zu führen, und sei eine viel umfassendere Aussage als die Feststellung von Glaubensinhalten (1). Entsprechend geht es dem Vf. nicht um die isolierte Rechtfertigung bestimmter Glaubensinhalte, sondern um eine pragmatische Rechtfertigung dafür, ein religiöses Leben zu führen (10). Aufgrund einer an Blaise Pascals Wette angelehnten Argumentation kommt der Vf. zu dem überraschenden Ergebnis, daß es selbst dann rational sein kann, ein religiöser Theist zu sein, wenn auf kognitiv-propositionaler Ebene nur eine minimale Plausibilität für die jeweils vertretenen Glaubensinhalte besteht.

Nach einer knappen Einführung in die Vorgehensweise, den Pascalschen Gedankengang und die der Studie zugrunde liegende Motivation (1–16) gibt der Vf. zunächst einmal ein paar definitorische Hinweise zu Begriffsrahmen, Glaubensinhalten und Handlungsweisen religiöser Theisten (17–26). Für den weiteren Argumentationsgang ist dabei wichtig, daß der Vf. alle Menschen als Theisten ansieht, die auf eine theistische Weise ihr Leben führen – unabhängig davon, ob sie feste theistische Glaubensinhalte haben (17). Zwar könne man nur dann sinnvollerweise von religiösen Theisten sprechen, wenn diese die ernsthafte Möglichkeit, daß Gott existiert, zugeben (22f). Diese Möglichkeit dürfe aber ruhig für minimal angesehen werden, wenn diese Menschen denn nur auf religiöse Weise ihr Leben führen. Unabdingbar für die Einordnung als religiöse Theisten sei, daß diese eine bestimmte Vorstellung davon haben, wie durch die eigene Lebenspraxis ein gutes Verhältnis zu Gott hergestellt werden könnte, und daß sie versuchen, diese religiöse Praxis im eigenen Leben zu realisieren (25).

Mit diesen scheinbar harmlosen, angeblich noch unabhängig von bestimmten religiösen Überzeugungen entwickelten, sich rein philosophisch gebenden Erwägungen hat der Vf. bereits die Weichen für eine spezifisch jüdische Glaubensverantwortung gestellt. Denn zumindest aus christlicher Sicht ist es keineswegs klar, wie eine spezifisch religiöse Praxis kriterial zur Kennzeichnung religiöser Theisten in Anschlag gebracht werden könnte. V. a. aber ist es angesichts der Rechtfertigungslehre äußerst heikel, der religiösen Praxis zuzutrauen, durch sie ein gutes Verhältnis zu Gott aufbauen zu können. Auch ist es mit dem gängigen Verständnis des trinitarischen Gottesbegriffs nicht vereinbar, wie der Vf. davon auszugehen, daß Gott sich den Menschen in unterschiedlicher Intensität zuwendet (65).

All dies dürfte man dem Vf. nicht vorwerfen, wenn er sich darauf beschränken würde, eine jüdische Glaubensverantwortung zu leisten. Sein erklärtes Ziel ist es aber, in einem durchaus pluralistisch anmutenden Sinne einen Weg aufzuweisen, der es Judentum, Christentum, Islam und einigen Formen des Hinduismus ebenso wie nicht-theistischen Religionen wie dem Taoismus und dem Buddhismus erlaubt, eine Verantwortung ihres Glaubens vor der Vernunft zu leisten (117–121). Dieses Vorhaben verfolgt der Vf., indem er im dritten Kap. seiner Studie den eigentlichen Kern seiner Argumentation für die Rationalität, ein religiöser Theist zu sein, entfaltet (27–93), um dann im Sinne eines Anwendungsbeispiels im vierten Kap. die Rationalität, ein religiöser Jude zu sein, zu verteidigen (95–125). Dieses sympathische Anliegen scheitert jedoch bereits im Ansatz daran, daß der Vf. Kriterien zur Bestimmung des religiösen Theismus anlegt, die aus einem bestimmten Verständnis des Judentums gewonnen sind und von anderen Religionen (v. a. vom Christentum) so nicht übernommen werden können.

Damit ist sein Anliegen einer Verantwortung des *jüdischen* Glaubens vor der Vernunft aber in keiner Weise diskreditiert, so daß es sich lohnt, dessen Durchführung genauer zu betrachten. Mit Blick auf den jüdischen Glauben ist seine Ausgangsüberlegung, daß es ein Leben entsprechend religiöser Normen ohne festen religiösen Glauben geben kann, nämlich durchaus plausibel. Bekanntermaßen gibt es eine ganze Reihe von Angehörigen des Volkes Israel, die bestimmten Traditionen der jüdischen Religion folgen, ihren Glauben aber so gut wie aufgegeben haben, und doch üblicherweise als Juden bezeichnet würden. Zudem gibt es seit Moses Mendelssohn im späten 18. Jh. – genauso aber auch im Judentum des 20. Jh.s (etwa bei Yeshayahu Leibowitz) – eine starke Strömung im traditionellen Judentum, die kognitive Glaubensinhalte für sekundär hält und dagegen die Befolgung der Weisungen als zentrales Element des Judentums herausstellt. Bei einer solchen Betonung der Orthopraxie und entsprechenden Vernachlässigung der Orthodoxie erhält die Art der pragmatischen Glaubensverantwortung Goldings Gewicht.

Nimmt man des Vf.s Art der Glaubensverantwortung näher in Augenschein, fällt zunächst einmal auf, daß er sich gar nicht erst die Aufgabe stellt, überzeugende Argumente für die Grundentscheidungen religiöser Theisten anzugeben, sondern sich – was die Verteilung der Beweislasten angeht, ganz im Einklang mit der *reformed epistemology* – mit dem Nachweis begnügt, daß sich eine religiöse Lebensführung aus einer bestimmten Perspektive gegen entsprechende Einwände *verteidigen* läßt. Als Hauptaufgabe sieht er bei dieser Verteidigung den Nachweis an, daß die Vorstellungen von Gott, von einer guten Beziehung zu ihm und von einem religiösen Leben intern kohärent sind.

Hinsichtlich der Gottesvorstellung gibt der Vf. angesichts dieses sehr weiten Kriteriums die Möglichkeit verschiedener Konzeptionen zu. Immer dann, wenn sich diese verschiedenen Konzeptionen als intern kohärent entfalten lassen, hängt die Rationalität der Wahl eines bestimmten Konzeptes von dem pragmatischen Kriterium ab, welches Konzept das konkrete religiöse Leben wertvoller macht (31) – was immer „wertvoller" hier heißen mag. Als rationalste Konzeption von einer guten Beziehung des Menschen mit Gott versucht der Vf. die Idee eines interpersonalen Bundes auszuweisen, in dem in Respekt und Liebe eine gegenseitige Beziehung gepflegt wird (55–66). Respekt und Liebe zeigen sich nach dem Vf. dadurch, daß die Menschen den Wegen Gottes folgen (65) – was immer die Wege Gottes sein mögen. Was die nähere Konzeption des religiösen Lebens angeht, verficht Vf. die These, daß unabhängig von der konkreten inhaltlichen Füllung dieses Gedankens rein formal sicherzustellen sei, daß das Folgen eines bestimmten religiösen Lebens die Beziehung zu Gott verbessere (73–76).

Ist seine Entwicklung des Bundeskonzeptes bei aller jüdischen Prägung noch nachvollziehbar, so ist seine grundlegende Überzeugung, daß die Führung eines bestimmten religiösen Lebens die Beziehung zu Gott verbessere, aus philosophischer Perspektive alles andere als selbstverständlich. Dieser Punkt ist deshalb so gravierend, weil die für des Vf.s Argumentation zentrale Pascalsche Wette auch in der von dem Vf. verfolgten Konzeption von seiner Plausibilität abhängt. Denn nur wenn die Annahme anerkannt wird, daß ein religiöses Leben die Beziehung zu Gott verbessert, kann des Vf.s pragma-

tische Aneignung der Pascalschen Wette überzeugen. Nur wenn einer minimalen Plausibilität der Glaubensinhalte ein Maximum an möglicher Heilsvermittlung durch ein religiöses Leben gegenübersteht, kann für dieses religiöse Leben auch ohne Verteidigung kognitiv-propositionaler Gehalte geworben werden.

Die Annahme einer solchen heilsvermittelnden Kraft eines religiösen Lebens ist aber keineswegs selbstverständlich. Zum einen könnte – wie bereits Mackie gegen Pascal eingewandt hat – „Gott mit größerem Wohlgefallen auf redliche Zweifler oder Atheisten blicken, die, mit Humes Worten, ihre Glaubenszustimmung proportional nach den gegebenen Beweisgründen ausrichteten, als auf krämerhafte Manipulierer ihrer eigenen Überzeugungen"[1]. Es ist alles andere als klar, daß Gott den Willen, ein religiöses Leben zu führen, zum entscheidenden Heilskriterium macht. Zum anderen fragt sich, wie nur in einem minimalen Sinn glaubwürdige Glaubensinhalte ein religiöses Leben inspirieren können, das ein Maximum an Heil vermitteln kann. Ohne rationale Prüfung des kognitiven *und* regulativen Gehaltes von religiösen Überzeugungen scheint mir deshalb der pragmatische Ansatz des Vf.s ins Leere zu laufen.

Insgesamt ist dem Vf. dennoch eine inspirierende Auseinandersetzung mit Pascal gelungen. Die spezifisch jüdische Perspektivierung einer weitgehend von christlichen (oft calvinistisch geprägten) Theologen geführten Debatte kann der Untersuchung religiöser Überzeugungen innerhalb der analytischen Philosophie nur guttun. Größere Schlagkraft hätte die Untersuchung freilich erst dann, wenn der Anschluß an die gängigen Debatten nicht nur angedeutet würde, sondern wenn der Vf. die Ausführungen als eigenständige Weiterführung der Debatte profilierte.

Köln Klaus von Stosch

[1] John L. Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, 322.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: **Wahrheit – Freiheit – Geschichte.** Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit". – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2002. 242 S., Ln € 40,00 ISBN: 3–465–03219–5

Es darf vermutet werden, daß Martin Heideggers Abhandlung „Vom Wesen der Wahrheit"[1] aus dem Jahr 1930 auch den mit Heideggers Denken bereits vertrauten Leser vor nicht unerhebliche Verständnisschwierigkeiten stellen wird. Diese Verständnisbarriere hängt zum einen mit dem behandelten Gegenstand zusammen, denn wie allein dem Titel zu entnehmen ist, handelt es sich hierbei um prinzipientheoretische Überlegungen zum Begriff der Wahrheit; zum anderen ist es aber auch die Darstellungsform, in der Heidegger seine Untersuchung präsentiert, die dem Text seine hermetische Gestalt verleiht: Der enorm dichte Gedankengang wird auf wenigen Seiten in einer den Zugang erschwerenden Sprache präsentiert. Angesichts dieser hermeneutischen Ausgangssituation erscheint ein kommentierender und systematisch angelegter Forschungsbeitrag, der der Explikation dieser Schrift dienen möchte, als überaus begrüßenswert; zumal wenn er der Feder eines mit Heideggers Philosophie so intim vertrauten Autors entstammt wie Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der nicht nur für die Publikation der Gesamtausgabe Heideggers verantwortlich ist, sondern darüber hinaus mit zahlreichen Werken zu dessen Denkweg hervorgetreten ist.

In seinem „Vorwort" (1–3) erklärt der Vf., daß seine „systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift" von der Intention geleitet werde, „den fast ins Thesenartige verdichteten Text in einen lebendigen phänomenologischen Gedankengang, aus dem er hervorgegangen ist, zurückzuverwandeln". (1) Die eminente Bedeutung der Abhandlung „Von Wesen der Wahrheit" erblickt v. H. in der Tatsache, daß es sich bei diesem Text um ein Werk des Überganges von der fundamentalontologischen zur seinsgeschichtlichen Seinsfrage handele. Methodisch solle hier der Gedankengang Heideggers nicht von außen her betrachtet und beurteilt, sondern aus einem immanenten Gedankenvollzug ausgelegt werden. Dies laufe keineswegs auf eine unkritische Heidegger-Lektüre hinaus, da es zugleich erforderlich sei, „den nötigen inneren Abstand zu dem Auszulegenden zu gewinnen, um freizulegen und ins interpretatorische Wort bringen zu können, was im Text selbst im Schatten des Gesagten bleibt" (2). Statt einer doxographischen Narration geht es also dem Autor um eine hermeneutisch-phänomenologische Rekonstruktion des heideggerschen Gedankenganges.

Mit der Wahrheitsfrage werde die ursprüngliche Seinsfrage, wie es in der knappen „Hinführung" (5–10) heißt, keineswegs verabschiedet, vielmehr bleibe die Seinsfrage „der Ursprung für die Wahrheitsfrage" (5), d.h. die Wahrheitsfrage erhalte ihre Führung von der Seinsfrage. Eine unübersehbare Transformation der in „Sein und Zeit" fundamentalontologisch gestellten Seinsfrage sei daran ablesbar, daß für Heidegger im Jahr 1930 der Wahrheit ein Vorrang gegenüber der Zeit eingeräumt werde.[2] Denn nun rücke das ek-statische Wesen des Menschen, das als ek-sistente Freiheit erfahren und gedacht werde, in eine unmittelbare Nähe zum Begriff der Wahrheit: „Im Zuge der Entfaltung der Wahrheitsfrage wird die *Ek-sistenz als Freiheit* erfahren, während auf dem fundamentalontologischen Weg die ekstatische Existenz ihre ursprüngliche Auslegung in der sich zeitigenden Zeitlichkeit erhält." (6) Anders als in der Fundamentalontologie Heideggers habe nun nicht mehr die Wahrheit als Erschlossenheit ihren wesenhaften Ort in der ursprünglichen Zeit, sondern in einer Umkehrung dieses Verhältnisses werde die ursprüngliche Zeit jetzt im ursprünglichen Wesen der Wahrheit – und damit im Vollzug der ek-sistenten Freiheit – verortet. „Früher als die ursprüngliche Zeit, als die Einheit von sich zeitigender ekstatischer Zeitlichkeit und horizontaler Temporalität, ist die Wahrheit als Entborgenheit des Seins." (7)

Mit der begrifflichen Nähe von Wahrheit und Freiheit wurden bisher die ersten beiden zentralen Begriffe des Titels des vorliegenden Werkes herausgestellt; mit dem Verständnis der Wahrheit als „Entborgenheit des Seins" wurde bereits auch der dritte Bezugsbegriff implizit angedeutet, denn die Herkunft aller Entborgenheit liege in der Verborgenheit. Das Wesen der Wahrheit sei in dem Verbergungs- und Entbergungsgeschehen zu erblicken, das immer schon geschichtlich gedacht werden müsse. Und damit werde „das Denken der Seinsfrage zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Wahrheit des Seins" (7). In einem ersten Vorgriff bestimmt der Autor die interne Relation zwischen den Begriffen Wahrheit, Freiheit und Geschichte wie folgt: Die Ek-sistenz vollziehe sich insofern zeitigend, „als sie in ihrem tiefsten Grunde Freiheit ist, die als das eingelassene Sicheinlassen auf das geschichtliche Verbergungs-Entbergungsgeschehen an diesem teilhat" (7). Das Bezugszentrum der begrifflichen Trias Wahrheit – Freiheit – Geschichte sei jedoch die Frage nach dem Sein, die allerdings durch die Zurücksetzung der Zeit „aus der fundamentalontologischen Fragebahn in die seinsgeschichtliche Blickbahn übergeht" (7). Der Zugang zur seinsgeschichtlich gestellten Seinsfrage werde nun in der Wahrheitsfrage entdeckt und somit markiere die Abhandlung „Vom Wesen der Wahrheit" (1930) eine werkgenetische Wende zwischen dem in „Sein und Zeit" (1927) verfolgten fundamentalontologischen Ansatz und dem seinsgeschichtlichen der „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" (1936–38).

Der Vf. unterteilt seine aus insgesamt 25 Paragraphen bestehende Studie in zwei ungleich umfangreiche Teile: Der erste vorbereitende Teil (11–41) trägt die Überschrift „Seinsfrage – Wahrheitsfrage – Daseinsanalytik" und ist dem Problem der Wahrheit im Horizont der fundamentalontologischen Seinsfrage gewidmet; der in fünf Kap. gegliederte zweite Teil des Werkes (43–230) ist „Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und die Wahrheit des Seins" betitelt, er enthält einen systematisch orientierten Kommentar, der weitgehend dem Gedankenaufbau der heideggerschen Abhandlung „Vom Wesen der Wahrheit" folgt. In einem Personen- und Sachregister (231–242) findet der Bd seinen Abschluß. Da es aus nahe liegenden Gründen unmöglich ist, die überaus stringente und differenzierte Rekonstruktion des Vf.s hier wiederzugeben, konzentrieren wir uns lediglich auf einen zentralen Gedanken der vorliegenden Ausführungen: das in sich dreifach gestufte Wesen der Wahrheit.

Entgegen der Engführung der Wahrheitsproblematik am Leitfaden der Logik und Erkenntnistheorie entlang – wie es beispielsweise in der Analytischen Philosophie geschehe – ziele bereits die Fundamentalontologie Heideggers auf ein vertieftes Wahrheitsverständnis ab. Die Restriktion des Wahrheitsbegriffs auf die logische Richtigkeit von Urteilen und Schlüssen erfahre bereits in „Sein und Zeit" eine Erweiterung, die zugleich eine Vertiefung darstelle: „Der fundamentalontologisch zu enthüllende *Ursprungsbereich* ist das Da-sein in seinem existierenden Seinsverständnis und das in diesem verstandene Sein überhaupt oder im Ganzen. In diesem Ursprungsbereich wird sich auch das *ursprüngliche Wesen der Wahrheit* zeigen, das ursprünglicher ist als die Wahrheit in der Bedeutung der Richtigkeit von Aussage, Urteil und Erkenntnis." (14) Neben einer Wahrheit als „prädikative Entdecktheit" müsse auch eine Wahrheit als „vorprädikative Entdecktheit" treten, wobei die in Aussagen artikulierbare Wahrheit als „prädikative Entdecktheit" bereits eine derivierte Modifikation

[1] Siehe hierzu: Heidegger, Martin: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1996, 3. Aufl., 177–202.

[2] Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf Heideggers im Sommersemester gehaltene Vorlesung „Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie".

der Wahrheit als „vorprädikative Entdecktheit" im alltäglichen Umgang mit dem innerweltlich Seienden darstelle. Letztere gründe wiederum in der „existential aufgeschlossenen Erschlossenheit" von Welt. Die in „Sein und Zeit" entwickelte Wahrheitsfrage weise demnach ein Prinzipiierungsverhältnis von drei Wahrheitsbegriffen auf: 1. Wahrheit als Erschlossenheit, 2. Wahrheit als vorprädikative Entdecktheit und 3. Wahrheit als prädikative Entdecktheit. „Die Erschlossenheit erweist sich innerhalb des *dreistufigen Ursprungsgefälles* als das ursprünglichste Wahrheitsphänomen." (28) Aus der Sicht Heideggers wird das Wahrheitsproblem in der Logik und Erkenntnistheorie in einer reduzierten Form allein als prädikative Entdecktheit thematisiert; die beiden ursprünglicheren Stufen werden dabei völlig ausgeblendet.

Ein in seinem Wesen voll entfalteter Wahrheitsbegriff müsse nach Heidegger jedoch auch das wesenseigene Gegenteil der Wahrheit bestimmen: die Unwahrheit. Dem dreistufigen Ursprungsgefälle des Wahrheitsphänomens entspreche somit ein dreifach gestuftes Verständnis der Un-wahrheit: 1. der Wahrheit als Erschlossenheit korrespondiere die Un-wahrheit als Verschlossenheit, 2. der Wahrheit als vorprädikative Entdecktheit entspreche die Un-wahrheit als vorprädikative Verdecktheit bzw. Verstelltheit und 3. finde die Wahrheit als prädikative Entdecktheit bzw. Richtigkeit von Aussage und Urteil ihren Gegensatz in der Un-wahrheit als Falschheit. Das Prinzipiierungsverhältnis der drei Wahrheitsbegriffe gelte ebenfalls für die drei Un-wahrheitsbegriffe: „Ist nun – fundamentalontologisch gesehen – die *Erschlossenheit* das *ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*, dann ist auch die zur Erschlossenheit gehörende *Verschlossenheit* das *ursprünglichste Phänomen der Un-wahrheit*, ursprünglicher als die Unwahrheit oder Falschheit von Aussage und Urteil." (36)

Auch in Heideggers Wahrheitsabhandlung aus dem Jahr 1930 differenziere sich der Wahrheitsbegriff in ein dreistufiges Ursprungsgefälle – allerdings gegenüber „Sein und Zeit" in einer transformierten Gestalt. Auf dieses dreistufige Ursprungsgefälle deute bereits Heideggers Randnotiz zum Begriff des Wesens hin: „Wesen: 1. quidditas – das Was – κοινόν; 2. Ermöglichung – Bedingung der Möglichkeit; 3. Grund der Ermöglichung."[3] Jeder dieser drei Bedeutungen des Wesensbegriffs könne jeweils eine Gestalt des Wesens der Wahrheit zugeordnet werden: 1. dem Wesen als quidditas bzw. als Was die Wahrheit als Richtigkeit, 2. dem Wesen als Ermöglichlichung bzw. als Bedingung der Möglichkeit die Wahrheit als offenständiges Verhalten zum vorprädikativ offenbaren Seienden und 3. dem Wesen als Grund der Ermöglichung die Wahrheit als Freiheit. Auch hier bestehe zwischen den drei Stufen des Wahrheitsphänomens ein eindeutiges Prinzipiierungsverhältnis; das tragende Prinzip der Wahrheit sei jedoch nun nicht mehr die Erschlossenheit, sondern die Freiheit: „Der Satz: Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit, versteht ‚Wesen' als den gründenden Grund für das offenständige Verhalten zum offenbaren Seienden, das die innere Ermöglichung der Wahrheit einer Aussage ist. ‚Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit' besagt: Die Wahrheit von Aussage und Urteil gründet letztlich in einem Grund, der als die Freiheit gefaßt werden muß." (101)

Das dreifach gestufte Wesen der Wahrheit, wie es in der Schrift „Vom Wesen der Wahrheit" entfaltet werde, könne folgendermaßen zusammengefaßt werden: 1. Ihren Ausgangspunkt nehme die Frage nach dem Wesen der Wahrheit von der als wahr anerkannten Aussage in dem Sinne, daß die Angleichung der Aussage an den ausgesagten Sachverhalt ihre Richtigkeit bestimme. Das Wesen der wahren Aussage – Wesen sei hier in der ersten Bedeutung als quidditas bzw. Wassein verstanden – liege in der Richtigkeit. 2. Von hier aus frage Heidegger nach der inneren Ermöglichung der Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage weiter. Diese innere Ermöglichung – als die zweite Bedeutung von Wesen – sei das offenständige Verhalten des Menschen zum offenbaren Seienden. Das offenständige Verhalten reiche tiefer in die Ursprünglichkeit des Wahrheitsbegriffs hinein als die Richtigkeit: „Als ursprünglicheres Wesen hat es nicht mehr den Sinn von Washeit, sondern von Wesen in der Bedeutung von innerer Ermöglichung." (135) 3. Es müsse aber nach Heidegger auch noch nach dem ursprünglicheren Wesen der Wahrheit gefragt werden, das tiefer reiche als das offenständige Verhalten zum offenbaren Seienden. Dieses ursprünglichste Wesen der Wahrheit sei der Grund der inneren Ermöglichung – im Sinne der dritten Bedeutung des Wesensbegriffs –, und dieser Grund werde als die ek-sistente Freiheit bestimmt: „Der dritte Frageschritt im Fragen nach dem Wesen der Wahrheit führte zur ek-sistenten Freiheit als dem ausgesetzten Sichaussetzen der Offenheit und Entborgenheit von Sein und Welt und der Entbergung des Seienden im Ganzen." (135)

Auch in der Schrift zum Wesen der Wahrheit werde die Wahrheit nicht von der Un-wahrheit abgegrenzt, sondern vielmehr in einem noch engeren und wesentlicheren Zusammenhang zu ihr als in „Sein und Zeit" gestellt: „Die Einsicht, daß das *Un-wesen* der Wahrheit, die *Un-wahrheit*, selbst *aus dem Wesen der Wahrheit* kommt, steht im Gegensatz zur geläufigen Auffassung von der Unwahrheit." (137) Die zum vollen Wesen der Wahrheit dazugehörende Unwahrheit müsse wiederum in ihren zwei wesentlichen Formen unterschieden werden: 1. der Un-wahrheit als Verbergung und 2. der Un-wahrheit als Irre.

1. Zur Un-wahrheit als Verbergung: Das Seiende im Ganzen sei nach Heidegger immer nur in einer bestimmten Gestimmtheitsweise entborgen; eine totale Entbergung des Seienden müsse somit mit dem Verweis auf die prinzipiell nur endliche Entbergungsweise ausgeschlossen werden. Jede endliche Entbergungsweise impliziere folglich mögliche andere Weisen der Entbergung, die ihr verborgen bleiben müssen. Das endliche Entbergen des Seienden verhalte sich demnach immer auch zur Verbergung anderer möglicher Entbergungsweisen: „Solches *Verbergen* besagt, daß das *entbergende Seinlassen sich* in seinem endlichen Entbergen *zur Verbergung des Seienden im Ganzen verhält*, hinsichtlich deren das Seiende im Ganzen nicht entborgen ist. Das Seinlassen ist in seinem Entbergen ‚zugleich ein Verbergen'." (147) Die Un-wahrheit als Verbergung könne somit als eine Nicht-entborgenheit bzw. als eine Noch-nicht-entborgenheit verstanden werden. In diesem Sinne gehöre die Verbergung nicht nur wesenhaft zum Wesen der Wahrheit, sondern sie sei als das eigentliche Un-wesen der Wahrheit der versagend-gewährende Ursprung der Wahrheit. Durch diesen Ursprungscharakter sei die Un-wahrheit als Verborgenheit nicht allein das Unwesen der Wahrheit, sondern darüber hinaus auch ihr vor-wesendes Wesen: „Das Un-wesen ist das ‚in solchem Sinne' *vor-wesende* Wesen – ‚in solchem Sinne' bezieht sich auf das zuvor Gesagte: daß das Un-wesen ‚noch nicht abgefallen' zum dreistufigen Wesensgefälle bedeute. ‚Abfallen' muß gedacht werden als das Fallen des Gefälles, als das Gefälle eines Entspringenlassens. Das Un-wesen als das Noch-nicht-abgefallensein zum Wesensgefälle ist als solches das ‚vor-wesende Wesen'. (154) Damit könne die Un-wahrheit als Verbergung des Verborgenen als das Geheimnis, das allen drei Stufen der Wahrheit zugrunde liege, bezeichnet werden. „Diese [die Verborgenheit, Erg. des Rez., R.J.B.] ist aber in ihrem versagend-gewährenden Walten das eine, einzigartige Geheimnis, weil sie das schlechthin unzugängliche ist." (151)

2. Zur Un-wahrheit als Irre: Die zweite Gestalt der Un-wahrheit könne nur angesichts des Verhaltens des menschlichen Da-seins zum Geheimnis voll expliziert werden. Die Verbergung als das Geheimnis werde im Modus einer durchschnittlichen Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit vergessen und verhüllt: „Weil aber die Verbergung das Geheimnis ist, kann das gewandelte Verhältnis zur Verbergung eine ‚Vergessenheit des Geheimnisses' genannt werden." (162) In einem solchen defizienten Verhalten zum Geheimnis verfalle der Mensch an die von ihm besorgte Welt. „Das Verfallen an die besorgte ‚Welt' wird in unserem Text als ‚die Ansässigkeit im Gängigen' gefaßt." (165) Bei der Un-wahrheit als Irre handele es sich nun nicht mehr um das vor-wesende Wesen der Wahrheit, sondern um ihr wesentliches Gegenwesen. Die Irre sei somit auch eine Weise des Verborgenen – allerdings in der pervertierten Form einer entstellten Entborgenheit. In Vorausdeutung auf die seinsgeschichtliche Konzeption Heideggers gelte es jedoch festzuhalten, daß das vergessene Geheimnis nicht von der Willkür des Menschen abhänge, vielmehr handele es bei dieser Vergessenheit in letzter Instanz um ein Sichversagen des Geheimnisses: „Das Geheimnis ‚versagt sich'. Es versagt sich ‚in' der Vergessenheit und ‚für' die Vergessenheit. Jetzt ist die Rede von einem ‚Sichversagen' *des Geheimnisses*." (166)

Unsere vorangehenden Ausführungen dürften deutlich gemacht haben, daß es sich bei dem vorliegenden Bd um keine schnell konsumierbare „Einführung" in Heideggers Wahrheitsverständnis handelt. Der Gedankengang bewegt sich durchweg auf einem enorm hohen Argumentationsniveau und setzt selbstredend beim Leser eine gewisse Vertrautheit mit dem Denken Heideggers voraus. Der an Heideggers Philosophie interessierte Leser wird bei der zweifelsohne mühsamen Lektüre des Werkes durch zahlreiche Einsichten und ein vertieftes Verstehen der Wahrheitsabhandlung bestens belohnt; ihm sei dieser unverzichtbare Forschungsbeitrag ohne alle Einschränkungen anempfohlen. In der heideggerimmanenten Interpretationsperspektive des Autors erblickt der Rez. nicht einen Makel, sondern vielmehr eine Stärke des Bdes.

Steinfurt Robert Jan Berg

[3] Heidegger, Martin: Wegmarken, 177

Irlenborn, Bernd: **„Veritas semper maior"**. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie. – Regensburg: Pustet 2003. 396 S. (ratio fidei, 20), kt € 44,00 ISBN: 3–7917–1841–X

Der Peripatetiker Andronikos von Rhodos, der im ersten Jh. vor Christus die lange verschollenen Lehrschriften des Aristoteles herausgegeben hat, soll in deren bibliothekarischer Anordnung der Überlieferung zufolge die Abhandlungen zur „Ersten Philosophie" hinter die Bücher über die Physik angeordnet haben. Daher rührt nach lange vorherrschender Meinung der Name Metaphysik. Der Sache nach bedeutet das Wort die Philosophie, die über die Natur hinausgeht. Metaphysik ist die Lehre vom Transzendenten. Die metaphysica generalis bedenkt als Ontologie das Sein des Seienden und dessen allgemeine und notwendige Bestimmtheiten. Thema der speziellen Metaphysik hinwiederum sind traditionellerweise Gott, Welt und Menschenseele, wofür die metaphysica specialis von Christian Wolff in Anschluß an Leibniz ein klassisches Aufklärungsbeispiel gibt. Als metaphysische Psychologie erörtert sie das Wesen der Seele als einfacher Substanz, als metaphysische Kosmologie die Welt als integrierten Inbegriff des natürlich Seienden, als metaphysische Theologie sucht sie Gottes Gottheit als Grund und Ursache von Seele und Welt zu erweisen. Dabei verfährt die Wolff'sche metaphysica specialis ihrer Selbsteinschätzung gemäß streng rational und auf rein vernünftige Weise. Ohne Gegenstände der Erfahrung als Material ihrer Erkenntnis in Anspruch zu nehmen, behauptet die rationale Metaphysik, ihre Lehre nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach aus Vernunft allein apriorisch entwickeln zu können.

Dieser Annahme hat Kant entschieden widersprochen, ohne deshalb die Notwendigkeit vernünftiger Transzendierung des Empirischen generell in Frage zu stellen. Zwar ist eine psychologische, kosmologische und theologische Metaphysik als Lehre von transzendenten Gegenständen nach seinem Urteil nicht möglich; doch kann die Vernunft die Frage nach Gott, Welt und Menschenseele sowenig abweisen, wie sie diese theoretisch zu beantworten vermag. Im Gegensatz zur traditionellen metaphysica specialis darf sie von deren Ideen keinen objektiven, sondern lediglich einen regulativen Gebrauch machen. Seele, Welt und Gott stehen für die Letztbedingungen möglicher Erfahrung, ohne über ihre regulative Funktion als Letztbedingungen möglicher Erfahrung hinaus im Sinne objektiver Realität vernünftig erfaßt oder gar auf empirisch-gegenständliche Weise in Erfahrung gebracht werden zu können. Ihre theoretische Leistung ist rein transzendental, wohingegen ein transzendenter Gebrauch nach Kant nichts als Blendwerk zu erzeugen vermag. Zwar ist der transzendentale Gebrauch der Vernunft nicht lediglich formal zu nennen, weil Erfahrung nicht ohne Wissen und weil bewußte Erfahrung – anders als der Empirismus es will – ohne Gebrauch nicht nur der Verstandeskategorien, sondern auch der Vernunftideen Seele, Welt und Gott keinesfalls denkbar ist. Indes ist der usus realis reiner Vernunft einzig und allein transzendental, nämlich auf die Letztbedingungen der Möglichkeit bewußter Erfahrung ausgerichtet, niemals hingegen zur Erschließung von Transzendenz und der Einsicht in transzendente Gegenstände geeignet. Metaphysik als wissenschaftliche Erkenntnis eines ens transcendens bzw. transzendenter Entitäten ist somit nach Kant unmöglich. Allein die praktische Vernunft ist nach seinem Urteil berechtigt, die Realität der Ideen der Seele und ihrer Unsterblichkeit, der Freiheitswelt und Gottes als des Garanten einer letztendlichen Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit zu postulieren, um auf diese Weise von den religiösen Traditionsbeständen namentlich des Christentums sittlichen und moralitätsdienlichen Gebrauch zu machen.

Auf die durch Kants Denken bestimmte neuzeitspezifische Problemkonstellation philosophischer Theologie ist Richard Schaefflers Werk in Konstruktion und Kritik durchgängig bezogen. Statt sich der Krise heutiger philosophischer Theologie kampflos zu ergeben, versucht er mit Kant und über diesen hinaus die theologia naturalis unter den Bedingungen der Moderne zu erneuern. Die transzendentalphilosophische Art und Weise, in der dies geschieht, hat Irlenborn unter Konzentration auf den im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie entwickelten philosophischen Gottesbegriff Schaefflers höchst subtil und detailliert herausgearbeitet. Seine von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn im Sommersemester 2002 angenommene Dissertation, die im Zusammenhang eines für zwei Jahre gewährten Forschungsprojekts der DFG entstanden ist, kann als Kommentar des Schaeffler'schen Gesamtwerkes und insbesondere des opus magnum zur Logik der Erfahrung „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit" (1995) nachdrücklich empfohlen werden.

Nach einem genetischen Werküberblick und einem Abriß der Forschungslage (20–27) wird in einem ersten Teil (30–86) Schaefflers Konzept der Wahrheit entfaltet. Das geschieht unter besonderer Berücksichtigung der Schrift „Was ist Wahrheit?" von 1991 sowie des 1994 erschienenen Aufsatzes „Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit und ihres sprachlichen Ausdrucks". Ein zweiter Teil (87–138) stellt sodann die sprachphilosophischen Ausführungen und Schaefflers Bestimmung der Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen Arten der Rede von Gott vor. Ins Organisationszentrum des Systems führt schließlich der dritte Teil (139–309), der Schaefflers Entwurf eines transzendentalphilosophischen Gottesbegriffs gewidmet ist. Hier werden in Orientierung an den Argumentationslinien des Hauptwerkes zur Logik der Erfahrung die entscheidenden Weichenstellungen der Interpretation vorgenommen.

Besonders interessant ist, was zu Schaefflers Kritik an Kants Vernunftbegriff ausgeführt wird. Dessen „Ansatz einer ungeschichtlichen Vernunft, der sich aus der Erfahrungsunabhängigkeit der reinen Anschauungsformen und Verstandesbegriffe ergibt, ist", so die Grundannahme, „zu transformieren zu einem Modell einer geschichtlich zu verstehenden Vernunft, bei dem nicht nur wie bei Kant die apriorischen Anschauungs- und Denkformen das ungeformte Erfahrungsmaterial einseitig strukturieren, sondern bei dem dies wechselseitig so geschieht, daß auch diese Formen und Kategorien – was bei Kant undenkbar ist – durch das empirische Anschauungsmaterial verändert werden können und mithin nicht als erfahrungsunabhängig anzusehen sind." (143f) Das transzendentalphilosophische Konzept einer invarianten Struktur erfahrungsunabhängiger Kategorien, ohne welche nach Kant eine geordnete Erfahrung der sinnlichen Welt in ihrer Variabilität nicht zustande kommen kann, will Schaeffler sonach in eine Theorie transzendentaler Erfahrung überführen, die mit Erfahrungsinhalten rechnet, welche die Struktur des apriorischen Erkenntnisapparates selbst verändern.

Ob eine solche Überführung unter Kantischen Bedingungen möglich ist, hält I. mit Recht für zweifelhaft. Transzendentalphilosophisch im Sinne Kants wird man Schaefflers Konzept einer strukturverändernden Erfahrung daher nur mit großem Vorbehalt nennen können, da in ihm die Bedingungen möglicher Erfahrung selbst als durch mögliche Erfahrung bedingt gedacht werden, was nach Kant ein Widerspruch in sich und eine Unmöglichkeit ist. Der Konnex von transzendentaler und historischer Reflexion, wie er sich bereits in Schaefflers früher Ontologie abzeichnet, weist denn auch in andere philosophische Gefilde. Auf die hohe Relevanz, welche dabei dem Einfluß von Heideggers Geschichtsmodell zukommt, hat I. im Kontext von Erörterungen zum Bedeutungswandel transzendentaler Reflexion seit Kant eigens aufmerksam gemacht. Der weiteren Profilierung des Schaeffler'schen Programms transzendentaler Erfahrung dienen kritische Vergleiche mit ähnlichen Konzepten dieses Begriffs etwa bei Karl Rahner und Johann Baptist Metz. Sachlich zentral ist in allen diesen Zusammenhängen und jenseits von ihnen stets die von Schaeffler selbst aufgeworfene Frage: „Nach welchen Gesetzen muss ein Erfahrungskontext strukturiert sein, wenn er strukturverändernde Erfahrungen möglich machen soll?" (156)

In der Entwicklung einer Antwort auf diese Frage konstituiert sich Schaefflers philosophische Theologie. Daß er mit einem geschichtlichen Wandel der Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung rechnet, wurde bereits gesagt. Inwiefern und in welcher Weise sein Erfahrungsmodell gleichwohl transzendental genannt werden kann, macht I. in besonders dichter Form an Schaefflers Auslegung der Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs klar. Die hierfür einschlägigen Passagen (216–227) seien besonderer Aufmerksamkeit empfohlen, weil aus ihnen am deutlichsten hervorgeht, welche Umwandlung die Ideenlehre der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft Kants in Schaefflers Denken erfährt und welche gedanklichen Probleme mit dieser Umwandlung verbunden sind. Weil weder durch die transzendentale Apperzeption des ‚Ich denke' noch durch die Idee der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung eine abgeschlossene Gegenstandskonstitution zu leisten ist, muß die Gottesidee der omnitudo realitatis nach Schaeffler anders gefaßt werden, als dies bei Kant der Fall ist. Sie muß nicht erst aus praktischen, sondern schon aus theoretischen Vernunftgründen als real existierend postuliert werden. In dem Aufweis der sowohl theoretischen als auch praktischen Notwendigkeit des Postulats der Realexistenz Gottes erfüllt sich Schaefflers theologia naturalis gemäß ihres Selbstverständnisses. Zwar bleibt sie formal an Kant orientiert, sofern auch für sie die transzendentalen Ideen Seele, Welt und Gott Einheitsbegriffe der Vernunft sind, die je auf ihre Weise das zur Bestimmung eines gegebenen Bedingten in Anspruch zu nehmende Unbedingte benennen. Indes macht Schaeffler von der Gottesidee und mittels derer von den Ideen von Seele und Freiheitswelt im Unterschied zu Kant nicht lediglich einen regulativen, sondern einen durchaus konstitutiven Gebrauch. Das geschieht freilich mit der Einschränkung, daß die Objektivität der Ideen unter endlichen Bedingungen noch nicht in strengem Sinne realbegrifflich, sondern erst in der Weise des Vorbegriffs, also auf proleptisch-antizipatorische Weise zu erfassen sei.

Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers steht nach Ausweis des Untertitels der Diss. von I. im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie. Wie nicht anders zu erwarten, provoziert er daher gleichermaßen philosophische wie theologische Rückfragen. Die philosophischen Rückfragen betreffen, wie bereits angesprochen, v. a. das Problem, ob Schaefflers Theorie transzendentaler Erfahrung die Transzendentalphilosophie Kants wirklich fortentwickelt oder nicht in Wahrheit verabschiedet. Ist Schaefflers transzendentalphilosophischer Gottesbegriff vernünftigerweise transzendentalphilosophisch zu nennen? Liegt hier nicht statt eines univoken ein äquivoker oder, woran man ja ebenfalls denken könnte, ein analoger Gebrauch des Begriffs von Transzendentalität vor? Entscheidet man sich für letzteres, bliebe zu fragen, was das näherhin heißt. Theologisch hinwiederum stellt sich die Frage, wie an der Gewißheit des christlichen Glaubens, daß sich Gott in seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes definitiv erschlossen hat, begründet festgehalten werden kann, wenn Wahrheit vernünftigerweise immer nur prätendiert und in einem unabschließbaren hermeneutischen Prozeß proleptisch antizipiert, nicht aber endgültig vergewissert werden kann. Genau auf diese Frage sind die Einwände bezogen, die I. im vierten Teil seiner Untersuchung (310–371) gegenüber Schaefflers philosophischer Gotteslehre aus theologischer Sicht erhebt. Ob I.s Versuch, durch die Unterscheidung von Geltungsdefinitheit und Geltungsumfang zwischen der epistemischen Bedingtheit und assertorischen Absolutheit des christlichen Wahrheitsanspruchs zu vermitteln, eine überzeugende Problemlösung darstellt, ist hier nicht zu entscheiden. Anregend sind die Überlegungen zur Vereinbarkeit von unbedingtem Wahrheitsanspruch und bedingter Wahrheitserkenntnis durchaus und zwar nicht minder als die Erörterungen zu Schaefflers Philosophie insgesamt, deren Kernproblem abschließend mit der Frage umschrieben wird, wie Wahrheit ihre Geschichte haben kann, ohne daß sie zur geschichtlichen, will heißen: historisch jederzeit relativierbaren Wahrheit wird (vgl. 371). Gilt der Grundsatz „veritas semper maior", dann wird die Antwort auf diese Frage jedenfalls nicht wie die Lösung eines Rätsels, sondern nur so ausfallen können,

daß das Bewußtsein der Fraglichkeit aller Menschenvernunft in sie eingeht, um in jenes Geheimnis aufgehoben zu werden, das Gott selbst ist.

Anderes als einen Begriff der Unbegreiflichkeit Gottes vermag Vernunft nicht auszudenken. Die reale Erfüllung dieses Begriffs ist Gott selbst und seiner Offenbarung vorbehalten, welche das göttliche Geheimnis als Geheimnis heilsam für uns erschließt. Theologisch ist daher zu sagen, daß die Offenbarung Gottes die Menschenvernunft gerade dadurch zu sich kommen läßt, daß sie diese über sich selbst hinausführt. Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ist weder als Gegensatz, noch als unmittelbare Identität, sondern als Zusammenhang einer durch die Vernunft allein nicht zur Synthese zu bringenden, weil nur in Gott selbst aufgehobenen Differenzeinheit zu bestimmen. Genau in diese Richtung weist, wie ich annehme, der an Kant anschließende und über ihn hinausweisende eine Doppelsatz, in dem sich Schaefflers Denken bündig zusammenfaßt: *„Religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate ist blind, Vernunftpostulate ohne religiöse Erfahrung sind leer."* (278 mit Verweis auf Belegstellen) Das religiöse Verhältnis ist dem Begriff der Vernunft in keiner Weise äußerlich, aber ebensowenig in vernünftiges Begreifen aufzulösen. Identität und Differenz von Vernunft und Offenbarung sind daher in einem zu behaupten und zwar sowohl aus religiösen Gründen als auch aus Gründen einer sich über sich selbst verständigenden Vernunft.

München Gunther Wenz

Meier, Frank: **Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes.** Eine Untersuchung zur philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie. – Regensburg: Pustet 2004. 302 S. (ratio fidei, 21), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1888–6

Mit dem ausdrücklichen Auftrag, die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus auszurotten, war Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) vom Preußenkönig Friedrich Wilhelm IV. 1841 66jährig, also bereits jenseits der heutigen Pensionsgrenze, an die Berliner Humboldtuniversität berufen worden. In der ersten dortigen Vorlesung (15. November 1841) kommt er indirekt auf den polemischen Zweck seiner Sendung zu sprechen, um diesen allerdings sogleich zu relativieren und zwar nicht zuletzt mit dem Hinweis, er selbst habe den ersten Impuls zu jener Philosophie gegeben, die nun wegen ihrer religionskritischen Resultate so sehr in Verruf geraten sei. Nicht um sich über einen anderen zu erheben, sei er gekommen, sondern um seinen Lebensberuf dadurch zu vollenden, daß er die – dem Gesetz zu vergleichende – negative Philosophie des Vernunftapriorismus, welche in Hegel ihren obersten Repräsentanten gefunden habe, aus der Abstraktheit ihres Absolutheitsanspruches löse, um sie auf die positive Philosophie als die gedankliche Form des Evangeliums hin zu relativieren, in welchem das Gesetz der Vernunft zu aposteriorischer Erfüllung gelange.

Wie das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling präzise zu bestimmen sei und wie sich beide jeweils und in ihrem Verhältnis zueinander zur Theologie verhalten, ist eine ebenso schwierige wie interessante Problematik. Meiers Arbeit greift sie beherzt auf, wobei sich seine Interpretationen insonderheit auf die reinrationale Philosophie in Schellings Einleitung in die Philosophie der Mythologie ausrichten. Bevor mit der Rekonstruktion negativer Philosophie begonnen wird, macht M. in einem ersten Kap. seiner Studie (28–63) mit ausgewählten (religions-)philosophischen und theologischen Deutungen der Spätphilosophie Schellings (Walter Schulz, Michael Theunissen, Peter Koslowski, Walter Kasper, Klaus Hemmerle, Josef Kreiml, Albert Franz) bekannt und versucht zugleich, die gedankliche Relevanz des späten Schelling für das Projekt einer philosophischen Glaubensverantwortung zu eruieren. Dabei wird erkenntlich, daß M. die Spätphilosophie Schellings in der Perspektive transzendentalen Freiheitsdenkens zu erschließen sucht. Die Nähe zu der an Kant und Fichte orientierten, im Sinne einer transzendentalen Theorie der subjektiven Vernunft argumentierenden Glaubensverantwortung von Thomas Pröpper ist offenkundig und wird von M. selbst mehrmals ausdrücklich vermerkt. Durch sie ist die dargebotene Schellinginterpretation in Konstruktion und Kritik durchweg bestimmt.

Nach erfolgter Begründung von Art und Weise des interpretierenden Zugriffs der Untersuchung wird in einem zweiten Kap. (65–110) ihr Gegenstand in seinem Umfang definiert und entwicklungsgeschichtlich näher bestimmt. Die Spätphilosophie, wie sie nicht nur, aber v. a. in den Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie und Offenbarung ausgearbeitet ist, die Schelling in seinen letzten Lebensjahrzehnten bis 1845 mehrfach vortrug, ohne sie zu publizieren, ist das Ergebnis der Auseinandersetzung mit Fichte und namentlich mit Hegel, dessen vermeintlicher oder tatsächlicher Logismus durch die Doppelkonzeption negativer und positiver Philosophie überwunden werden soll. Die negative Philosophie als radikaler Apriorismus der Vernunft bezeichnet ein Denken, „das als reine Vernunftwissenschaft alle möglichen Gehalte der Wirklichkeit vermittelt und dabei von der faktischen Existenz dieser Gehalte absieht und für diese auch nicht aufkommen kann. Die positive Philosophie soll hingegen eine die faktische Existenz der Wirklichkeit erklärende Wissenschaft sein" (67). In der geschichtlichen Philosophie der Offenbarung gelangt die positive Philosophie an ihr Vollendungsziel.

Wurde bereits in der Hegelkritik Schellings die enge Verbindung der Problematik absoluter Vernunfttätigkeit mit der Gottesfrage offenkundig, so wird dieser Zusammenhang im dritten und vierten Kap. (111–171) explizit erschlossen und zwar durch Thematisierung des ontologischen Gottesbeweises, dem für Schellings Doppelkonzeption negativer und positiver Philosophie eine Schlüsselstellung zukommt, weil es in ihm um den Übergang von reinem Denken zum Sein und dementsprechend von der reinen Vernunftwissenschaft negativer zur positiven Philosophie geht. In Betracht kommt weniger die ratio Anselmi als vielmehr diejenige Gestalt, die Descartes und Malebranche dem ontologischen Argument gegeben haben, bis es schließlich zum Gegenstand Kantscher Kritik wurde. An diese knüpft Schelling an mit dem Hinweis, das auf die Möglichkeitsbedingungen seines Erkennens reflektierende Denken gelange mittels der Idee des Inbegriffs des Möglichen durchaus zur Einsicht in das transzendentale Ideal des allervollkommensten Wesens, das nur als ens necessarium existieren kann; freilich geschehe dies nur in der Weise des bloßen Begriffs, nicht in Wirklichkeit. Von dem notwendig Existierenden, als das allein Gott existieren kann, zum wirklichen Gott zu gelangen, ist dem Denken allein nicht erschwinglich. Zwar erreicht der ontologische Gottesbeweis nach Schelling eine notwendige Bestimmung des Begriffs Gottes: *„Wenn* Gott existiert, kann er nur als das *notwendigerweise Existierende* existieren. Mit der Bestimmung Gottes als *ens necessarium* ist aber Schelling zufolge noch nicht das Dasein Gottes, sondern vielmehr eine Grenze der reinrationalen Philosophie erreicht. Weil der Begriff des wirklichen Gottes untrennbar mit dem Begriff der Freiheit verbunden ist, das *ens necessarium* hingegen das *nur Sein-Könnende* bezeichnet, kann der Begriff des *ens necessarium* den Gottesbegriff nicht abdecken. Mit der Differenz zwischen *ens necessarium* und dem Begriff des wirklichen Gottes zeichnet sich das Vorgehen einer über die rationale Philosophie hinausgehenden Gotteslehre der positiven Philosophie ab, in der der Begriff des *ens necessarium* zur Idee vollkommener Freiheit bestimmt werden muss." (138f)

Die Grundlegung und Durchführung der rein rationalen Philosophie als ontologischer Prinzipienwissenschaft mit Schellings Platon- und Aristotelesinterpretation, wie das fünfte Kap. (172–205) sie beschreibt, ist nach M. eine konsequente Folge davon. „Schellings systematisches Interesse bei der metabolischen Platon- und Aristoteles-Auslegung liegt", so die Annahme, „darin, dem reinen Denken die Sachhaltigkeit einer Ontologie zu verleihen, ohne hinter Kant zurückzufallen." (204) Indes sei dies nicht gelungen; die Ontologisierung von Kants transzendentaler Gottesidee in Schellings negativer Philosophie sei vielmehr ein eindeutiger Rückfall hinter diesen und eine Regression in vorkritische Metaphysik. Mit der Durchführung rein rationaler Philosophie als einer ontologischen Prinzipienwissenschaft hat der späte Schelling seinen programmatischen Anspruch, Kants Vernunftkritik zu vollenden, nach M.s Urteil gründlich verfehlt. Im sechsten Kap. (206–228) ist dies im einzelnen ausgeführt. Unbrauchbar sei die negative Philosophie zum einen als Begründung einer kritisch geläuterten Metaphysik, da sie entgegen ihrer Selbsteinschätzung zwischen apriorischer Vernunfterkenntnis und Erfahrung nur unzureichend trenne und auf ein hypostasierendes Denken hinauslaufe, wie die Durchführung der Potenzenlehre als ontologische Prinzipienwissenschaft beweise: „Schelling hat die Erkenntnisformen der reinen Vernunft nach dem Vorbild Hegelscher Kategorien als Potenzen so hypostasiert, daß sie es erlauben, das Seiende zwar nur als hypothetisches, aber als solches in einem notwendigen Zusammenhang zu konstruieren." (213)

Aber auch als Philosophie des möglichen Gottes empfehle sich die negative Philosophie des späten Schelling nur bedingt. Wohl werde die Vernunft durch Reflexion auf die notwendig zu denkenden materialen Bedingungen des Denkens zur Einsicht in die Kontingenz

ihres eigenen Daseins geführt. Ontotheologische Realitätsaussagen hingegen sind reinrationaler Philosophie nach M. nicht möglich. „Betrachtet man die reinrationale Philosophie insgesamt als Aufweis eines möglichen Gottes, d.h. sowohl die bloße Rekonstruktion der Wesensverfassung reiner Vernunft als auch deren spekulative Erweiterung in der ontologischen Prinzipienwissenschaft, dann läuft sie auf eine *petitio principii* hinaus." (223) M. fährt fort: „Will man den in der Prinzipienwissenschaft aufgewiesenen Zirkelschluß vermeiden, ist es unumgänglich, den Möglichkeitsaufweis in der reinrationalen Philosophie kritisch einzuschränken auf eine transzendentale Theorie selbsttätiger Vernunft, in der alle Gehalte der Vernunfttätigkeit an deren Subjektivität gebunden bleiben. Eine ontologische Bestimmung des Vernunftinhaltes als objektive, wenn auch nur potentielle Werdewirklichkeit, die mit einer von Schelling selbst nicht durchgehaltenen Gesetzmäßigkeit auf eine absolute Finalursache zuläuft, überschreitet die Grenzen des philosophisch Wißbaren. Reduziert man den Anspruch philosophischer Vernunft auf das Erfassen einer Vernunftidee Gottes als in sich abgeschlossener, reiner Tätigkeit, dann erreicht Schelling mit der reinrationalen Philosophie eine innere Grenze der alles vermittelnden Vernunft. Sie erfährt sich in ihrem Dasein als kontingent und unbegründbar und so vor die Wahl gestellt, zu hoffen, daß sich ihr, indem sie ihre eigene Negativität bejaht, das Sein als überschwängliche Wirklichkeit frei gewähre, oder sie sich in der alles vermittelnden Immanenz des Denkens abschließe." (223f)

Mit der benannten kritischen Reduktion des Anspruchs der negativen Philosophie ist der abschließende konstruktive Versuch ihrer transzendentalphilosophischen Reformulierung als einer Philosophie des möglichen Gottes im Sinne Pröppers verbunden, welche auf Offenbarungstheologie hingeordnet ist, ohne diese durch philosophische Religion zu ersetzen, wie das in Schellings Programm trotz gegenteiliger Beteuerungen der Fall sei. Denn auch dessen positive Philosophie laufe im Verein mit der negativen auf eine spekulative Religionsphilosophie hinaus, welche die geoffenbarte Religion aufzuheben bestrebt sei. Das siebte Kap. (233–267) versucht das zu belegen, etwa durch den Aufweis, daß auch die positive Philosophie „nicht weiter als bis zum *Begriff* eines freien Schöpfergottes" (263) zu gelangen vermag.

M. bewertet die Spätphilosophie Schellings – und zwar sowohl in ihrer Gestalt als negative als auch als positive Philosophie – im Resultat als ontologistisch im Sinne vorkritischer Metaphysik und als metaphysischen Religions- und Theologieersatz. „Mit der Überbietung des kantischen Denkens überschreitet sie auch die Grenzen eines philosophisch verantwortbaren Wissens." (268) Dieses kritische Resultat ist untrennbar verbunden mit dem konstruktiven Ansatz M.s bei einem transzendentalen Freiheitsdenken, welches den nach Gott fragenden Menschen als Subjekt rein rationaler Theologie versteht und der Theologie die nur im Glauben zu erfassende Faktizität freier Selbsterschließung Gottes zu bedenken aufgibt. Über das Recht der Schellingkritik M.s wird sich daher nur im Zusammenhang mit der Beurteilung seines konstruktiven Ansatzes befinden lassen, der im achten und abschließenden Kap. (268–292) im Sinne einer transzendentalphilosophischen Reformulierung der reinrationalen Philosophie Schellings skizzenhaft zur Darstellung gebracht wird. Wie immer man hier urteilen mag: ein Denker von Format ist M. ohne Zweifel und seine Studie ein Werk, das gedanklich in hohem Maße anzuregen vermag.

München Gunther Wenz

Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, hg. v. Martin Thurner. – Berlin: Akademie 2002. 691 S. + 7 Abb. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 48), geb. € 69,80 ISBN: 3–05–003583–8

Im Jahr 2001 wurde des 600. Geburtstages des Nicolaus Cusanus (1401–1464) gedacht, des Philosophen, Humanisten, Theologen und Kirchenreformers, der in den gängigen Philosophiegeschichten häufig als Figur des Überganges ‚an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit' eingesetzt wird. Derartige Jubiläen sind Anlaß dazu, den Stand der Forschung zusammenzufassen, kritisch zu bewerten, neue Wege in der Forschung einzuschlagen und auch die Aktualität der jeweiligen Gestalt deutlich zu machen. All diese Anliegen werden in den vorliegenden Symposiums-Akten verfolgt. Neuere Ansätze der Forschung aufnehmend (vgl. insbesondere die Cusanus-Bücher von Kurt Flasch), wird hier Cusanus nicht in Epochenschemata eingefügt, sondern aus jenen geographisch-kulturellen Räumen heraus verstanden, in denen er gelebt, gelernt und gewirkt hat. Dabei wird deutlich, daß in der Weise, wie Cusanus die deutsche und italienische Kultur seiner Zeit in einer Synthese bei bleibender Eigenständigkeit vereinigte, auch seine Aktualität und Beispielhaftigkeit im zusammenwachsenden Europa besteht.

Der Bd umfaßt 24 zum Teil sehr umfangreiche Artikel. Dem Anliegen einer Zusammenführung der deutschen und italienischen Cusanus-Forschung entsprechend, sind zehn davon in italienischer Sprache abgefaßt (einer in Englisch). Der Hg. hat den Bd in fünf Abschnitte gegliedert, wodurch die Vielfalt der Thematik deutlich gemacht und übersichtlich abgedeckt wird. Zur Einführung dient ein Forschungsbericht (Martin Thurner, *„»tedesco di nazione ma non di costumi»? ‚Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien' im Spiegel der Forschung"*) mit ausführlicher Bibliographie (47 Seiten) mit Titeln zu den deutsch-italienischen Bezügen der Cusanus-Gestalt. In seinem Überblick kommt Thurner zum Ergebnis, daß das Verhältnis des deutschen Kardinals zur Kultur des italienischen Quattrocento kontrovers und meist im Sinne einer Ausschließlichkeit gedeutet wurde. Interessanterweise sahen Deutsche wie Ernst Cassirer oder neuerdings Kurt Flasch Cusanus ganz im Italien seiner Zeit beheimatet (oder gar als Initiator der italienischen Renaissancephilosophie), während bedeutende italienische Ideenhistoriker, wie etwa kein geringerer als Eugenio Garin, auf die Differenzen und die verschwindend geringe Präsenz und Resonanz des Cusanus im italienischen Geistesleben seines Jahrhunderts hinwiesen. In einer ersten monographischen Gesamtdarstellung versucht der Symposiumsband nun, im Sinne einer „Koinzidenzperspektive" zu einer ausgewogenen Darstellung der deutsch-italienischen Dimensionen bei Cusanus zu kommen.

Die Eröffnung des Bdes bildet ein ebenso informativer wie innovativer Beitrag des Altmeisters der italienischen Renaissanceforschung, Cesare Vasoli, zum zentralen und bisher kontrovers diskutierten Thema *„Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiornetina"*. Im Unterschied zu Garin kann Vasoli im Rückgriff auf neuere Forschungen eine ganze Reihe von Bezügen und Wirkungen des Cusanus zu seinen Florentiner Zeitgenossen (Ambrogio Traversari, Paolo dal Pozzo Toscanelli etc.) und der folgenden Generation (Pierleone da Spoleto, Ficino, Pico della Mirandola) aufzeigen.

Die erste Abteilung des Buches geht den *„Einflüsse[n] der deutschen und italienischen Kultur auf Cusanus"* nach. In einem auch ungedrucktes Quellenmaterial verarbeitenden Beitrag thematisiert Graziella Federici Vescovini *„Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts"*. Dabei kommt sie zum Ergebnis, daß für die cusanische Koinzidenzlehre so wichtige Konzepte wie die „proportio aequalitatis" von Biagio Pelacani da Parma über den Paduaner Gelehrten Prosdocimo de Beldomandi an Cusanus vermittelt wurden. *„Tra il Fulgosio e il Valla: La critica del Cusano alla Donatio"* ist das Thema des Beitrages von Gregorio Piaia, in welchem v.a. die humanistisch-philologisch-historischen Interessen des Cusanus zur Geltung kommen. Wie die Italiener Fulgosio vor ihm und Lorenzo Valla nach ihm stellt auch Cusanus die Authentizität der Konstantinischen Schenkung in Frage. In einem subtilen Verglich mit den beiden italienischen Autoren kann Piaia aber die Eigenart der cusanischen Position deutlich machen: Cusanus argumentiert nicht juristisch, sondern historisch, und kann so einen Konflikt mit der kurialen wie mit der konziliaren Partei verhindern. Im Artikel von Pasquale Arfé, *„Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius"* zeigt sich an einem konkreten Beispiel, wie Cusanus die Strömungen der deutschen Philosophie seiner Zeit aufnimmt und modifiziert: Wie Albert ist auch er von der hermetischen Lehre des „unus omnia" beeinflußt, deutet sie aber in seiner Koinzidenzlehre im Unterschied zu Albert in einer Weise, welche die aristotelische Logik hinter sich läßt. Ähnliche Übereinstimmungen und Differenzen zu einem deutschen Vorgänger des Cusanus thematisiert Martin Thurner in seinem Beitrag *„Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus"*. Nach Eckhart ist die Selbstgebung Gottes im Innersten der Seele des Menschen für Gott selbst wesensnotwendig, während sie nach Cusanus frei und auch in die positiv gewertete Wirklichkeit der extramentalen Welt hinein erfolgt.

Zentral für die Frage nach den Bezügen des Cusanus zur Geisteswelt des italienischen Quattrocento ist der zweite Abschnitt des Buches *„Cusanus und die Handschriften- und Bibliothekskultur des 15. Jahrhunderts"*. Die *„Frühe[n] Beziehungen des Nikolaus von Kues zu italienischen Humanisten"* untersucht Hermann Schnarr in einem dokumentarisch außergewöhnlich fundierten Beitrag. Dabei geht er v.a. der Frage nach, wo und wann sich Cusanus das humanistische Wissen aneignete, das ihn befähigte, mit namhaften italienischen Humanisten und Klassiker-Handschriftensammlern seiner Zeit (Poggio Bracciolini, Niccolò Nicoli) in Verbindung zu treten. Zu einem überraschenden Ergebnis führt der Artikel von John Monfasani, *„Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek Language"*. Während seit der Untersuchung von Martin Honecker angenommen wurde, daß Cusanus kein Griechisch konnte, kann Monfasani anhand des MS Volterra Guarnacci 6210 das Gegenteil überzeugend nachweisen. Der Kodex enthält die von Georgios Trapezuntios für Cusanus erstellte Übersetzung des platonischen Dialoges Parmenides. In den Randnoten nimmt Cusanus eigenhändig Korrekturen vor, wozu er nur mit guten Griechischkenntnissen in

der Lage sein konnte. Besonders wertvoll ist die im Anhang von Monfasani beigefügte vollständige Edition aller Randnoten im Kodex von Trapezuntios, Cusanus und Bessarion. Für die Frage nach einem möglichen Einfluß des Cusanus auf Ficino leistet die kodikologische Untersuchung von Maike Rotzoll einen gewichtigen Beitrag („*»Un certo vescovo da quelle parti« Die Cusanus-Handschriften in der Bibliothek des Medici-Arztes Pierleone da Spoleto*"). Pierleone, ein Freund Ficinos, besaß nicht nur so zentrale cusanische Schriften wie „De pace fidei", „De visione dei" (2 Exemplare) und „De concordantia catholica", sondern versah sie auch mit Marginalien, welche Rotzoll in ihrem Beitrag aus Cod.Vat.Lat. 5739, 9425 und 11520 ediert und kommentiert. Die deutsch-italienische Geschichte der gedruckten Editionen der Cusanus-Schriften wird schließlich von Leandro Perini untersucht („*Niccolò da Cusa nello specchio delle sue edizioni*"). Dabei kommt er zum Ergebnis, daß in der einführenden Präsentation die deutschen Cusanus-Editionen mehr den Reformator Cusanus als den Humanisten in den Vordergrund stellen.

Die „*Wirkungen des Cusanus auf seine deutschen und italienischen Zeitgenossen*" stehen im Mittelpunkt des dritten Teiles des Buches. In seinem Beitrag „*Niccolò Cusano, riformatore a Basilea*" erarbeitet Aldo Landi, wie die mehr nach Deutschland gerichtete konziliare Orientierung des Cusanus und sein späterer Wechsel zur italienischen papalistischen Partei jeweils in seinem philosophisch-theologischen Denken ihre tiefere Begründung finden. Eine kritische Infragestellung „klischeehafter" Vorstellungen unternimmt Wilhelm Baum in seinem Aufsatz „*Nikolaus von Kues und Enea Silvio Piccolomini – eine Humanistenfreundschaft?*": Die eher literarisch-stilistisch orientierten Vorlieben des späteren Papstes Pius II. würden sich von den philosophisch-systematischen Interessen des Cusanus so weit unterscheiden, daß ein engerer geistiger Austausch unmöglich scheint. Dies legt nach Baum auch der eher distanzierte und sachliche Ton der erhaltenen Korrespondenz nahe. Wie sich italienische und deutsche Mathematiker, z. B. Luca Pacioli und Johannes Regiomontanus, mit den cusanischen Vorschlägen zur Kreisquadratur auseinandersetzten, ist der Gegenstand von Luciana de Bernarts kenntnisreicher Untersuchung zu „*Cusano e l'archimedismo del Rinascimento. Ibridazioni teoriche, eredità contese, sperimentazioni e polemiche nella matematica europea del XVI secolo*". Da Markus Enders seinen Aufsatz „*Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus*" entwicklungsgeschichtlich-genetisch strukturiert, kann er zeigen, wie die späte Ausgestaltung des Unendlichkeitsgedankens in „De visione dei" in der Auseinandersetzung mit dem deutschen Cusanus-Kritiker Johannes Wenck gereift ist.

Die kontrovers diskutierte Frage nach dem Einfluß des Cusanus auf die italienische Renaissancephilosophie des Quattrocento wird in den Beiträgen des vierten Abschnittes der Symposiumsakten behandelt („*Cusanus und die italienische Philosophie des 15. Jahrhunderts*"). Einleitend stellt Giuseppe Girgenti dar („*Due fonti neoplatoniche indirette di Cusano: Porfirio e Giamblico*"), wie das Denken des Cusanus in der Tradition jener „Mathematisierung des Platonismus" und jener Ablösung der Ontologie durch eine „Henologie" steht, die bei Porphyrius und Jamblich ihren Ausgang nahmen. Eine ebenso faszinierende und innovative italienische Perspektive auf Cusanus eröffnet Francesco Santi, wenn er in seinem Beitrag „*Congetture su numero armonia e musica. Cusano e la trattatistica musicale italiana del suo tempo*" den deutschen Kardinal in den Kontext jener musiktheoretischen Erneuerungsbewegung setzt, die von Papst Nikolaus V. gefördert worden ist. Die Betrachtung des Halbtones weniger von mathematischen Proportionen, als von der menschlichen Stimme her wurde von Cusanus über den Tegernseer Benediktiner Johannes Keck dann auch nach Deutschland weitervermittelt. Einen neuen Aspekt in der Frage nach dem Verhältnis von Cusanus zu Ficino erarbeitet Alessandra Tarabochia Canavero in ihrem Aufsatz „*Nicola Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza*". Ausgehend davon, daß beide Denker in bedeutenden Spätwerken das Denken mit der Metapher der Jagd symbolisieren, vergleicht die Autorin auch die in diesen Schriften enthaltenen Konzepte von „spiritus", „nexus" und „amor". Diese weisen viele Gemeinsamkeiten auf, wobei jedoch bei Cusanus das trinitätstheologische Interesse vorherrscht, bei Ficino jedoch anthropologische (medizinisch-hermetische) Aspekte. Gemeinsamkeiten im „*Religionsverständnis von Cusanus und Ficino*" sind Gegenstand des Beitrages von Walter Andreas Euler. Diese bestehen in der Idee einer „connata" bzw. „communis religio", die sich im Unsterblichkeitsverlangen des Menschen zeigt, welches durch den absolut guten Schöpfergott keineswegs nicht erfüllt werden kann. Die verschiedenen Modelle vom „*Religionsfrieden von Cusanus bis Campanella*" vergleicht Paul Richard Blum in seinem Aufsatz „*»Salva fide et pace«*". Er zeigt, wie diese Fragestellung, die eine ganze Reihe bedeutender Denker der Renaissance beschäftigte, zu ganz unterschiedlichen Lösungsansätzen führte, die von der Anerkennung der Pluralität der Riten (Cusanus) über Synkretismus (Pico) bis zu einer Theologisierung der Politik (Campanella) führten. „*Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola*" vergleicht Harald Schwaetzer unter dem Titel „*Semen universale*". Dabei kommt er zum Ergebnis, daß der cusanische Gedanke vom „Menschen als Fähigkeitswesen" „moderner" und zukunftsweisender ist, als der kosmologische Ansatz bei Pico.

Der fünfte und letzte Teil des Bdes betrachtet „*Cusanus in der Gesamtperspektive der deutsch-italienischen Philosophie vom Spätmittelalter zur Frühneuzeit*". Walter Haug untersucht, wie die erste ausdrückliche Charakterisierung des Menschen als kreatives Wesen beim Florentiner Literaturtheoretiker Landino aus einer Transformation metaphysischer Ansätze von Meister Eckhart durch Cusanus und Ficino hervorgeht („*Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott*"). Ausgehend von Hans Blumenbergs These, daß bei Giordano Bruno das unendliche Weltall jene Stelle einnimmt, die bei Cusanus der zweiten innertrinitarischen Person vorbehalten ist, untersucht Mauro Falcioni die Konzeption der „anima mundi" bei beiden Denkern („*Cusano e Bruno. Considerazioni al margine de »Aspekte der Epochenschwelle«*"). Dabei sieht er in der Betonung der Transzendenz der Weltseele eine signifikative Gemeinsamkeit. In seiner Darstellung der „*Cusanus-Rezeption im deutschen Renaissance-Humanismus des 16. Jahrhunderts*" kommt Stephan Meier-Oeser zum Ergebnis, daß keiner der deutschen Cusanus-Rezipienten (Celtis, Reuchlin, Agrippa, Eck) annähernd jenes spekulative Niveau erreicht wie die zeitgenössische italienische Cusanus-Rezeption etwa bei Bruno. Der abschließende Beitrag von Hans Gerhard Senger stellt die deutsch-italienischen Bezüge in den umfangreichsten zeitlichen Rahmen. Unter dem Titel „*Nichtwissen als Wissensform*" untersucht der Autor „*Ignoranzkompensationen von Petrarca bis Erasmus*". Dabei zeigt sich, daß das Ignoranzthema nicht nur bei Cusanus, sondern bei einer ganzen Reihe von deutschen und italienischen Autoren seiner Zeit im Mittelpunkt stand, aber zu ganz unterschiedlichen Begründungen und Konsequenzen führte. Ergänzt wird der Band durch ein ausführliches Autoren-, Sigeln- und Personenverzeichnis.

In ihrer Gesamtheit vermitteln die Beiträge des Symposiumbdes ein in sich geschlossenes, detailreiches und zugleich umfassendes Bild der Vielfalt der deutsch-italienischen Bezüge der Cusanus-Gestalt. Dabei wird die bisherige Forschung nicht nur zusammengefaßt. Besonders die Verarbeitung und Edition von ungedrucktem Quellenmaterial eröffnet neue Aspekte. Selbstverständlich ließe sich das eine oder andere Detail kritisch beurteilen: Etwa wenn Baum in seinem sonst so kritischen Beitrag (318) unkritisch davon ausgeht, daß eine Deutschlandkarte wirklich von Cusanus selbst entworfen worden sei, wofür es keine eindeutigen Beweise gibt. In einigen Aufsätzen wird die deutsch-italienische Gesamtthematik des Bandes eher nur am Rande behandelt, wie etwa bei Enders oder Girgenti, wobei in letzterem Beitrag Cusanus nur wenige Male erwähnt wird und die Frage offen bleibt, wie Cusanus überhaupt Kenntnis von den Neuansätzen des Porphyrius und Jamblich bekommen konnte. Zwei Themenbereiche, die für die deutsch-italienischen Bezüge des Cusanus bedeutsam sind, konnten auch nicht durch eigenständige Beiträge behandelt werden, so das kirchenreformatorische Wirken des Cusanus in Deutschland und Italien (der Beitrag von Landi behandelt nur die Basler Zeit), sowie die Bedeutung des Cusanus für die Fortführung der mystischen Theologie in Italien, aber insbesondere in Deutschland durch den spirituellen Austausch mit den Tegernseer Mönchen. In der Bibliographie wird aber auf entsprechende Titel hingewiesen. Diese wenigen kritischen Anmerkungen können aber den Wert dieses beeindruckenden Kompendiums in keiner Weise schmälern.

München Markus Krienke

Vetö, Miklos: **De Kant à Schelling**. Les deux voies de l'idéalisme allemand Bde I u. II. – Grenoble: Editions Millon 1998 / 2000. 492 / 542 S., kt € 38,10 ISBN: 2–84137–070–4/2–84137–098–4

Miklos Vetö, Professor der Universität Poitiers und Mitglied des dortigen „Zentrums zur Erforschung Hegels und des Deutschen Idealismus", legt in diesem Werk die Frucht jahrzehntelanger Idealismus-Forschung vor. Der Titel „De Kant à Schelling" erinnert an Richard Kroners Werk „Von Kant bis Hegel"(2 Bde 1921 und 1924), das für Jahrzehnte als die maßgebliche Deutung des Deutschen Idealismus gegolten hat. Auch V.s abweichender Titel „Von Kant bis Schelling" überrascht deutsche Leser nicht. Seit den Veröffentlichungen von H. Fuhrmann und W. Schulz gilt nicht Hegel, sondern der späte Schelling als „Vollender des Deutschen Idealismus". Doch kommt die besondere Perspektive, unter der V. diese Epoche der Philosophiegeschichte betrachtet, erst im Untertitel zum Ausdruck „Die zwei Wege des Deutschen Idealismus". Statt eine eindimensionale Entwicklung von Kant zu Hegel oder auch zum späten Schelling nachzuzeichnen, will der Verfasser zeigen: Der Deutsche Idealismus ist auf zwei unterschiedlichen Wegen vorangeschritten. Der erste Weg begann mit Kants Entdeckung, daß der Akt „Ich denke" transzendentale Bedeutung hat, und führte von dort zum „absoluten Idealismus" des frühen Fichte und weiter zu Hegels System der zu sich selber kommenden Vernunft. Den Zielpunkt dieses Weges bildet Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften". Der zweite Weg begann ebenfalls bei Kant, nun aber bei dessen Betonung der Endlichkeit der menschlichen Vernunft, deren Dialektik nicht der Königsweg zu ihrem Selbstbewußtsein ist, sondern die drohende Selbstaufhebung der Vernunft deutlich werden läßt. Von dort führt dieser Weg zum späten Fichte und seinem „apophatischen" Sprechen vom Absoluten und schließlich zum späten Schelling und sei-

nem Verständnis der Freiheit als einer Fähigkeit zum Guten, aber auch zum Bösen. Der „Grund" der so verstandenen Freiheit ist zugleich ein „Abgrund", dessen alles begründende Kraft nur im Antagonismus der „Potenzen" in Erscheinung tritt. Den Endpunkt dieses zweiten Weges bilden Schellings Vorlesungen „Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung".

Gemäß diesem Programm ist das „Erste Buch" des vorliegenden Werkes, nach einer „Introduction générale", Kant gewidmet (Bd I, 43–311), das „Zweite Buch" (Bd I, 315–479 und Bd II, 17–227) gilt der Nachzeichnung des „ersten Weges", der von Kant über den jungen Fichte und den frühen Schelling zu Hegel führt. (Leider ist bei der Drucklegung dieses „Zweite Buch" je zur Hälfte dem ersten und dem zweiten „Band" zugeschlagen worden, was die Übersicht erschwert). Das „Dritte Buch" (II, 230–468) beschreibt den „zweiten Weg" von Kant zum späten Schelling.

Es ist deutlich, daß bei dieser Betrachtung alles davon abhängt, bei der Darstellung Kants jenen Doppel-Aspekt seiner Philosophie deutlich zu machen, der zur „Gabelung" der „beiden Wege des Deutschen Idealismus" geführt hat. „Die kantische Philosophie befindet sich an der Wurzel der beiden großen Wege, die den Deutschen Idealismus auseinandergeführt haben" (I,56). In der weiteren, detaillierten Darstellung des gesamten kantischen Werkes jedoch wird deutlich, was in der „Introduction" nur angedeutet werden konnte: V.s Meinung ist nicht, daß der Doppel-Aspekt der kantischen Philosophie, Philosophie der Selbstgesetzgebung der Vernunft und zugleich Theorie ihrer Endlichkeit zu sein, nur der Ursprung zweier „Wege" ist, die fortan getrennt verlaufen und zu verschiedenen Zielen führen. Was bei Kant noch geeint war und sich in der Folgezeit getrennt hat, ist dazu bestimmt, zuletzt zur Einheit beider Aspekte zurückzuführen. „Der beste kantische Idealismus" führt dorthin, „wo die beiden Wege sich nicht mehr voneinander trennen lassen, wo die Unterscheidungen sich sozusagen vermischen und die Demarkationslinie verschwindet" (I, 56). Das „Dritte Buch" aber führt zu dem Ergebnis: Die „zwei Wege des Deutschen Idealismus" stellen, trotz ihrer Eigengesetzlichkeit, nach V.s Auffassung keine Alternative dar, deren Entscheidung dem Leser überlassen bliebe. Der zweite Weg ist nicht nur der Zeit nach später beschritten worden als der erste: Der späte Fichte und der späte Schelling mußten zunächst den ersten Weg gehen, um den zweiten zu finden. Der zweite Weg hat, darüber hinaus, in kritischer Reflexion auf den ersten auch dessen wahre Ergebnisse in sich aufgenommen. Die „Macht der Vernunft" über ihre Gegenstandswelt wird nicht gebrochen, sondern auf ihre wahren Gründe zurückgeführt. Die Freiheit der Vernunft ist das Faktum, das aus der freien Entscheidung Gottes hervorgegangen ist; und nur als auf solche Weise Hevorgegangene kann sie begriffen werden. „Gott ist die Ursache der Vernunft, [...] aber er ist es, indem er eine freie Entscheidung gefällt hat" (II, 467). Freiheit aber, die zu ihrem Entschluß nicht genötigt ist, bringt stets hervor, was nicht sein müßte. Darum ist die menschliche Vernunft kontingente Freiheit und hat es mit dem zu tun, was ihr gegenüber das „Andere" ist. Gleichzeitig aber ist aus Gottes freier Entscheidung jene „ewige Ordnung" hervorgegangen, die die Intelligibilität des Wirklichen begründet und so alles, was ist, auch das, was der Vernunft gegenüber das „Andere" ist, ebendieser Vernunft zugänglich macht (ibid).

Fragt man nun, auf welche Weise es Schelling gelungen ist, dorthin zu finden, wo die beiden Wege sich schließlich wieder vereinen, dann wird man dorthin zurückverwiesen, wo sie sich noch nicht getrennt hatten: auf Kant und spezieller auf dessen Lehre von den „synthetischen Urteilen apriori". Denn diese Lehre zeigt einerseits, in metaphysik-kritischer Absicht, die Grenzen der Vernunft auf, die auf die Erkenntnis von Erscheinungen beschränkt ist, zugleich aber und eben durch diese Beschränkung ihre unbegrenzte Herrschaft über die Welt der erscheinenden Gegenstände. V. spricht erläuternd nicht nur, wie Kant selber, von „synthetischen Sätzen", die apriori gelten, sondern von einer darin zum Ausdruck kommenden „Synthesis apriori" und versteht diese zugleich als die „Verknüpfung des Heterogenen", der Einheit und Vielheit, der Differenz und der Homogenität. So verstanden ist der Begriff der „Synthesis apriori" der „emblematische Begriff" der kantischen Kritik (II, 461). Dieser ermöglicht es Kant, „das schwierige Gleichgewicht zwischen Endlichkeit und Macht [scil. Der Vernunft], zu wahren", das Gleichgewicht „zwischen der Anerkennung ihrer Grenzen und der Wieder-Aneignung dessen, was sie, in einem ersten Schritt, dem ihr gegenüber Anderen hat überlassen müssen" (II, 461f).

„Die Nachfolger Kants haben sich auf den Weg begeben, die Synthesis apriori zu vergessen" (II, 462). Und selbst beim „zweiten Schelling" fehlt eine „ausdrückliche Rehabilitation der Synthesis apriori" (ibid.). Aber der Sache nach ist sie beim ihm omnipräsent. Und „es ist gerade seine Sicht der Synthesis apriori, die es ihm gestattet, die Konstruktion einer neuen Metaphysik zu unternehmen" (II, 463).

Blickt man von hier auf das Ganze des vorliegenden Werkes zurück, so wird man zunächst bekennen: Die Fülle der historischen Informationen, die es enthält, und die Fruchtbarkeit der interpretatorischen Hinweise, die es dem Leser gibt, läßt sich in einer Rezension nicht einmal annäherungsweise beschreiben. Aber zwei von diesen Informationen und interpretatorischen Hinweisen sollen an dieser Stelle wenigstens genannt werden:

Das „Zweite Buch" beginnt mit vier für den Leser besonders hilfreichen historischen Informationen: 1) In dem von französischen Truppen besetzten Deutschland ist die anfängliche Begeisterung für die Ideale der Französischen Revolution bald verblaßt; das Wort „Aufklärung" nahm einen negativen Klang an. 2) Fichte (als Schüler von Schulpforta), Schelling und Hegel (als Studenten des „Tübinger Stifts") unterschieden sich von Kant durch intensive humanistische Bildung. Die Kenntnis antiker Texte, die Kant nur aus Sekundärdarstellungen und Zitatensammlungen kannte, hat bei ihnen auch eine Hochschätzung der antiken Metaphysik erzeugt. Das veranlaßte sie, auch Kant nicht so sehr als Kritiker der Metaphysik, sondern weit mehr als deren Neubegründer zu lesen. 3) Schelling und Hegel haben als Studenten eine detaillierte Kenntnis der Herausbildung des christlichen Dogmas in der Zeit der frühchristlichen Konzilien und in der Patristik erworben. Es ging ihnen nicht darum, die christologischen und trinitätstheologischen Dogmen hinter sich zu lassen, sondern darum, sie philosophisch zu rekonstruieren. 4) Mit der christlichen Verkündigung hat sich, von den Anfängen an, eine Hochschätzung der Geschichte verbunden, die in dieser Form der vorchristlichen Antike noch ganz fremd gewesen ist. Entsprechend sahen die Idealisten ihre Aufgabe darin, nicht die Geschichte durch Aufstieg zu ewigen Wahrheiten hinter sich zu lassen, sondern darin, alle philosophischen Aussagen über das transzendentale Ich und seine Gegenstandswelt durch eine Rekonstruktion ihrer Geschichte „genetisch" zu bewähren.

Die Einleitung zum „Dritten Buch" aber macht eine wichtige interpretatorische Entscheidung deutlich: Die Kritik des späten Schelling an Hegel, aber auch an seiner eigenen Identitätsphilosophie, ist nur vordergründig eine theologisch motivierte Kritik an jenem „Immanentismus", der den Prozeß der Selbst-Realsierung Gottes mit dem Weltprozeß identifiziert. Dahinter steht, auf eine oft verborgene Weise, ein neues Verständnis der Freiheit. Freiheit aber, die hervorbringt, was nicht sein müßte, hat es mit dem zu tun, was gegenüber aller spekulativen Vernunft das „Andere" ist. Und darum, nicht, wie manche Interpreten meinten, in dem Willen, einer christlichen Rechtgläubigkeit zu dienen, betont der späte Schelling auch Gottes Transzendenz.

Was besondere Bewunderung verdient, ist die Weise, wie der Vf. in der Fülle des behandelten Stoffes an der doppelten Leitfrage festhält: Wie läßt sich die Kritik an der Metaphysik zugleich als der Weg ihrer Neubegründung verstehen? Wie läßt sich die Metaphysik neu begründen, ohne ihre Kritik zu entschärfen? Die Eigenart des Deutschen Idealismus wird darin deutlich, daß er diese beiden Fragen durch eine Analyse der transzendentalen, die Gegenstände der Erfahrung ermöglichenden Funktion des Subjekts beantwortet. Dann nehmen sie folgende Gestalt an: Wie läßt sich dieses Subjekt als endlich und kontingent denken und zugleich seiner bestimmenden Kraft für den Aufbau der Gegenstandswelt gerecht werden? Wie kann man an der transzendentalen Bedeutung des Subjekts festhalten, ohne seine Endlichkeit und Kontingenz zu vergessen? V. beschreibt auf überzeugende Weise die „zwei Wege" des Deutschen Idealismus als eine Abfolge von Anstrengungen, dieser doppelten Aufgabe gerecht zu werden.

Eine kritische Würdigung dieser Darstellung wird sich v.a. auf die Frage konzentrieren müssen: Ist wirklich das, was V. als „Synthesis apriori" beschreibt, der Schlüssel zur Beantwortung dieser beiden Fragen? Kann mit dieser Formel, so wie V. sie versteht, Kants Lehre von der Möglichkeit synthetischer *Urteile* a priori angemessen beschrieben werden? Wo Kant von apriorischen Urteilen spricht, deren Prädikatsbegriff nicht im Subjektsbegriff enthalten ist, sieht V. eine Selbst-Überschreitung der Vernunft am Werk, die das ihr gegenüber „Andere" erreicht (I,64 et albi). Die Überschreitung des grammatischen Subjekts im Satz wird unversehens zur Selbstüberschreitung des logischen Subjekts, das diesen Satz denkt. Der Leser hat zuweilen den Eindruck, hier werde eher Hegels Lehre vom „Spekulativen Satz" als Kants Urteilslehre beschrieben. Und kann man den späten Schelling von dieser Formel her verstehen, obgleich, wie V. ausdrücklich anmerkt, der Ausdruck „Synthesis apriori" bei Schelling nicht vorkommt? Wichtiger als diese historische Frage erscheint jedoch die sachliche: Wenn man unter „Synthesis apriori" in einem sehr weiten Sinne die Verbindung des Einen und des Vielen, der Einheit stiftenden Kraft des Gedankens und der Heterogenität der Inhalte, der Intelligibilität der Wirklichkeit und ihrer bleibenden Unbegreiflichkeit versteht, genügt es dann, die „Wege" des Idealismus daran zu messen, ob sie dieses Thema festgehalten oder „vergessen" haben? Sind diese Wege nicht ebensosehr und v.a. danach zu beurteilen, ob die Verfasser sich der kritischen Bedeutung der kantischen Frage bewußt geblieben: Diese lautete nicht, wie eine solche Synthesis vollzogen werden könne, sondern ob und wie sie überhaupt möglich sei.

Die Erörterung dieser weiterführenden Fragen scheint dringlicher zu sein als die Diskussion der „Conclusion Générale" (II, 469–481); diese will die Leistung des Deutschen Idealismus v. a. darin finden, eine „Pluralität von Intelligibilitäten" entdeckt zu haben, und zieht daraus den Schluß: „Es kann weder äußere noch innere Kriterien geben, um über philosophische Wahrheiten zu urteilen" (II, 481). „Jede Philosophie ist in sich selbst ein vollständiges und vollkommenes Ganzes. [...] Jedesmal, wenn die philosophische Vernunft sich in ihrer Fülle ins Werk setzt, wird eine wahrhafte Philosophie (une philosophie véritable) geboren" (II, 480). Man mag daran zweifeln, ob mit solchen Aussagen die Wahrheit der Philosophie angemessen beschrieben wird. Aber kein Zweifel ist daran möglich, daß das vorliegende Werk eingehende philosophiehistorische Analysen mit der Kraft verbindet, an zentralen Sachfragen festzuhalten, die es gestatten, die Vielfalt der Ansätze und Argumente der Idealisten zum Kontext eines zweifachen „Weges" zusammenzuschließen. Für den deutschen Leser aber ist V.s Werk ein herausragendes Beispiel für die Rezeption deutscher Philosophie im französischen Sprachraum.

Bochum Richard Schaeffler

Spiritualität

Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit. 5 Bde. Vorwort v. Patriarch Bartholomaios. – Würzburg: Der Christliche Osten 2004. 2395 S., geb. € 250,00 ISBN: 3–927894–37–0

Da ist sie also endlich, die Philokalie auf Deutsch, komplett, ohne Kürzungen, Wort für Wort übersetzt! Neugierig auf die Philokalie konnte man schon werden, wenn man nach der Lektüre der „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" [1] (der übrigens die Philokalie-Ausgabe von Paisij Veličkovskij mit sich führte[2]) den Wert der Philokalie als „Kursbuch" für ein spirituelles Leben erahnt hat. Der deutsche Leser mußte sich jedoch bislang mit Stückwerk begnügen. Abschreckend war insbesondere die vom Urtext abgehobene kleine Auswahl, die 1956 unter dem Titel „Kleine Philokalie" erschienen ist.[3] Für den auf Gottsuche befindlichen Leserkreis waren auch Ausgaben von Einzeltexten aus der Philokalie, die nur für den Fachmann zu finden waren,[4] wenig nützlich. Hoffnung kam auf, als 1989 ein erster Bd mit dem Titel „Byzantinische Mystik" erschien.[5] Doch die dünne, auf zwei Bändchen[6] beschränkte Auswahl machte deutlich, daß die an sich nicht schlechte Auswahl von Klaus Dahme denjenigen, die neugierig auf die 5-bändige griechische Philokalieausgabe waren, wieder nicht ihre Wünsche erfüllte. Es gab deshalb immer wieder Pläne zur Übersetzung ins Deutsche, sei es von universitärer Seite, sei es von der Seite der Mönche auf dem Berg Athos. Am Ende ist die Realisierung von anderer Stelle gekommen. Ein anonym bleibender deutscher Kartäusermönch und der römisch-katholische Verlag „Der Christliche Osten" haben dafür gesorgt, daß das deutschsprachige Publikum, das an den Schätzen orthodoxen Gebetslebens interessiert ist, den uneingeschränkten Zugang zur Philokalie bekommen hat.

Die Philokalie – nicht zu verwechseln mit der Philokalia aus Origenes, die Basileios von Kaisareia und Gregorios von Nazianz unternommen haben – ist eine Sammlung aus knapp 40 weitestgehend griechischsprachigen Schriftstellern des 4. bis 14. Jh. zu den Themen Askese und mystische Spiritualität. Sie wurde von den griechischen Mönchen Nikodemos Hagioreites (1749–1809) und Makarios von Korinth (1731–1805) zusammengestellt und im Jahre 1782 in Venedig, das nach dem Ende des Byzantinischen Reiches ein Hort griechischer Bildung und griechischen Druckereiwesens geworden war, gedruckt. Größere Bedeutung gewann sie zunächst unter dem Titel Dobrotoljubie in Rußland. Auch in Griechenland erfreute sie sich in Gestalt mehrerer, jeweils mehr oder weniger veränderter Nachdrucke großer Beliebtheit. Zum Standard ist hier die 1893 von Panagiotis Tzelatis erweiterte Ausgabe geworden, die – 1957–1963 um redaktionelle Teile erweitert – heute in fünf Bden vom Verlag „Astir" herausgegeben wird. Im Jahre 1984 wurde ihr eine neugriechische Übersetzung von Antonios Galitis an die Seite gestellt. Die 5-bändige Ausgabe (mit dem Textbestand von 1957–1963) lag der nun vorgelegten deutschen Übersetzung zugrunde.

In der Einleitung erklärt der Übersetzer den Begriff „Philokalie", führt in die Tradition des Hesychasmus ein, in Askese und Gotteserfahrung, bietet einen sehr knappen (eine Seite) Überblick über die Geschichte der Philokalie und Hinweise zur Übersetzung sowie zu bestimmten Schlüsselwörtern. In dieser einfach verständlichen, aus der asketischen Praxis geschriebenen Einleitung wird manches geradegerückt, was ein auf Gottsuche befindlicher Leser (wohl die Hauptzielgruppe auch in Deutschland) sonst falsch verstehen könnte, wenn er den kulturellen Kontext der Texte nicht hinreichend berücksichtigen würde. Die Einleitung wirbt um Verständnis für die Autoren der Philokalia, und sie erklärt ihren Lebensstil. Demselben Zweck dienen neue Einführungen zu den einzelnen Autoren, da die von Nikodemos Hagioreites erstellten Einleitungen sich inhaltlich als unzureichend dargestellt hatten. Beispielhaft sei die Einleitung zu Hesychios dem Presbyter genannt (I, 229), wo alte und neue Identifizierungen diskutiert werden und wo sein Werk in den Kontext der Philokalia eingebettet wird mit dem Hinweis, daß sich der Terminus „Jesusgebet" hier zum ersten Mal finde. Ein wissenschaftlich suchender Leser wird sich noch mehr wünschen, ist aber ohnehin auf einschlägige Literatur verwiesen, wo er auch eine wissenschaftliche Terminologie (oft wird „gesundes" von „ungesundem" Verhalten, Denken usw. unterschieden, z. B. I, XX; I, 388,) und exaktere Angaben (z. B. III, 447: Die Gründe für den Rücktritt Symeons des Neuen Theologen von der Abtwürde sind abmildernd dargestellt.) zu den Viten findet. Dem Erbauung suchenden Leser dürften die gegebenen Hinweise genügen. Die alten Illustrationen konnten aus urheberrechtlichen Gründen nicht übernommen werden, aber auch hier sollte der Geist der Philokalie, die mit Illustrationen und verzierten Initialen versehen war, gewahrt werden, so daß Ismini Petzolt neue Illustrationen, Initialen usw. zeichnete. Mit solchen kurzen Hinweisen wird der Leser in die Welt der Texte der Philokalie entlassen.

Der Übersetzer hat sich nach eigenen Angaben zwar um wissenschaftliche Genauigkeit bemüht, aber der geistliche Aspekt sollte im Vordergrund stehen. Insofern verzichtet er weitgehend auf Anmerkungen und hat versucht, die Texte aus sich selbst heraus sprechen zu lassen. Dies ist ihm in bemerkenswerter Weise gelungen. Natürlich kann man über einige Übersetzungen streiten. Muß man πρᾶξις und θεωρία wirklich mit „praktisches Tugendleben" und „Beschauung" übersetzen? Allgemein gilt: Der Übersetzer hat sich methodisch an seine Vorlage gehalten. Damit meine ich, daß er sehr wohl erkannt hat, daß bestimmte Begriffe im Laufe der 1000 Jahre, die die Philokalie umfaßt, ihre Bedeutung wandeln. Aber auch die Vorlagen verwenden weiter dieselben Termini. Es bleibt eben dem Leser überlassen, sich mit deren inhaltlicher Füllung zu befassen und ihren Wandel von Autor zu Autor oder diachronisch zu erkennen. Der „mündige Leser" soll selbst mit den Texten umgehen. Und genau dies haben sich Philokalie-Interessierte stets gewünscht: eine genaue Übersetzung, die es dem des Griechischen Unkundigen ermöglicht, in die Geisteswelt der Philokalie einzutauchen, sich damit auseinander zu setzen, ohne durch eine Vorauswahl oder eine Fülle von Anmerkungen beschränkt zu werden. Eine stichprobenartige Überprüfung der Übersetzung zeigt, daß nicht das Haften am Wort und Satzbau des Originals im Vordergrund standen, sondern daß der Übersetzer sich von den sytaktischen Vorgaben seines Textes lösen konnte und ihm eine inhaltlich exakte Übertragung gelungen ist.

Ein weiterer Registerbd lag zur Rezension noch nicht vor.

Der Käufer der nicht billigen Ausgabe bekommt einen Text geboten, der ihm in seiner Muttersprache das ermöglicht, was ein griechischer Mönch beim Lesen der griechischen Ausgabe erfährt. Das ist nicht wenig. Die Leistung, dies geschafft zu haben, verdient wissenschaftlich und menschlich großen Respekt.

Bonn Wassilios Klein

[1] Erste vollständige Übersetzung ins Deutsche: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers, Erste vollständige deutsche Ausgabe, hg. u. eingel. v. Emmanuel Jungclaussen, Freiburg 1974 (viele Neuauflagen).

[2] The Philokalia, ed. by G. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware, vol. 1, London 1979, 12.

[3] Kleine Philokalie, Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, Ausgewählt und übersetzt von Matthias Dietz, Einsiedeln 1956.

[4] Ein Beispiel dafür ist die Übersetzung der Texte von Kallistos und Ignatios Xanthopouloi, die im Titel des Buches als solche gar nicht zu erkennen sind und von deren Inhalt sich der Übersetzer im Vorwort in aller Form distanziert: Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus, Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik, eingeleitet und übersetzt von A. M. Amman, Würzburg 1938 (und Neuauflagen).

[5] Byzantinische Mystik, Ein Textbuch aus der „Philokalie", Bd 1: Das Erbe der Mönchsväter, Ausgewählt und übersetzt von Klaus Dahme, Salzburg 1989.

[6] Byzantinische Mystik, Ein Textbuch aus der „Philokalie", Bd 2: Die Lehre von der geistlichen Stille, Ausgewählt und übersetzt von Klaus Dahme, Salzburg 1995.

Gosebrink, Hildegard: **Maria in der Theologie Hildegards von Bingen.** – Würzburg: Echter 2004. X, 398 S. (Studien z. systemat. u. spirituellen Theologie, 29), pb € 35,00 ISBN: 3–429–02292–4

Warum schreibt jemand eine so umfangreiche Arbeit über die hl. Hildegard? Die Antwort scheint auf der Hand zu liegen, denkt man an die fast alle Grenzen sprengende Beschäftigung mit der Äbtissin vom Disibodenberg in nahezu allen Kulturbereichen der Gegenwart – bis hin in den „Wellness"-Bereich. Mehrere hundert Titel sind zu verbuchen – auf einen mehr scheint es nicht anzukommen. In Wirklichkeit herrscht ein bedauerlicher Mangel an wissenschaftlich-theologischer Auseinandersetzung mit ihrem Œuvre; und die vorhandene hat keinerlei Einfluß auf das populäre Interesse gehabt. Man kann also für die sorgsame Befassung mit *einem* Aspekt der hildegardischen Spiritualität wenigstens von vornherein sehr dankbar sein.

Die Veröffentlichung geht auf eine im Fach Moraltheologie eingereichte Diss. an der Universität Würzburg aus dem Jahr 2000 zurück und stammt von der heutigen Referentin für spirituelle Bildung und theologische Erwachsenenbildung im Bistum München-Freising. Ein einleitender erster Teil gibt nach guter Sitte Auskunft über den Forschungsstand, die Intention und die Methode der Arbeit. Der „Durchführung" ist der fast die ganze Seitenzahl beanspruchende zweite Teil (29–356) gewidmet. Im abschließenden knappen dritten Teil wird das Resultat zusammengefaßt.

Hildegard ist der monastischen Theologie der späten Romanik zuzurechnen, deren Denken symbolisch, bildhaft, teilweise poetisch ausgerichtet ist. Maria spielt im 12. Jh. eine wachsende Rolle in der Betrachtung der Heilsgeschichte. Man macht sich ernsthafte Gedanken über die Erbsündenfreiheit und auch schon über ihr definitives Schicksal (assumptio). Von alledem findet sich erstaunlicherweise wenig bei der Heldin des Buches, die so gesehen außerordentlich konservativ ist. Die Aufmerksamkeit wendet sich im Kern immer nur der Funktion, kaum der Person der Gottesgebärerin zu – ungeachtet der zahlreichen Marienhymnen, die sie geschrieben hat. Die Vf.in ist daher gezwungen, die gesamte Anthropologie und weite Teile der Christologie Hildegards zu analysieren, weil hier der einzige Zugang zu ihrem Thema bzw. zu der Mariologie der Benediktinernonne gegeben ist. Das zentrale Ereignis der Geschichte ist die Menschwerdung des Logos, die zur absoluten Prädestination gehört, also auch ohne die Hypothese der Sünde erfolgt wäre. Sie ist „der Kanon im Kanon" (80). Da nun aber die Sünde Faktum ist, hat sich der Heilsplan Gottes geändert.

An diesem Punkt geht das Denken der Äbtissin neue Wege, die sie – nicht ganz zu Recht – zur Patronin des zeitgenössischen Feminismus hat werden lassen. Gegen den Mainstream nicht nur ihres Jahrhunderts setzt sie in ihrer Geschlechteranthropologie Eva vor Adam: Dieser ist Mensch erst durch die Transformation von Erde in beseelten Leib geworden, jene aber unmittelbar aus Leib ohne Wandlungsvorgänge entstanden. Die Frau hat auch – wiederum stellt sie sich quer – einen aktiven Anteil an der Entstehung neuen Lebens. Aber diese Einstellung ist wiederum purer Konservativismus: Sie kennt noch nicht die aristotelische Gynäkologie, wonach die Frau nur mehr oder weniger passives Receptaculum des den neuen Menschen integral enthaltenen männlichen Samens ist. Vielmehr schließt sie sich der Säftelehre Galens an, der zufolge das Menstruationsblut wesentlicher Bestandteil des Sexualaktes ist. Wenn es aber um dessen moralische Bewertung geht, stellt sie sich in die Reihe, die seit Augustinus Geltung hatte: Zwar ist der Zeugungsvorgang nicht in sich schlecht – es gab die keusche Paradiesesehe –, wohl aber nach dem Fall Adams. Die Geschlechts-Lust (concupiscentia) ist der Propagator der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes.

Damit ist eine eigenartige Ambivalenz gegeben. Auf der einen Seite hat die Frau einen singulären Wert vor Gott, weshalb die Menschwerdung auch wesentlich durch sie ermöglicht werden kann. Andererseits aber muß sie zu diesem Behuf unbedingt jungfräulich sein; anders hätte der Infektionsweg der Erbsünde bei und für Christus nicht ausgeschaltet werden können. Das hätte bedeutet: Das Christusgeschehen wäre nicht heilswirksam geworden. Natürlich mußte auch die Mutter irgendwie aus der Kette genommen werden. Diese Überlegung ist für andere Autoren ihres Jh.s der Anlaß für die Immaculata-Spekulation; Hildegard hält es auch hier mit der guten alten Tradition: Diese Befreiung geschieht im Moment der Verkündigung durch Gabriel.

Wie erwähnt: Gosebrink eruiert eine Mariologie aus den fragmentarischen Ansätzen ihrer Protagonistin. Diese selbst interessiert sich nicht sonderlich für die Gestalt Marias und ihre Geschicke, sondern fokussiert alle theologische Aufmerksamkeit auf die Inkarnation. Erst hier, hier freilich auch wirklich unumgehbar, kommt die Mutter Christi ins Visier. „Es scheint", so faßt die Vf.in ihre Forschungen zusammen, „dass sie (*Hildegard*) die Mutter Christi zugunsten eines allegorischen Interesses an der Heilsgeschichte bzw. eines tropologischen Interesses an der Lebensführung des Menschen bewußt depersonalisiert" (359f). Insofern ist nicht nur, ja nicht einmal erstrangig eine *mariologische* Untersuchung entstanden, sondern ein ausführliches Referat über die *Theologische Anthropologie* mit vielen Ausblicken auf Hamartiologie, Soteriologie und nicht zuletzt auf die Ekklesiologie einer hervorragenden Vertreterin der Monastik.

Hervorragend muß man auch die Art und Weise der Darstellung, die Beherrschung eines ziemlich umfangreichen, nicht unbedingt leicht zu erschließenden Textbestandes einschließlich der Sekundärliteratur nennen. Neben dem Bibelstellenregister hätte man sich auch noch ein Sach- und Personenverzeichnis gewünscht, um die vielen Seiten für's eigene Forschen handlicher werden zu lassen.

Die beiden letzten Seiten der Diss. sind der Frage gewidmet, welchen aktuellen Wert eine solche weit- und zeitläufige Recherche wie diese haben kann. Sie deckt vieles Ungewohnte, Fremde, manches scheinbar höchst Moderne, mehr noch Verworren-Verwirrendes an Quellendeutung bei Hildegard auf. Muß man das darbieten? Muß, noch einmal, eine solche Arbeit geschrieben werden? Man kann der Autorin nur zustimmen, wenn sie sagt, daß die Erstellung und v.a. die Versachlichung des Hildegard-Bildes ein Wert an sich sei, dem zuliebe noch eine Reihe weiterer Diss.n sehr wünschenswert erschienen, z.B. in der Schöpfungslehre, der Lehre von der Kirche und in der Eschatologie. Überdies ist zu betonen: Die Bandbreite der abendländischen Theologie besser zu erkennen, ist von großem theologiegeschichtlichem Wert.

Man vermag darüber hinaus aber auch einen durchaus wichtigen Dienst für die gegenwärtige Kirche sehen. Es dürfte niemanden in ihr geben, der noch die Argumentationen teilt, mit denen Hildegard ihre Geschlechteranthropologie fundiert. Doch noch genügend Leute leben, die die Resultate sehr wohl nach wie vor für „die unveränderliche Lehre" der Kirche ansehen. Die trotz aller wohlmeinenden Versuche nach wie vor ungelöste Stellung und Rolle der Frau in der Glaubensgemeinschaft hängt damit zusammen. Die Untersuchung zu Hildegard macht plausibel, wie stark kulturanthropologisch und medizinisch-biologisch die Anschauungen über die Sexualität, ihre Werthaftigkeit und ihre Bedeutung für die Heilsvollzüge geleitet waren, also mit der Traditio divino-apostoliac rein gar nichts zu tun hatten. G.s Buch macht unter diesem Blickwinkel befreiend Mut zu neuem Bedenken – in den Spuren der verpflichtenden christlichen Spiritualität, wie sie Hildegard gelebt hat. Die Zeichen und Gegebenheiten der Zeit haben nicht nur im Mittelalter den Rang eines *locus theologicus (alienus)* gehabt!

Pentling Wolfgang Beinert

Salmann, Elmar, OSB: **Zwischenzeit.** Postmoderne Gedanken zum Christsein heute. – Warendorf: Schnell 2004. 232 S., geb. € 22,00 ISBN: 3–87716–760–8

In einem apart gedruckten und auf ansprechende Lesbarkeit hin gestalteten Bd hat der im westfälischen Benediktiner-Kloster Gerleve beheimatete und an seiner Ordenshochschule San Anselmo sowie an der Gregoriana in Rom seit vielen Jahren lehrende Vf. eine perzeptive, schonungslose und persönlich engagierte Konfrontation mit geistigen Strömungen unserer Zeit, insbesondere im vielseitigen kirchlichen Leben, verfaßt. Das Buch bietet eine sezierende Analyse der Gegenwart, einen Genuß an entblößender Kritik zusammen mit echter religiöser Tiefe und Überzeugung. Verschont werden weder seine Mitbrüder im Kloster noch Bischöfe, noch die Kirche insgesamt, die in seinen Augen „zum kleinen bucklichten Zwerg geworden [ist], immer wehleidig schimpfend und doch falsch angepaßt, bisweilen noch heinzelmännchenartig hilfreich und nützlich, keinesfalls aber eine Identifikationsfigur mehr" (16). Seine Aperçus sind wahrheitsliebend und eigenständig, ja auch – im wohltuenden Gegensatz zu den üblichen zeitgenössischen Kirchenkritikern – „den unerbittlichen Dogmen der politischen Korrektheit gegenüber" (176).

Der Bd enthält viele kurze Abhandlungen zu einer Vielfalt von Themen. So wird z.B. – um nur einige zu erwähnen – „eine kleine Theologie des Clownesken" (119) entwickelt und zugleich die Leidensmystik bei Anna Katharina Emmerick behandelt. Die Glaubenskraft des Vf.s kommt zur Geltung in der unpopulären These: „Aller Schmerz ist nur Weg" (169). Gebet sieht er als eine „Schule des Wirklichen" (173). Zum Problem des Bösen, das er keineswegs für eine

Widerlegung der Religion hält, konstatiert er: „Das Böse als solches kann nur dem Begnadeten aufgehen" (156). Über den Gottesdienst vertritt er die Meinung, daß „die Liturgiereform den alten, entlegenen, oft oberflächlichen und mechanischen Glanz des Priester-Kultes [liquidierte] und ihn durch eine scheinbar volksorientierte, kritisch-humanistisch verstandene Liturgie" (57) ersetzte. Ferner nimmt er zu sozial-politischen Fragen wie etwa der Schwangerschaftskonfliktberatung Stellung.

S. erkennt, daß die Einengung der Religion auf die Moral eine Entleerung der Religion bedeutet. Die Kirche verfehlt ihr Wesen, behauptet er, wenn sie sich lediglich als Bewahrerin bestimmter Moralvorstellungen bzw. Werte versteht – „aufgelöst ins Humane" (58). Die heute beliebte Berufung auf Werte ist für ihn zu oberflächlich: „Das Reden von ‚Werten' allein hält keine Gesellschaft zusammen", stellt er fest, „wenn diese Werte nicht in einem Grund verankert sind, der tiefer reicht" (47). Das zur Zeit positiv gemeinte Ideal des Dienstes – in der Kirche wird alles „auf den Dienstbegriff hin getrimmt" (104) – entgeht seinem kritischen Blick nicht. Dieses zur Selbstverständlichkeit gewordene Selbstverständnis der kirchlichen Amtsträger beinhaltet ihm zufolge ein Problem: „Wir können uns nicht den Beruf funktionalisieren, ganz vom Dienst her definieren, und zugleich einen so archaischen Verzicht wie den Zölibat beibehalten – das geht nicht" (104). Katholiken sitzen in einer Zwickmühle: „Wenn das Christentum auf seinen harten Themen besteht, ist es unverständlich und obsolet: Legt es sich aber human und sozial aus, hat es sich schon verraten, ist unansehnlich und überflüssig" (189).

Die vom Vf. gefundenen Zugänge zur Spiritualität sind originell. „Jeder Mensch ist – aus Mangel an Absolutheit – ein primärer Taugenichts, Kompensationsjäger, und vielleicht wird er darüber zum Beter" (173). Naturgemäß und ohne die gegenwärtig üblichen Identifikationsprobleme äußert er sich über den heutigen Mönch. Nonkonformistisch empfiehlt er, der Mönch solle keine Angst haben vor „diesem Christus, der sich ihm gleichsam an die Fersen heftet" (91). Für S. ist im übrigen jeder Mensch schließlich „Mönch, Monade, Fingerabdruck des Himmels" (195).

Als feinfühliger Beobachter, der seit vielen Jahren seine Zeit zwischen Rom und Deutschland aufteilt, hat er sich eine ungewohnte Perspektive angeeignet: „Wenige in Deutschland wissen zudem, wie wichtig Rom als Schaltstelle der Begegnung von Kulturen ist" (18). Ihm ist bewußt, „daß das Christentum eine schwierige Religion ist und den Menschen oft überfordert" (37). Typisch für ihn ist seine Charakterisierung unserer gegenwärtigen Situation als „irgendwo zwischen Hermann Hesse, C. G. Jung, Teilhard de Chardin und Zen-Buddhismus" (112). Mit einer klirrenden Sprache und einem begrifflich geschärften, aber durch humorvolle Ironie geschmeidigten Skalpell deckt der Vf. unterschwellige Ereignisse unserer Zeit auf. Durch ein zähes Festhalten an dem Eigentlichen der Religion gewinnt er eine Individualität und intellektuelle Unabhängigkeit, die einen ungetrübten Blick und unbeirrbare Liebe zum Wesentlichen fordern.

Münster William J. Hoye

Theologie / Naturwissenschaft

Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, hg. v. Eberhard Schockenhoff / Max G. Huber. – Freiburg / München: Alber 2004. 284 S. (Grenzfragen, 29), geb. € 24,00 ISBN: 3–495–48101-X

Obwohl seit dem Ansatz der verschiedenen Sprachspiele von L. Wittgenstein und der unterschiedlichen Methodik von Naturwissenschaften und Theologie das Verhältnis von ihnen grundsätzlich in der Frage von Evolution und Schöpfung geklärt ist, wird hier im 29. Bd des Instituts der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung diese Frage speziell für die naturwissenschaftlichen Aussagen über die Entstehung des Weltalls und theologisch die Erschaffung der Welt dargestellt und beide Aussagen miteinander in Beziehung gesetzt.

Im ersten von 8 Beiträgen stellt Gerhard Börner vom Max-Planck-Institut für Astrophysik die Frage: „Hat die Welt eine Zukunft?" (7–28). Da das Universum, so wie wir es heute vorfinden, von seiner Anfangsphase bestimmt ist, lassen sich naturwissenschaftlich bei Kenntnis der bestehenden physikalischen Gesetze auch detaillierte Voraussagen über den Endzustand machen. So wird das Standardmodell der Kosmogenese (Urknall) vorgestellt und die daraus sich bildenden Strukturen im Weltall. Auch schwierige Punkte wie die kosmische Hintergrundstrahlung, dunkle Materie und Energie und Vorgänge in der ersten Sekunde werden verständlich dargelegt. Demgegenüber fällt die Beschreibung des Endes auf knapp 3 Seiten verhältnismäßig kurz aus.

Im Beitrag von Max G. Huber, Prof. für theoretische Kernphysik der Universität Bonn, „Kosmologische Modellvorstellungen" (vom Fortschritt unserer Erkenntnis) (29–46) geht es mehr um den kosmologischen Erkenntnisstand zu Beginn, während und am Ende des 20. Jh.s. Die Geschichte von den anfänglichen geringen Kenntnissen über das Universum, die Formulierung der Allgemeinen Relativitätstheorie von Einstein, Hubbles Entdeckung der Rotverschiebung im Kosmos und der Nachweis der kosmischen 3 K Hintergrundstrahlung ist äußerst spannend. Wichtig scheint mir, daß auf die Grenzen des Standardmodells und die noch offenen Fragen hingewiesen wird. Auch die Grenzen naturwissenschaftlichen Forschens werden genannt und damit der Blick eröffnet für die philosophische und theologische Problemlösung.

Hans Jörg Fahr, Professor für Astrophysik am Institut für Astrophysik und extraterrestrische Forschung der Universität Bonn, diskutiert in seinem ausführlichen Beitrag (47–86) „Was bringt uns die Weltformel?" Möglichkeiten und Grenzen einer solchen eventuellen Weltformel. Sind die Erwartungen an eine solche zu findende Weltformel nicht zu hoch? Dann werden solche Weltformeln im Einzelnen diskutiert. Sind sie ein Rezeptbuch der Realität? Selbstkritisch ist auch der Abschnitt über die Physik als konsequenter Reduktionismus. In dem Teil „Die Welt der schwingenden Fäden" wird versucht, dem Leser die moderne String-Theorie verständlich zu machen. Der ganze Artikel wird abgeschlossen durch die Frage, die eigentlich philosophisch ist, „Warum geschieht überhaupt etwas?". Der lateinsiche Satz (86) muß natürlich lauten: Res mundi mutant in temporibus (nicht: temporis), quia mutamur in illis.

Der vierte Beitrag „Zur Geschichte der Weltbilder" (87–114) ist von Dr. Berthold Suchan geschrieben, wissenschaftlicher Mitarbeiter sowohl am Institut für systematische Theologie in Freiburg wie auch am Zentrum für Philosophie in Gießen. Ausgehend von der Fähigkeit des Menschen zur Selbstreflexion und zur Selbsttranszendenz diskutiert er kritisch die verschiedenen Weltbilder der vorsokratischen Philosophie, die die Welt in einem Prozeß der Rationalisierung sichtet und nach der arché, dem principium oder Urgrund fragt. Das Ptolemäische Weltbild hat sich aus der Vielfalt der kosmologischen Entwürfe herausgebildet mit der Erde im Mittelpunkt des Kosmos. Dieser Ansatz wird erst zu Beginn der Neuzeit durch Kopernikus, Brahe und Kepler aufgehoben und die Sonne wird in den Mittelpunkt gestellt. Vervollständigt wird das neue Weltbild durch Newton und schließlich wird durch Einsteins Gravitationstheorie die Kosmologie endgültig als empirische Wissenschaft aufgestellt. Gut sind die Bemerkungen zum Schluß, daß es sich bei diesem Entwurf der Kosmologie keineswegs um eine Kränkung des Menschen handeln muß, sondern daß der Mensch lernt, „sich in [] einem sowohl faszinierenden als auch rätselhaften Kosmos immer besser zu verstehen" (114).

Mit dem Beitrag von Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie in Freiburg, „Kosmologie und Schöpfungsglaube" (Zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie), S. 115–160, beginnt in diesem Buch die eigentlich theologisch-naturwissenschaftliche Diskussion. Nach der Phase der Konfrontation, wofür exemplarisch Galilei, Darwin und Freud stehen, sei nun die Phase der Entspannung eingetreten. Dazu diente von der theologischen Seite die Erkenntnis, daß die „Bibel als Urkunde des Heils" (119) zu lesen sei und nicht als naturwissenschaftliches Textbuch. Dazu kam die Einsicht, daß Gottes Schöpfungshandeln durchaus mit einem evolutiven Weltbild zu vereinbaren ist, weil Gott den Geschöpfen Anteil an seinem Sein durch die Schöpfung gibt und sie eine Eigentätigkeit haben. Leider sind in diesem Zusammenhang einige unschöne Flüchtigkeitsfehler zu finden. S. 124 heißt es: „Die philosophische Kosmologie oder die Evolutionslehre können erklären, *wie* die Welt entstanden ist." Es muß natürlich heißen: „Die physikalische Kosmologie" Auf S. 125 oben wird derselbe Fehler wiederholt. Erst in der Mitte der Seite wird richtig gesagt: „Der so erreichte Burgfrieden zwischen einer physikalisch-evolutionären und einer schöpfungstheologischen Weltdeutung war möglich geworden" Trotzdem dürfe es nicht bei einer beiderseitigen Selbstbeschränkung bleiben, sondern es müsse wieder zu einem allerdings konstruktiven Konflikt kommen. Solche Problemkreise sind wissenschaftstheoretische und ethische Fragen der modernen Naturwissenschaften und die evolutionäre Erkenntnistheorie und evolutionäre Ethik. Auch das Standardmodell der Kosmologie müsse mit seinen philosophisch-theologischen Implikationen diskutiert werden. Perspektiven für einen Dialog wären die Korrespondenzen zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Fragen, die Unableitbarkeit des erkennenden Subjektes, Staunen über die Weltwirklichkeit und die Rationalität der Wirklichkeit. Ein letztes Thema der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaften und Theologie wäre die Zeichenhaftigkeit und der Verweischarakter der Rationalität auf den Urheber.

Mit dem Beitrag von Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, „Das theologische Schöpfungsmodell", das sich herausgefordert sieht „durch das anthropische Prinzip und die kosmologische Zufallstheorie" (161–192) ist der Kernpunkt der Theologie in diesem Problemkreis angesprochen. Dafür ist notwendig, daß zuerst die „Grundaussagen der Schöpfungslehre" dargelegt werden, wie sie in heutiger Theologie vorliegen. In diesem Abschnitt liegt wieder ein Flüchtigkeitsfehler vor, den die Herausgeber eigentlich hätten finden können: S. 162 unten muß es heißen: „[…] für die Sprünge in der Evolution: Sowohl vom Anorganischen [nicht: vom Organischen zum Organischen] zum Organischen als auch von der Tier- zur Menschenwelt […]" Doch wichtiger ist der Hauptgedankengang, daß durch die creatio ex nihilo die emanatio in neuplatonische-gnostischer Idee zurückgewiesen wird und durch die Konzeption der creatio continua, so füge ich hinzu auch die falsche Idee, als ob der Schöpfer nur das Energie-Materie-Konzentrat zu Anfang erschuf und für den weiteren Verlauf nur noch die Physik zuständig sei. In ähnlicher Weise wie bei Schockenhoff gibt auch Neuner Felder des Dia-

logs zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen an wie die Suche nach einer Ethik, den Kampf um die Rationalität und die ökologische Frage. Auch hier sind leider wieder zwei Flüchtigkeitsfehler zu finden: S. 180 oben zweimal „hat" in einem Satz, wovon eines zu streichen ist, und S. 192 „Dennoch verbergen sich [...] dahinter keine anderen Kräfte als die nach dem Zufallsprinzip entstanden." (Es muß natürlich heißen: „entstandenen").

Der Beitrag des Theologen und Biologen Ulrich Lüke, Professor für Systematische Theologie an der Technischen Hochschule Aachen, greift das Problem zwischen creatio originalis und creatio continua auf: „Zeitschöpfung – Schöpfungszeit?" (193–216). Lüke behauptet, daß die Theologen die „erstere als Erstellen von Ordnung [verstehen] und letztere als Eingriff in eine schon vorhandene, auch naturwissenschaftlich, d. h. eben raumzeitlich beschreibbare Ordnung" (194). So werde auch ich S. 209 zitiert, als ob ich eine Zeithaftigkeit und Arbeitsteiligkeit in die creatio continua hineinbringe. Leider muß ich sagen, daß der Autor mich völlig falsch verstanden hat. In meiner Beweisführung gehe ich aus von der Kontingenz der geschaffene Dinge, die ja weiter besteht nach der Erschaffung, sowohl im Sein wie im Handeln der Geschöpfe. Deshalb ist das dauernde schöpferische Erhalten der kontingenten Dinge durch Gott notwendig. Damit ist keine Reparatur durch Gott oder etwas Ähnliches gemeint. Es entsteht auch keine Zeitlichkeit im Schöpfungshandeln Gottes und sowohl creatio directa als auch creatio continua sind natürlich ein einziger Akt Gottes und das von Ewigkeit her, der aber die Zeit schafft und in die Welt durch die Erhaltung im Sein, was gerade nicht ein Eingriff ist, wirkt. Lüke legt dann einen Entwurf von der „strengen Gegenwart" vor. Inhaltlich ist das in dem alten Bild von Gott als Mittelpunkt eines Kreises ausgedrückt. Jeder Punkt auf dem Kreis ist Gott gleichzeitig, aber aus der Perspektive der Geschöpfe gibt es, auf dem Kreis bleibend, ein Vorher und Nachher. Inhaltlich stimme ich mit Lüke also überein: creatio continua kann als zeitlos gedacht werden, ja sie muß es sogar.

Axel Schmidt ist Privatdozent an der Theol. Fak. Paderborn. Er stellt im letzten Beitrag („Quantentheorie als Vernunftkritik", 217–260) des Buches die Wende von der klassischen zur Quantenphysik aus philosophischer Sicht dar. Dabei geht es dem Vf. nicht um mathematische und physikalische Ableitungen der Unterschiede, sondern um das Wesen von klassischer Physik und Quantentheorie. Das Objektivitätspostulat der klassischen Physik besagt, daß das beobachtende Subjekt nicht in das Ergebnis des Experiments mit eingeht, sondern das Ergebnis soll objektiv sein. Es läßt sich in Begriffe fassen, die wesenhaft zeitlos sind. Kant nun hat versucht, die Möglichkeit der Wissenschaft zu begründen, da Wissenschaft ja grundsätzlich immer nur von einer begrenzten Anzahl von Beobachtungen auf ein allgemeines Naturgesetz schließt. Kant unterscheidet daher Erfahrungsurteil von Wahrnehmungsurteilen, da das Ding an sich ja nicht erreichbar sei. In Weiterführung von Kant stellt sich die Quantentheorie als reale Kritik der klassischen Physik dar. Der berühmte Versuch des Lichtes als Welle bzw. als Korpuskel (Heisenbergsche Unschärferelation) hat das deutlich gemacht. Trotzdem läßt sich ein Zusammenhang zwischen klassischer und quantentheoretischer Voraussage über das „Gesetz der großen Zahl" herstellen.

Auch in diesem Beitrag sind S. 228f wieder zwei Flüchtigkeitsfehler. S. 228 muß es „Kant entgegnet" (nicht: Kants entgegnet) heißen, S. 229 steht in demselben Satz einmal zu viel „wird".

Ein sicher interessantes Buch zur angegebenen Thematik mit vielen Facetten aus naturwissenschaftlicher Sicht. Allerdings vermißt man neben den theologischen Beiträgen ganz sicher einen speziell philosophischen Teil zur Erschaffung der Welt. Das erscheint mir um so wichtiger, da wir in einer multireligiösen Welt leben und zudem nicht wenige Menschen von heute keine religiöse Lösung aus der Offenbarung suchen, an die sie nicht glauben, sondern sie verlangen nach einer vernunftgemäßen, sprich philosophischen Antwort.

Frankfurt a. M. Rainer Koltermann SJ

Kurzrezensionen

Theißen, Gerd: **Jesus als historische Gestalt.** Beiträge zur Jesusforschung. Zum 60. Geburtstag von Gerd Theißen, hg. von Annette Merz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. IX, 373 S. (FRLANT, 202), Ln € 69,00 ISBN: 3–525–53886–3

Eine Festschrift ganz besonderer Art hat sich G. Theißen zu seinem 60. Geburtstag schenken lassen: Neuere Beiträge zum historischen Jesus – aus seiner eigenen Feder, hg. von A. Merz, der Mitautorin seines inzwischen klassischen Jesusbuches („Der historische Jesus", ^{3}2001). Th. hat es sich nicht nehmen lassen, die Aufsätze in teilweise erheblichem Umfang zu überarbeiten und auf neueste Literatur zu reagieren. Vier thematische Felder werden markiert: Jesus und das Judentum, die politische Dimension des Wirkens Jesu, die eschatologischen Überzeugungen Jesu sowie methodische und hermeneutische Fragen. Drei bisher unveröffentlichte Beiträge sind aufgenommen worden: „Das Doppelgebot der Liebe", „Gerichtsverzögerung und Heilsverkündigung bei Johannes dem Täufer und Jesus" und „Kann man historisch-kritisch von Jesus erzählen?". Der letztgenannte Beitrag gibt einen Einblick in die Entstehung von Theißens viel gelesenem Jesusroman „Der Schatten des Galiläers". M. E.

Bovon, Francois: **Studies in Early Christianity.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. VIII, 336 S. (WUNT, 161), Ln € 129,00 ISBN: 3–16–147079–6

Der Sammelbd bietet Aufsätze aus der Zeit von 1967 bis 1997 unter folgenden Gesichtspunkten: Lukasevangelium und Apostelgeschichte (Teil 1), Neutestamentliche Theologie (Teil 2) sowie apokryphe und patristische Literatur (Teil 3). Genau gesehen werden in Teil 2 eher „Disparata" zusammengestellt, u. a. der sehr interessante Aufsatz zur Autorität von Träumen im ersten Jh. (144–162). Der Leitartikel „The Apostolic Memories in Ancient Christianity" (1–16) wird in diesem Sammelbd zum ersten Mal veröffentlicht. M. E.

Johannes Paul II: Versöhnung zwischen den Welten. Im Gespräch mit den Religionen. Hg. u. eingeleitet von Matthias Kopp. – München / Zürich / Wien: Neue Stadt 2004. 230 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–87996–590–0

Das Stadion von Casablanca (1985), die Synagoge von Rom (1986), die Klagemauer von Jerusalem (2000), die Omaijadenmoschee von Damaskus (2001) und selbstredend Assisi (1986, 1993, 2002) sind Stationen an der Strecke des „Wunderzuges", gefahren von dem „unglaublichsten Lokführer der Welt" (Bildzeitung). Ohne Zweifel hat niemand in den Schuhen des Fischers so große Fortschritte im interreligiösen Dialog gemacht wie Johannes Paul II. Dabei ging es dem verstorbenen Pontifex, wie ebenso klar ist, in keiner Weise um einen interreligiösen Irenismus, sondern vielmehr um das Ziel, das nach seiner Auffassung das Ziel aller Glaubenden, gleich welchen Bekenntnisses, zu sein hat: den Frieden auf Erden. Der vorliegende Bd vereinigt Auszüge vorwiegend aus Reden, aber auch aus Predigten und schriftlichen Verlautbarungen des Papstes, die zu unterschiedlichen Anlässen im Rahmen des interreligiösen Dialogs entstanden sind. Der Hg. erleichtert den Zugang zu den Texten durch Einführungen in das Wirken des Papstes, in die je spezifische Problematik des Verhältnisses der Kirche zum Judentum, zum Islam und zu den asiatischen Religionen sowie zu den Umständen, unter denen die einzelnen Texte entstanden sind. Ein eigenes Kap. ist dem Assisi-Prozeß gewidmet. Geeignet ist der Bd für interessierte Nicht-Fachleute, die sich anhand dieser sonst nicht ganz leicht erreichbaren Texte einen extensiven Überblick verschaffen können. Jo. B.

Welsch, Wolfgang: **Unsere postmoderne Moderne.** – Berlin: Akademie, 6. Auflage 2002. XVIII, 346 S. (Acta humaniora), pb € 19,80 ISBN: 3–05–003727-X

Der mehrfach als Plattitüde verworfene Begriff, dem sich Welsch in seiner bereits 1987 ersterschienenen Arbeit zuwendet, hat inzwischen ebenso viel an konjunkturellem Schwung eingebüßt wie er zuvor Skepsis hervorrufen konnte. Scheinbar hat der von Beginn an äußerst kontrovers geführte philosophische Diskurs der *Postmoderne* ein jähes Ende gefunden, wenngleich sich derzeit in vielen Lebensbereichen vieles von dem wiedererkennen läßt, was sie einst in Rechnung stellte und dies noch bis heute tut. Welsch und überhaupt alle Vertreter der kritischen – und ausdrücklich nicht feuilletonistischen – Postmoderne können somit zu Recht ein gewisses Maß an Genugtuung empfinden, auch und vor allem weil sie wissen, daß die begriffliche Ebene immer nur eine Seite der Medaille, deren andere das einheitlich oft nicht greifbare Bezeichnete selbst ist.

Mit der Unterbreitung seiner pluralitätsspezifischen Sicht auf die Moderne hat Welsch vor dem Hintergrund einer Vielzahl bestehender Mißverständnisse und Ressentiments gegenüber einer vermeintlichen Schimäre durchaus für Erhellung und Entwarnung sorgen können. Zumindest fällt seither die Rede von Postmoderne intellektuell salonfähiger aus und ist noch deutlicher mit der Note des wissenschaftlich Redlichen versehen. Die nunmehr zum sechsten Mal aufgelegte Arbeit von Welsch hat einen nachhaltigen Wert, der ihr innerhalb eines kritischen und offen angelegten Moderne-Diskurses zweifellos berechtigten Platz einräumt. Kr.

Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, hg. v. Paul Hoffmann / Christoph Heil – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Leuven: Peeters Publishers 2002. 185 S., kt € 19,90 ISBN: 3–534–16484–9

Die vorliegende zweisprachige Studienausgabe der Logienquelle bietet einen hervorragenden Einstieg in die Arbeit mit Q. Nach der Einführung, die in aller Kürze einleitungswissenschaftliche Grund-

fragen auf dem Hintergrund der Forschungslage diskutiert (11–28), folgt der auf Basis der Arbeiten des International Q Project (IQP) rekonstruierte griechische Text samt deutscher Übersetzung (31–113). Ausführlich werden in den Anmerkungen (115–145) wichtige Textvarianten diskutiert und Einblicke in die Rekonstruktionsarbeit des IQP gegeben. Konkordanz (147–174) und Bibliographie (175–185) zu Q runden den Bd ab. In konziser Form erhalten die Benutzer eine Fülle für die Arbeit mit Q relevanter Informationen. Nicht nur für Studierende ist diese preiswerte Textausgabe empfehlenswert. M. La.

Lützeler, Paul Michael: **Kulturbruch und Glaubenskrise.** Hermann Brochs „Die Schlafwandler" und Matthias Grünewalds „Isenheimer Altar". – Tübingen / Basel: A. Francke 2001. 117 S., 20 farbige Abb. (Kontakte, 10), kt € 24,00 ISBN: 3–7720–2529–3

Anläßlich des 50. Todestages von Hermann Broch (1886–1951) veröffentlicht der Biograph Brochs und Hg. der „Kommentierten Werkausgabe" diesen Essay, der kenntnisreich in die Rezeption des Isenheimer Altares (1512–1516) durch Brochs Romantrilogie „Die Schlafwandler" (1930–1932) einführt. Den Bd ergänzen eine biographische Übersicht mit einer detaillierten Zeittafel zu Leben und Werk Brochs und einem Einblick in die Rezeptionsgeschichte der „Schlafwandler" sowie eine Auswahlbiographie. Broch, der mit Grünewalds Altar in Colmar als etwa 20jähriger bekannt wurde, reiht sich ein in den Kreis zeitgenössischer Vf. (Benjamin, Buber, Bloch, Canetti, Dix, Hindemith u. a.), denen der Isenheimer Altar zu „expressionistischen Kulturikone" (14) wurde. Broch stellt dem Werk an der Epochenschwelle zwischen dem idealtypischen Mittelalter und dessen Auflösung durch die Reformation den radikalen Zerfall der christlich-abendländischen Kultur im 20. Jh. gegenüber – an der Schwelle zur nachchristlichen Zeit. Alles andere als Objekt nostalgischer Verklärung unterzieht Broch den Isenheimer Altar einer literarischen Destruktion, Verzerrung und Überblendung seiner Motive, die markant, aber keineswegs historisierend der Konstruktion des Romans einmontiert sind. R.H.

Mieth, Dietmar: **Was wollen wir können?** Ethik im Zeitalter der Biotechnik – Freiburg i. Br.: Herder 2002. 532 S., geb. € 35,00 ISBN: 3–451–27559–7

Wenn die Lebenswissenschaften – wie unlängst in Politik und Gesellschaft behauptet – tatsächlich als Leitwissenschaften des 21. Jahrhunderts gelten, dann bedarf es dringend einer fundierten ethischen Orientierung, die – trotz der wachsenden Unübersichtlichkeit des Themenspektrums und der durch den technologischen Fortschritt bedingten geringen Halbwertzeit wissenschaftlicher Erkenntnisse und ethischer Urteile – dabei behilflich ist, grundlegende anthropologische, ethische und politische Rahmenbedingungen zu benennen und argumentativ zu begründen, die in der zunehmend kontroverser geführten Diskussion – auch aus theologisch-ethischer Sicht – Bestand haben können.

Diesem Anliegen wird der vorliegende Bd. in jeder Hinsicht gerecht. Vor allem die Ausführungen zu den biopolitischen Herausforderungen, die Frucht einer langjährigen und intensiven Mitarbeit des Vf.s in verschiedenen internationalen Gremien sind, dürfen als gleichermaßen informativ wie weiterführend betrachtet werden. Die inhaltlichen Darlegungen in diesem Bd. beschränken sich keineswegs nur auf konkrete Einzelfragen der Bioethik, sondern thematisieren auch die sozialethischen Kontexte und gesellschaftlichen Hintergründe der gegenwärtigen Debatten. Besonders lobenswert ist in diesem Zusammenhang die am Ende des Buches vorgelegte – thematisch gegliederte – Literaturliste, die einen guten Überblick zu den aktuellen Publikationen ermöglicht und zugleich dokumentiert, wie weit das Feld der Biotechnologie innerhalb weniger Jahre geworden ist. K.A.

Heilige: die lebendigen Bilder Gottes, hg. v. Markus Pohlmeyer-Jöckel. – Münster: Lit 2002. 99 S. (Glaube und Leben, 6), 32 Abb., pb. € 15,90 ISBN: 3–8258–6081–7

Der vorliegende Aufsatzbd ist als Begleitbuch zur Kunstausstellung der Sammlerin Maud Pohlmeyer gedacht und im Anhang entsprechend mit 32 Farbabbildungen von Exponaten dieser Schau illustriert. Die essayartigen Präsentationen zur Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart wenden sich sowohl an das Fach- als auch an das interessierte Laienpublikum. Einleitend ordnet der Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt die Geschichte der christlichen Heiligenverehrung in das größere religionsgeschichtliche Koordinatennetz ein. Thomas Benner, Regens des Priesterseminars im Erzbistum Hamburg, sucht sich dem Thema ‚Heilige' am Beispiel des Heiligen Ansgar anzunähern. Dem Hamburger Pastor Alexander Röder geht es um eine Problematisierung der Sicht von Martin Luther auf die Heiligenverehrung. Mit den facettenreichen Einsichten des Ethnologen Bernd Schmelz zur Heiligenverehrung in Lateinamerika ist der thematische Bogen in die Neuzeit – ja bis in die Gegenwart – ebenso geschlagen wie durch die stark philosophisch geprägten Kurzbeiträge des Theologen und Schriftstellers Markus Pohlmeyer-Jöckel. – Insgesamt veranschaulicht der Bd auf inspirierende Weise, wie sehr besonders die (aktuellen) Ausdrucksformen der Kunst die Frage nach der Gewordenheit unserer Gesellschaft und – in diesem Rahmen – die Frage nach der Bedeutung der christlichen Traditionen für die Entstehung (nicht allein) des Abendlandes wachrufen. H.L.

Thomas von Aquin: Summa contra gentiles. 1.–4. Buch. Lateinisch und Deutsch. Studium Sonderausgabe (Bd. 3 in 2 Teilbänden; nur geschlossen beziehbar), hg. v. Karl Albert / Karl Allgaier / Paulus Engelhardt / Leo Gerken / Markus H. Wörner. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. XCVIII, 2214 S., kt 99,00 ISBN: 3–534–15638–2

In einer schönen Taschenbuchausgabe wird dieser Klassiker christlicher Theologie preisgünstig angeboten. Darin konfrontiert sich der Aquinat mit nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen, insbesondere mit dem Islam. Die Gesamtdarstellung christlicher Theologie wird unterteilt zwischen Wahrheiten, die im Prinzip allen Menschen zugänglich sind und sich mit der Vernunft auch unumwunden verteidigen lassen, und spezifischen Glaubenswahrheiten, die mit der Vernunft nur insofern verantwortet werden können, als daß eine Plausibilität aufgezeigt wird oder Gegenargumente – erstaunlich viele – entkräftet werden. Die Darstellung verläuft in Form eines Aufstieges der Vernunft durch die Geschöpfe und eines Abstieges durch die göttliche Offenbarung; in beiden Fällen ist der Weg für Thomas derselbe. Erst am Schluß des Werkes werden die spezifisch christlichen Glaubenslehren behandelt. Dabei ist auffallend, daß Thomas zwar eine Sakramentenlehre, aber keine Ekklesiologie vorlegt. Die Schrift entspricht vollauf der Herausforderung der Philosophie. W.J.H.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Im Räderwerk des „real existierenden Sozialismus". Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow, hg. v. Hartmut Lehmann / Jens Holger Schjørring. – Göttingen: Wallstein 2003. 164 S. (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 3), kt 24,00 ISBN: 3–89244–667–9: Lehmann, H. / Schjørring, J. H.: Religion in Osteuropa in der Phase des „real existierenden Sozialismus", ca. 1953 – 1985; 14–30: Shkarovskij, M.: Die Russisch-Orthodoxe Kirche und antireligiöse Staatspolitik in der Sowjetunion (1943–1988); 31–40: Fabiny, T.: The Hungarian Revolution of 1956 and Ist Aftermath in the Lutheran Church. The Case of Bishop Lajos Ordass; 41–64: Szabó, C.: Die katholische Kirche Ungarns bis zum Prozeß gegen József Kardinal Mindszeny; 65–73: Altnurme, R.: Die Beziehungen zwischen der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und dem Sowjetstaat nach 1953; 74–86: Streikus, A.: Die katholische Kirche in Litauen 1953–1990; 87–100: Rajp, V.: Die katholische Kirche in Slowenien nach dem Zweiten Weltkrieg bis zum Jahre 1989; 101–124: Buchenau, K.: Was ist nur falsch gelaufen? Kritische Überlegungen zum Staat-Kirche-Verhältnis im sozialistischen Jugoslawien; 125–142: vorc, P.: Die evangelische Kirche Augsburger Bekenntnisses in der Slowakei und ihr Schicksal in der Tschechoslowakei nach 1953; 143–161: Kiec, O.: die Milleniumsfeierlichkeiten in Polen 1966 und die Rolle der Minderheitskirchen zwischen Kommunismus und Katholizismus.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 60–2004/3, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 161–188: Schwegler, U.: Grundlagen und Theorie der Missionsgeschichte bei Johannes Beckmann SMB (1901–1971); 189–208: Van Wiele, J.: Non-Christian Religions and Cultures in Western Religion Textbooks. Towards a Contextual and Historical Analysis; 209–214: Meili, J: Darstellung und Rezeption der Figur Jesu Christi in China. Zur Publikation R. Maleks „The Chinese Face of Jesus Christ"; 215–225: Münk, H.-J.: Christ-

lich-theologische Ethik in Afrika. Johannes Messners Kulturethik in der Interpretation von B. Werl

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 60–2004/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 251–272: Meili, J.: Die „Missionsgesellschaften apostolischen Lebens" (MISAL). Interkulturelle und interreligiöse Praxis; 273–286: Camps, A.: Foreign Missionaries and Chinese Catholic Communities During the Late Qing China (1800–1860); 287–322: Spiegler, N.: Auf die Kraft des Volkes bauen? Empowernment-Versuch in Armensiedlungen Barrancabermejas (Kolumbien); 232–338: Schelbert, G.: Die urchristliche Mission. Zur Darstellung von E. J. Schnabel hundert Jahre nach A. von Harnack

Oriens Christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums, hg. v. Sabine Gralla. – Münster: Lit 2003. 122 S. (Villigst Profile. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks e.V. Villigst, 1), kt 17,90 ISBN: 3–8258–6512–6: 1–14: Bruns, P.: Kreuz unter dem Halbmond – syrisches Christentum von Mohamed bis zum Mongoleneinfall; 15–41: Brands, G.: Pilgerfahrt und Wallfahrtsstätten im spätantiken Orient; 42–56: Felm, K. C.: Liturgische Besonderheiten der nahöstlichen Kirchen; 57–73: Feldtkeller, A.: Juden, Christen und Muslime in Palästina; 74–85: Arnold, W.: Sprache und Literatur der Christen des Vorderen Orients; 86–92: Hollerweger, H.: Tur Abdin – ein gefährdetes christliches Erbe in der Südosttürkei; 93–110: Tamer, G.: Kirche der Übergänge – die Rum-Orthodoxe Kirche im Libanon und in Deutschland; 111–122: Hage, W.: Die orientalischen Kirchen in Europa.

Theologie der Gegenwart 47, 2/2004, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2004, kt 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–100: Ch. G. Müller: Ermutigen – ermahnen – frohbotschaften. Zur Vielfalt der Verkündigungsmodi nach 1 Thess 2,1–12.13; 101–115: A. Koolen / V. Strassner: Leben im Schatten von Kirche und Gesellschaft. Arbeiterpriester in Frankreich und Deutschland; 116–126: D. Wirschen: Handeln Menschenrechtsverteidiger supererogatorisch?; 127–137: P. Petzel: In Gottes Volkeingebunden; 138–149: M. Hochschild: Der Fehlerteufel.

Das Weihsakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung „Ordinatio Sacerdotalis", v. Manfred Hauke. – Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2004. 127 S. (Respondeo, 17), kt € 9,00 ISBN: 3–87710–281–6.

Der Einziggeborene. Christusbekenntnis und Christusverehrung, v. Leo Kardinal Scheffczyk. – Siegburg: Schmitt 2004. 228 S. (Quaestiones Non Disputatae, IX) kt € 12,00 ISBN: 3–87710–282–4.

Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, v. Thomas Brechenmacher. – München: Beck 2005. 326 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–406–52903–8.

Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert, v. Marie-Luise Ehrenschwendtner. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2004. 399 S. (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 60) geb. € 74,00 ISBN: 3–515–07838-X.

Die Emmaus Geschichte – etwas anders gelesen, v. Joachim Korbacher. – Münster: Lit 2005. 67 S. (Glauben und Leben, 24), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–8151–2.

Die Frage nach Gott, v. Norbert Hoerster. – München: Beck 2005. 123 S. kt € 9,90 ISBN: 3–406–52805–8.

Die Luthersche Bekenntnisgemeinschaft und der Kampf um die Thüringer evangelische Kirche 1933/34–1939 v. Minnamari Helaseppä. – Helsinki: *Luther-Agricola-Society 2004. 309 S.* (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 58), kt ISBN: 951–9047–68–9.

Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas. Von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott, v. Birgit Rommel. – Münster: Lit 2003. 311 S. (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, 14), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–6521–5.

Erosion des christlichen Glaubens. Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen", hg. v. Hans-Georg Ziebertz. – Münster: Lit 2004. 142 S. (Wissenschaft aktuell. Theologie, 4), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–7092–8: 5–14: Knobloch, 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, Ch. Th.: 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, entchristlicht, oder säkularisiert?; 71–86: Ziebertz, H.-G. / Riegel, U. / Kalbheim, B.: Typologie religiöser Orientierungen westdeutscher Jugendlicher; 87–100: Buchner, 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 SJ, M.: Welche „pastorale Strategie" braucht die deutsche Kirche heute?; 131–142: Nüchtern, M.: Profil, Projekt, Produktvertrauen.

Gemeinwohl im Konflikt der Interessen. Gesellschaftspolitische, sozialethische und philosophisch-theologische Recherchen zu Europa / Le bien commun dans le conflit des intérêts. Recherches sociopolitiques, socio-éthiques et philosphico-théologiques sur l'Europe, hg. v. Ignace Berten / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel. – Münster: Lit 2004. 145 S. (Kultur und Religion in Europa, 4), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–7780–9: 5–30: Poplawska, E.: Subsidiarität und Souveränität (Subsidiarité et souveraineté); 31–54: Berten, I.: Intérêt général, intérêt communautaire, intérêt national. Bref parcours historique (Gemeininteresse, Gemeinschaftsinteresse, nationales Interesse. Kurzer historischer Überblick); 55–72: Kruip, G.: Gemeinwohl und Subsidiarität. Die Vorteile von Freiheit und Kooperation (Bien commun et subsidiarité. Les avantages de la liberté et la coopération); 73–88: Lavigne, J.-C. : Le principe de subsidiarité (Das Prinzip der Subsidiarität); 89–98: Eggensperger, th.: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Perspektiven für Europa (Le bien commun et le sens de l'intérêt public. Perspective pour l'Europe); 99–108: Rossi, E.: Solidarité et bien commun (Solidarität und Gemeinwohl); 109–134: Berten, A.: De la souveraineté et de l'intégration européenne (Über Souveränität und die Europäische Integration); 135–144: Engel, U.: „... noch auf der Suche nach sich selbst" (Jacques Derrida). Philosophisch-theologische Anmerkungen zu kulturellen Identität / Differenz Europas („... encore á la recherche delle-même" [Jacques Derrida). Remarques philosophico-théologiques sur identité et la différence culturelles de l'Europe).

Bibelwissenschaft

Schwachheit als Waffe. Die Argumentation des Paulus im „Tränenbrief" (2. Kor. 10–13), v. Lars Aejmelaeus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 436 S. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 78) kt € 59,00 ISBN: 3–525–53504-X.

The Temple Scroll and the Biblical Text Traditions. A Study of Columns 2–13:9, v. Magnus Riska. – Helsinki: The Finnish Exegetical Society 2001. 213 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 81) kt $ 30,00 ISBN: 951–9217–36–3.

Traditions in Collision. A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives 1Kings 17–19 v. Jyrki Keinänen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 207 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 80) kt € 36,90 ISBN: 3–525–53981–9.

Altes Testament

The Canonical Hebrew Bible. A Theology of the Old Testament, v. Rolf Rendtorff. – Leiden: Deo Publishing 2005. 813 S. (Tools for Biblical Study series, 7), kt $ 61,99 ISBN: 90 5854 020 0.

Neues Testament

Evangelienharmonien des Mittelalters, hg. v. Christoph Burger / August den Hollander / Ulrich Schmid. – Assen: Van Gorcum 2004. 150 S. (Studies in Theologie and Religion [STAR], 9), geb. € 45,00 ISBN: 90 232 4052 9: 1–17: Schmid, U.: Evangelienharmonien des Mittelalters: Forschungsgeschichtliche und systematische Aspekte; 18–39: Schmid, U.: Lateinische Evangelienharmonien – die Konturen der abendländischen Harmonietradition; 40–72: Vial, M.: Zur Funktion des *Monotessaron* des Johannes Gerson; 73–88: Caspers, C.: Liturgie, Leben-Jesu-Darstellungen und Evangelienharmonien als wesentliche Bestandteile der spätmittelalterlichen Frömmigkeit: Erforschung und Vergleich; 89–108: Den Hollander, A: Mittelniederländische Evangelienharmonien – Form und Funktion: Eine erste Orientierung; 111–122: Eckermann, W.: Die Harmonisierungstendenzen im Evangelienkommentar des Simon Fidati von Cascia OESA (ca. 1295–1348); 132–138: Burger, C.: Die Passionsharmonie des Augustiner-Eremiten Johannes von Paltz (ca. 1445–1511).

Spuren von Deuteromarkus II, v. Albert Fuchs. – Münster: Lit 2004. 324 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (N.F.), 2), kt € 39,90 ISBN: 3–8258–7659–4.

The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology, hg. v. Robert W. Yarbrough. – Leiden: Deo Publishing 2004. 401 S. (History of Biblical Interpretation series, 2) kt $ 59,95 ISBN: 90–5854–024–3.

The Travel Narrative in the Gospel of Luke. Interpretation of Lk 9,51–19,28, v. Filip Noël. – Brussel: kvab 2004. 483 S. (Collectanea Biblica et Religiosa Antiqua,V), kt € 45,15 ISBN: 90–6569–909–0.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

40 Gruppenstunden für Ministranten. geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit. V. Willi Hoffsümmer. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2005. 176 S., kt € 18,80 ISBN: 3–7867–2535–7.

Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus, v. Hans-Georg Ziebertz / Stefan Heil / Hans Mendl / Werner Simon. – Münster: Lit 2005. 162 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 11), brosch. € 17,90 ISBN: 3–8258–8215–2.

Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, hg. v. Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel. – Freiburg / Gütersloh: Herder / Chr. Kaiser 2003. 443 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 3), kt € 44,95 ISBN: 3–451–28069–8 (Herder) / 3–579–5292–6 (Chr. Kaiser).

„Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten...". Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, hg. v. Walter Fürst / Andreas Wittrahm / Ulrich Feeser-Lichterfeld / Tobias Kläden. – Münster: Lit 2003. 261 S. (Theologie und Praxis, 17), brosch. € 19,90 ISBN:

3–8258–7037–5: 21–39: WITTRAHM, A. / LEICHT, B. M.: Gestalten und Gestaltwandel erwachsener Religiosität. Von der Pilotstudie zum Forschungsprojekt „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter"; 41–65: WITTRAHM, A.: „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter" – Anliegen und Anlage eines Forschungsprogramms; 67–84: KLÄDEN, T.: Zentrale Ergebnisse des Forschungsprojektes „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter" im Überblick; 89–100: ENGLERT, R.: Von der Deskription der Religiosität Erwachsener hin zu Kriterien erwachsener Religiosität; 101–107: BLASBERG-KUHNKE, M.: Individualisierung und Dynamisierung der Religiosität im höheren Erwachsenenalter – Konsequenzen für die Altenbildung; 109–126: WITTRAHM, A. / HAMMERSCHMIDT, M.: Der Herr kennt den Weg der Gerechten. Glaubensentwicklung und religiöse Erwachsenenbildung; 127–136: FEITER, R.: Das „apersonale Gottesbild" als Herausforderung (der Pastoral); 139–152: KLEINEMAS, U. / RUDINGER, G.: Auf dem Weg zu einer Alternskultur? Entwicklungspsychologische Hinweise zu einer nicht nur theologischen Diskussion; 153–180: FÜRST, W. / FEESER-LICHTERFELD, U.: „Pastoral der Lebensspanne und der Lebensbezüge". Elemente und Essentials eines möglichen christlich-kirchlichen Beitrags zur Alternskultur in der Gesellschaft; 181–200: FÜRST, W. / HIRSCHFELDER, G. / HÄNEL, D. / FEESER-LICHTERFELD, U. / PLETSCH, S. / TERÖRDE, A.: Religiöse Rituale im höheren Erwachsenenalter in einer pluralistischen Gesellschaft; 203–214: STENGER, H. M.: Frucht noch im Alter (Psalm 92). Von 80 Jahren und mehr; 217–257: FÜRST, W. / WITTRAHM, A. / VON DER BANK, S. / FEESER-LICHTERBERG, U. / KLÄDEN, T.: Detaillierter Ergebnisbericht des Forschungsprojektes „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter".

Philosophie

Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil, v. Michele Dossi. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 394 S. (Ursprünge des Philosophierens, 6), kt € 25,00 ISBN: 3–17–018129–7.

Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik, hg. v. José Sánchez de Murillo / Martin Thurner. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 341 S. (Ursprung und Gegenwart, 1), kt € 25,00 ISBN: 3–17–018289–7: 13–51: THURNER, M.: Aufgang. Die Ursprünglichkeit der *Physis.* Tiefenphänomenologie und Geschichte (Heraklit, Böhme, Sánchez de Murillo); 53–58: SÁNCHEZ DE MURILLO, J.: Gottesheryorgang; 59–70: VON WEIZSÄCKER, C. F.: Die Gegenwart der Naturwissenschaft; 71–83: HENRY, M.: Die Frage der Verdrängung. Schopenhauer, Freud und die radikale Phänomenologie des Lebens; 85–99: VATTIMO, G.: Die Religion. Erinnerung einer Geschichte; 101–129: ZOVKO, M.-E.: Die Analogie des Lebens und der Erkenntnis. Franz von Baader und das neue Denken der Naturwissenschaft; 131–140: OESTERREICH, P. L.: ‚Ewige Freiheit'. Schellings philosophischer Anfangspunkt; 141–152: KÜHN, R.: Gutsein des Lebens. Eine Meditation zur Lebensphänomenologischen Geburt; 153–176: HAAS; R.: Metaphysische Wurzeln der Neurobiologie Gerhard Roths; 177–206: MEYENDORF, R.: Glaube und Wahn; 207–214: GEBAUER, G.: Sport: Leibliches Gedächtnis der Menschheit; 215–218: BISER, E.: Der Ursprung der christlichen Musik; 219–245: THURNER, M.: Ein Requiem auf Gott. Philosophische Annäherungen an Verdis Totenmesse.

Richard Wagners politische Theologie. Kunst zwischen Revolution und Religion, v. Peter Hoffmann. – Paderborn: Schöningh 2003. 308 S., € 39,80 ISBN: 3–506–73929–8.

Visualisiertes Bilderverbot? Theologie im Gespräch mit Gordon Matta-Clarks Dekonstruktion der Architektur, v. Thilo Rissing. – Münster: Lit 2003. 98 S. (PONTES. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 12), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–6277–1.

Kirchenrecht

Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2004. 164 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 38), kt 32,80 ISBN: 3–402–04369–6: 7–26: MAIER, H.: Was war die Säkularisation und wie lief sie ab? Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und die Folgen; 53–79: WALL, H. DE: Die Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht; 103–125: KAUFMANN, F.-X.: Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen durch die Säkularisierung.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Prof. Dr. Georg Braulik, Freyung 6, A-1010 Wien;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Dr. h.c. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg;
PD DDr. Wassilios Klein, Tilsiter Str. 9, D-53117 Bonn;
P. Prof. Dr. Rainer Koltermann SJ, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Ulrich Köpf, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Dr. Markus Krienke, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Alexander Loichinger, Leitenweg 9, D-82515 Wolfrathshausen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Richard Schaeffler, Halbreiterstr. 2, D-81479 München-Solln;
Prof. Dr. Thomas Schmeller, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Klaus von Stosch, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Prof. Dr. Jürgen Werbick, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz, D-85072 Eichstätt;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Sabrina Herbecke, 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 2005
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

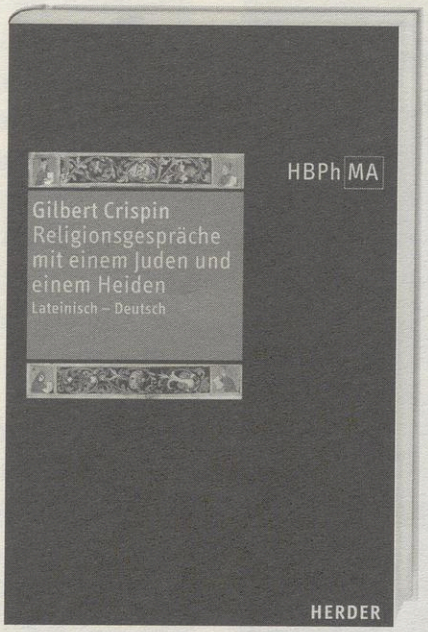
© 2005 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters

Die geistigen Grundlagen der kulturellen Identität Europas (HBPh MA)

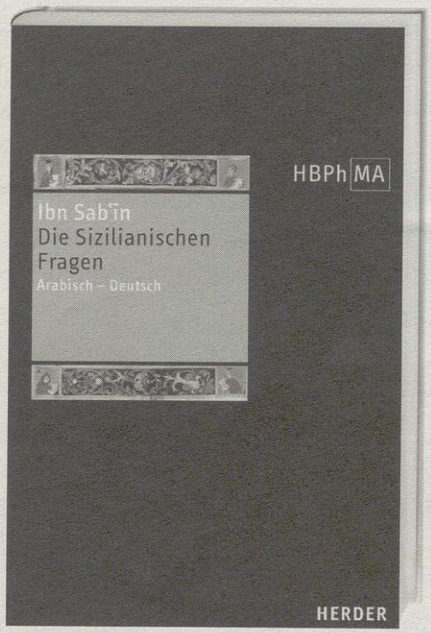
Herausgegeben von Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora und Andreas Niederberger, Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main

Die auf 20 Autoren angelegte zweisprachige Auswahl präsentiert **die wichtigsten** lateinischen, arabischen und jüdischen **Autoren der Philosophie des Mittelalters** mit ihren zentralen Texten zu den Fragen der menschlichen Erkenntnis, der Entfaltung der Wissenschaften und der philosophischen und theologischen Weisheitslehren. Diese stehen in enger Verbindung mit den religiös und kulturell unterschiedlichen Traditionen der Autoren. Daher dokumentiert die vorgelegte Sammlung zugleich den Beitrag der Philosophie des Mittelalters zum **Dialog der drei Religionen Judentum, Christentum, Islam.** Dem Leser dieser Bibliothek erschließt sich in den Bänden nicht nur der Reichtum einer Epoche der Geschichte der Philosophie, die bis heute von hohem systematischen Interesse ist, sondern er begegnet auch den **geistigen Grundlagen der kulturellen Identität Europas.** Zu ihr zählen bis heute der mit der Gründung der Universitäten verbundene Prozess der wissenschaftlichen Rationalisierung, die Suche nach religiöser Verständigung und der Ausgleich zwischen politischer Einheit und kultureller Vielfalt.



Gilbert Crispin
Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden
Lateinisch – deutsch · HBPhMA, Band 1
13,9 x 21,4 cm, 200 Seiten, gebunden
Subskriptionspreis:
€ 27,– */SFr 47.20 /€[A] 27,80*
Einzelpreis:
€ 32,– */SFr 55.60 /€[A] 32,90*
ISBN 3-451-28506-1

Gilbert Crispin (ca. 1045–1117): In den Lehrdialogen des Benediktinerabtes von Westminster diskutiert ein Christ mit einem Juden und mit einem nichtchristlichen Philosophen, „Heide" genannt, über zentrale Fragen des Glaubens. Das Werk bezeugt, dass es bereits im frühen Mittelalter eine Kultur des Dialogs zwischen Vertretern der verschiedenen Religionsgemeinschaften auf der Basis des Respekts und der Wertschätzung der Vernunft gab.



Ibn Sab'in
Die Sizilianischen Fragen
Arabisch – deutsch · HBPhMA, Band 2
13,9 x 21,4 cm, 256 Seiten, gebunden
Subskriptionspreis:
€ 29,– */SFr 50.70 /€[A] 29,90*
Einzelpreis:
€ 34,– */SFr 58.90 /€[A] 35,–*
ISBN 3-451-28505-3

Ibn Sab'in (ca. 1217–1270), aus Murcia stammend, verband in seinem Werk Logik, Metaphysik und Mystik in einzigartiger Weise und gehört damit zu den bemerkenswertesten Gestalten der arabischen Philosophie. Sein erstes großes Werk, das er in Antwort auf die sog. *Sizilianischen Fragen* Friedrichs II. verfasste, gilt als einführendes Kompendium in die arabisch-islamische Philosophie Andalusiens.

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters (HBPhMA) kann über jede Buchhandlung bezogen werden. Nähere Informationen erhalten Sie direkt beim Verlag Herder, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg · Telefon 0761/2717328 · Fax: 0761/2717360

www.herder.de

HERDER

Sebastian Ristow (Hrsg.)

Neue Forschungen zu den Anfängen des Christentums im Rheinland

Das Buch bietet einen differenzierten Einblick in die aktuelle Forschung zum frühen Christentum in Rheinland von Xanten bis Trier und Boppard. Der Stand der Erkenntnisse zur Kirchenarchäologie an einzelnen Orten sowie zu Epigraphik, Kirchengeschichte und ausgewählten Funden wird übergreifend zusammengefasst. Vorgestellt werden die Befunde, Funde und Analysen von Wissenschaftlern aus unterschiedlichen Fachrichtungen, die sich in den letzten Jahren mit den Denkmälern und Quellen der jeweiligen Orte oder größeren Problemkreisen befasst haben. Ausgehend von dieser Materialbasis erschließt sich dem Leser die Welt des frühchristlichen Rheinlands als facettenreiches Bild in seiner ganzen zeitlichen Auffächerung. Verbunden mit den hier publizierten Ergebnissen sind neue Antworten auf die Fragen zur Kontinuität zwischen Spätantike und Frühmittelalter und besonders zum Fortbestehen antik-paganer Traditionen bis in die christlich geprägte Merowinger- und Karolingerzeit. Vor allem die vergleichsweise große Zahl von zum Teil gut erforschten spätantik-frühmittelalterlichen Kirchenbauten, aber auch die Funddichte frühchristlicher Grabsteine und Kleinfunde zeichnet das Rheinland als besondere Forschungsregion für das Arbeitsfeld »Antike und Christentum« aus.



Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 2

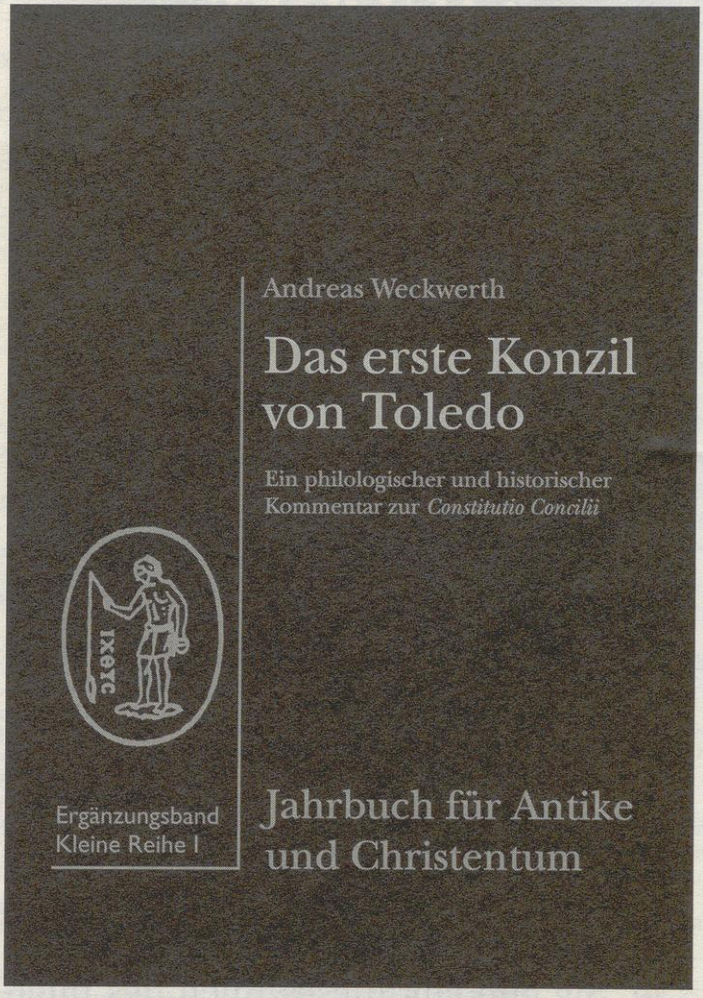
2004, XII und 258 Seiten, 138 Abbildungen, geb. 43,– € / sFr 74,50. ISBN 3-402-08190-3

ASCHENDORFF VERLAG

Andreas Weckwerth

Das erste Konzil von Toledo

Ein philologischer und historischer Kommentar zur *Constitutio Concilii*



Die altkirchlichen Synoden sind grundlegend für die Herausbildung des Kirchenrechts. Am Beispiel der Kanones des ersten Toletanums (400), die zusammen mit den Beschlüssen der Synoden von Elvira und Arles eines der frühesten Dokumente des abendländischen Synodalrechts darstellen, wird ein Einblick in die frühe Genese des westlichen Kirchenrechts und in verschiedene Bereiche kirchlichen Lebens am Beginn des 5. Jahrhunderts gegeben.

Im ersten Teil werden die Kanones in die altchristliche Rechtsgeschichte und die Kirchengeschichte Spaniens eingeordnet. Im Mittelpunkt stehen Aufbau und Form antiker lateinischer Konzilsakten, Synodalkanones und deren antiker Vorbilder, so dass ein vertieftes Verständnis für die strukturellen Besonderheiten der Akten des ersten Toletanums gewonnen wird.

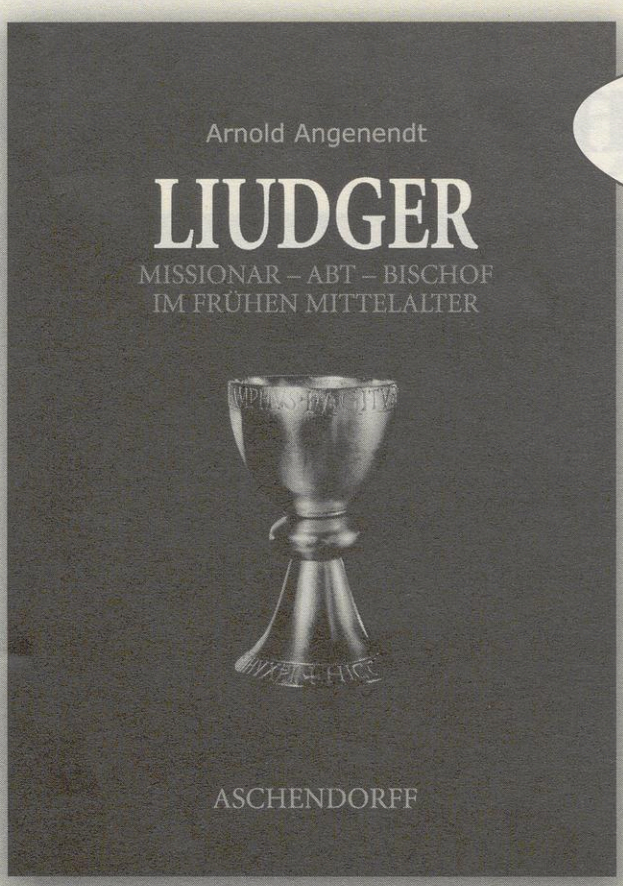
Der Kommentar, der Hauptteil der Arbeit, widmet sich der historisch-philologischen Analyse der Constitutio des ersten Toletanums (400), die aus einem Prolog, 20 Kanones und Unterschriftenliste besteht. An die Übersetzung der Texte schließt sich die Klärung syntaktischer und semantischer Probleme an. Daraufhin erfolgt nach Darlegung der Grundintention des jeweiligen Kanons dessen Einordnung in den rechtshistorischen Kontext. Im Blickfeld der Kanones stehen neben Bestimmungen für den Jungfrauenstand und die Liturgie vor allem klerikerrechtliche Beschlüsse.

Im beschließenden dritten Teil werden die wichtigsten Beobachtungen und Erkenntnisse zusammengefaßt.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 1

2004, XII und 260 Seiten, geb. 40,– € / sFr 69,60. ISBN 3-402-08191-1

ASCHENDORFF VERLAG



Aktuell zum Bistumsjubiläum 2005

Arnold Angenendt

Liudger

Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter

2005, 196 Seiten, 23 Miniaturen, 50 farbige Abbildungen, 20 Karten, fester Einband, 24,80 € / sFr 43,50.
ISBN 3-402-03417-4

Ein Liudger-Buch hat es seit hundert Jahren nicht mehr gegeben, ein wissenschaftliches überhaupt noch nicht. Dabei gibt es eine Überfülle neuer Aspekte. Sie alle faßt dieses Buch des international renommierten Kirchenhistorikers zu einem facettenreichen Ganzen zusammen. Geboten wird ein bisher so nicht gesehenes Liudger-Bild – mit besonderem Profil vor dem allgemeinen Zeitgeschehen. Das Buch ist forschungsnah geschrieben, bleibt dank seines Stils aber unmittelbar verständlich. Rund 50 Abbildungen und 20 Karten (alle in Farbe) vermitteln Anschaulichkeit und Orientierung. Im Anhang werden alle 23 Miniaturen aus der »Vita secunda sancti Liudgeri« (um 1100 in Essen-Werden entstanden) in Faksimile-Qualität abgebildet.

ASCHENDORFF VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **2005** | **101. Jahrgang**

Philipp Jakob Spener. Zum dreihundertsten Todestag (Hans Jörg Urban) . . . . . Sp. 179

Sternenhimmel und Götterglaube oder Der Glaube Friedrich Schillers (Wolfgang Frühwald) . . . . . Sp. 187

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 197

Geyer, Hans-Georg: Andenken. Theologische Aufsätze, hg. v. Hans Theodor Goebel / Dietrich Korsch / Hartmut Ruddies / Jürgen Seim (Hans-Martin Gutmann / Reinhard Umbach)

Bibelwissenschaften . . . . . Sp. 201

Hübner, Hans: Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen (Thomas Ruster)

Scholl, Norbert: Die Bibel verstehen (Detlev Dormeyer)

Exegese AT . . . . . Sp. 204

Loretz, Oswald: Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten (Christoph Buysch)

Exegese NT . . . . . Sp. 206

Faure, Patrick: Pentecôte et Parousie Ac 1,6 –3,26. L'église et le Mystére d' Israël entre les textes alexandrin et occidental des Actes des apôtres (Detlev Dormeyer)

Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, hg. v. Jörg Frey / Udo Schnelle (Tobias Nicklas)

Kremendahl, Dieter: Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief (Burkhard Jürgens)

Kutschera, Rudolf: Das Heil kommt von den Juden (Joh 4,22). Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels (Michael Theobald)

Popkes, Wiard: Der Brief des Jakobus (Oda Wischmeyer)

Dogmatik . . . . . Sp. 215

Cislaghi, Gabriele: Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica (Wolfgang Beinert)

Kruck, Günter: Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott (Erwin Dirscherl)

Kühn, Ulrich: Zum evangelisch-katholischen Dialog. Grundfragen einer ökumenischen Verständigung (Harald Wagner)

Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, hg. v. Gunter Wenz (Wolfgang Beinert)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 222

Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, hg. v. Matthias Petzoldt (Edmund Arens)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 224

Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, hg. v. Wilhelm Geerlings (Andreas Merkt)

Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034), hg. v. Günther Christian Hansen (Jörg Ulrich)

Hoffmann, Andreas: Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago (Andreas Merkt)

Mutschler, Bernhard: Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon (Peter Gemeinhardt)

Wolf, Hubert / Burkard, Dominik / Muhlack, Ulrich: Rankes „Päpste" auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit (Manfred Weitlauff)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 233

Stuflesser, Martin / Winter, Stephan: Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? (Jürgen Bärsch)

Stuflesser, Martin: Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext (Christian Grethlein)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 237

Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, hg. v. Irene Leicht / Claudia Rakel / Stefanie Rieger-Goertz (Marianne Heimbach-Steins)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 239

Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, hg. v. Peter Klasvogt (Ulrich T. G. Hoppe)

Religionspsychologie . . . . . Sp. 243

Hemminger, Hansjörg: Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis (Tobias Kläden)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 244

Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, hg. v. Johann Figl (Christoph Elsas)

Khoury, Adel Theodor: Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen

Der europäische Islam. Eine reale Perspektive? Hg. v. der Katholischen Akademie in Berlin durch Christian W. Troll S.J.

Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement, ed. by M. Hakan Yavuz / John L. Esposito (Christoph Elsas)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . Sp. 250

Halme, Lasse: The Polarity of Dynamics and Form. The Basic Tension in Paul Tillich's Thinking (Martin Leiner)

Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision? Hg. v. Hans J. Höhn (Gerd Neuhaus)

Theologie / Naturwissenschaft . . . . . Sp. 253

Barbour, Ian G.: Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte (Ulrich Lüke)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 254

Bibliographie . . . . . Sp. 257

Zum Tode Paul Ricœurs

Paul Ricœur ist tot. 92jährig ist er in Chatenay Malabry bei Paris, seiner Altersheimat, gestorben; die Enkel und Urenkel in der Nähe, so möchte man es hoffen, die ihn zu Lebzeiten in seinem Arbeits-Gartenpavillon stören und auf andere Gedanken bringen durften. Er selbst hat Philosophen und Theolog(inn)en auf andere Gedanken gebracht; nicht nur sie, sie aber vor allem; auf den *einen* Gedanken vor allem: daß der Mensch als Subjekt nicht mit sich und bei sich anfangen kann, daß er lebt und zu seiner Identität herausgefordert ist von einer Gabe, die ihm zu denken, zu hoffen und zu tun gibt und die ihm doch niemals verfügbar wird. In den langen Umwegen durch die Zeugnisse von ihr, durch das Verstehen von Texten und Artefakten, im „Parcours" durch Erzählungen und Geschichten, im Spannungsfeld metaphorischer Verweisungen, im Konflikt der Interpretationen zwischen Verdacht und Sinn-Zutrauen findet und verliert der Mensch die Spur zu sich selbst, die aber nie *nur* zu ihm selbst führt; hegt er die Hoffnung, immer wieder zurückzufinden zu dem, was sich ihm entzieht und was er sich in seiner Fehlbarkeit verstellt. Die langen Umwege sind die aufschlußreichsten, fruchtbarsten Wege. Ricœurs überwältigend umfängliches, bis ins hohe Alter angewachsenes Werk geht selbst diese langen, beglückenden, mitunter ermüdenden und dann doch wieder zu provozierender Klarheit führenden Umwege. Er schenkte sich, seinen Lesern und den vielen namhaften Autoren, mit denen er sich unermüdlich auseinandersetzte, nichts; und er schenkte denen, die ihm nachdenken und mit ihm denken wollten, unendlich viel. Die Theologie, biblische wie systematische, kann nur lernen, wenn sie sich seinem kundigen Weggeleit anvertraut. Sie hat Paul Ricœur, dem Philosophen, zu verdanken, daß er ihr die schnellen Lösungen, die vermeintlichen Abkürzungen, nie durchgehen ließ und sie mit seinem Werk immer wieder neu daran erinnerte, was dabei auf der Strecke blieb. Der Premio Internazionale Paolo VI, der ihm 2003 verliehen wurde, hat diesen Dank symbolisiert. Konkret zu erweisen wäre er in einer Theologie, die nachdenkt und Umwege geht, damit sie nicht zur Parole wird.

Jürgen Werbick

BS: theol A 010

Philipp Jakob Spener. Zum dreihundertsten Todestag

Von Hans Jörg Urban

In diesem Jahr wird in den verschiedensten Printmedien – bis hin zur FAZ und KNA-ÖKI[1] – an den 300. Todestag von Philipp Jakob Spener (1635–1705) erinnert. Ob er am Schluß des Jahres wieder oder doch noch, oder erst recht als Vater des Pietismus dasteht, bleibt abzuwarten. Definition, Beschreibung und Analyse des Pietismus füllen schon länger eine stattliche Bibliothek.[2] In diesem Jahr kommt sicher noch einiges hinzu, wie zu erwarten ist. Ob dadurch plastischer sichtbar wird, was der Pietismus eigentlich war und welche seine breite Wirkungsgeschichte bis heute ist, auch das bleibt abzuwarten. Wünschenswert wäre jedenfalls eine größere Kontextualisierung Speners, indem er in Verbindung gesetzt wird mit parallelen religiösen Bewegungen seines Jahrhunderts. Dies kann dieser Beitrag nicht leisten, möchte es aber anregen.

Pietismus ist – wenn wir dem RGG[3] folgen – „[...] eine religiöse Erneuerungsbewegung im Protestantismus des späten 17. Jahrhunderts, neben dem angelsächsischen Puritanismus die bedeutendste religiöse Bewegung nach der Reformation. Gleicherweise in der lutherischen wie in der reformierten Kirche entstanden, löste sich der Pietismus von der als totes Gewohnheitschristentum angesehenen, obrigkeitlich regulierten Gestalt des altprotestantischen Kirchentums, drang auf Individualisierung und Verinnerlichung des religiösen Lebens und entwickelte neue Formen persönlicher Frömmigkeit und gemeinschaftlichen Lebens. Der Pietismus führte zu durchgreifenden Reformen in Theologie und Kirche und hinterließ tiefe Spuren im gesellschaftlichen und kulturellen Leben."[4]

Diese Definition sowie andere in den Lexika zu findende Bestimmungen geben sich gelassen distanziert im anscheinend sicheren Wissen über Wesen und Gestalt des Pietismus. Dennoch schimmert durch, was Hartmut Lehmann – einer der bedeutendsten Pietismusforscher und Mitherausgeber der vierbändigen Geschichte des Pietismus[5] – schon 1972 nüchtern konstatiert hat: „Für beinahe alle Fragen (die den Pietismus betreffen) sind in der Literatur mehrere Meinungen zu finden."[6] Und er gibt hierfür zwei wichtige Gründe an: 1. „Es ist zunächst darauf hinzuweisen, dass es bei der Pietismusforschung wie bei vielen anderen Themen am Rande häufig auch um die *Rechtfertigung* oder *Anklage* aktueller kirchenpolitischer Ziele oder religiöser Anliegen geht. Spener, Francke und Zinzendorf wurden und werden dabei – teils absichtlich, teils auch unbewusst – entweder als Zeugen für eine Erneuerung des Protestantismus genannt oder aber als die Männer geschildert, die am Abend jener Bewegung stehen, die seit dem 17. Jahrhundert die Kirche der Reformation in einzelne Gruppen auflöst und die reformatorische Theologie verfälscht." 2. „Schließlich liegt es am Pietismus selbst, wenn die Pietismusforschung ein ungleichmäßiges Bild bietet. Denn im Pietismus überlagern sich verschiedene geistige Richtungen und soziale Strömungen! Religiöses Sektierertum mit teilweise extremen Sonderlehren ist neben traditionellem Glauben und traditioneller Kirchentreue zu finden, der Wille zur Aktivität, zur Umgestaltung und christlicher Erneuerung der Welt neben dem Hang zum Quietismus, zur Weltabgeschlossenheit und Kontemplation." Neben einer unterschiedlichen Entwicklung in den einzelnen Gegenden und Jahrzehnten setzten die einzelnen Führer der Bewegung verschiedene Akzente. „So kann man in der Geschichte des Pietismus fast alles und damit beinahe fast nichts beweisen."[7]

Schon die Vielfalt der Komponenten und die inhaltliche Dynamik derselben signalisieren die Wucht, mit der diese in den Geschichtsstrom eingetreten sind. Ihre Dauerhaftigkeit in diesem Geschichtsstrom hängt sicher aber ganz entscheidend damit zusammen, daß der Pietismus Korrektur und Heilsmittel anbieten will für Abflachungen und Krankheitserscheinungen, die er dann doch nicht abschaffen und heilen konnte, denn sie sind mehr oder weniger ausgewachsene Phänomene aller Epochen und Bereiche der Religionsgeschichte. Gerade diese Beobachtung legt aber auch eine überkonfessionelle Betrachtung des Pietismus nahe. Hierzu seien im Folgenden ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit einige Aspekte genannt.

Im Kontext heutigen ökumenischen Vorgehens ist katholischerseits als *erstes* wahrzunehmen, daß der Pietismus tatsächlich ein wesentliches, keineswegs abgeschlossenes Kapitel, nicht nur des deutschen Protestantismus, ist. Er ist die „größte Erneuerungsbewegung des Protestantismus nach der Reformation".[8] Daraus ergibt sich, daß jedes konfessionskundliche und ökumenische Verstehen des Protestantismus ein gutes Stück Kenntnis des und Sensibilität für den Pietismus voraussetzt.[9] Und damit eng verbunden ist der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die Freikirchen protestantischer Herkunft im wesentlichen als heutige Gestalt des Pietismus zu verstehen sind – auch wenn unter ihnen stark zu differenzieren ist.[10]

An *zweiter* Stelle legen sich zwei Fragen nahe: 1. Es sollte die Tatsache nicht verdrängt werden, daß im katholischen Empfinden der Pietismus und seine nachfolgenden Bewegungen und Einrichtungen Sympathie erwecken, obwohl in pietistischen Kreisen noch bis vor kurzem, wenn nicht gar bis heute, das alttestamentliche Babylon ein selbstverständliches Synonym für Rom war und ist, und zwar nicht nur bildhaft! Hängt die trotzdem empfundene Sympathie mit der „Heiligung" zusammen, die doch nicht ohne gute Werke auskommt? Wie steht es mit der Rechtfertigungslehre des Pietismus? Hätte Spener die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche aus dem Jahr 1999 mitunterzeichnen können oder hätte er sich dem Protest der Tübinger Professoren angeschlossen? Will man sich mit dieser Frage nicht die Schelte des Anachronismus einhandeln, so sei sie in die historisch korrekte umgewandelt: 2. Hat es so etwas wie eine katholische Parallele zum Pietismus gegeben? Ist diese Frage mit dem bisher vorsichtig gegebenen Hinweis auf den Jansenismus erschöpfend beantwortet?[11]

Vor der Behandlung der beiden formulierten Fragen sei der Blick jedoch nochmal auf P. J. Spener gelenkt. Geboren wurde er am 13. Januar 1635 im damals zu Deutschland gehörigen elsässischen Rappoltsweiler (Ribeauville), wo sein Vater ein hoher Verwaltungsbeamter der Herren von Rappoltstein war. Beide Eltern stammten aus dem Straßburger Bürgertum, aber die Kindheit von Philipp Jakob wurde weniger vom bürgerlichen Milieu geprägt als vielmehr durch die Welt des kleinen, religiös in der lutherischen Orthodoxie verankerten Rappoltsweiler Adelshofes. Prägend dürften auf ihn auch gewirkt haben die Not und Mühsal der Zeit des Dreißigjährigen Krieges sowie die strenge obrigkeitliche Ordnung, mit der ein geordnetes kirchliches sowie gesellschaftliches Leben aufrechterhalten wurde. Im Elternhaus fand er neben der Bibel hauptsächlich aus dem angelsächsischen Puritanismus stammende Erbauungsliteratur. Aber auch schon in jungen Jahren hatte er Zugang zu den „Vier Bücher vom wahren

[1] Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10. 2. 2005, 8; KNA-ÖKI Nr. 8 (2005) 10–12.

[2] Von den leicht zugänglichen ist wohl die Pietismus-Literatur in TRE Bd 26, 625–632 (M. Brecht) die vollständigste. Die heute eindeutig aus mehreren Gründen zu empfehlende „Kurzfassung" der außerordentlich umfangreichen Pietismus-Literatur ist die vierbändige „Geschichte des Pietismus" (Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, hg. v. M. Brecht / K. Deppermann / U. Gäbler / H. Lehmann [Göttingen 1993–2004]).

[3] Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd 6, 4. Aufl., 1341–1342 (J. Wallmann).

[4] Detaillierter ist die Beschreibung des Pietismus in TRE Bd 26, 607 (M. Brecht): „Der Pietismus legt Wert auf die Absonderung von der Welt, meist auch vom Zeitgeist, und auf die Pflege der eigenen Gemeinschaft, was sich in der Institution des Konventikels besonders manifestiert. Die entschiedene Frömmigkeitshaltung zeigt sich im Dringen auf Bekehrung und Wiedergeburt. Als Basis bezieht man sich zumeist auf die fleißig gelesene Bibel, die nicht kritisch in Frage gestellt werden darf. Auf solche Frömmigkeit und auf die Bibel ist das Theologiestudium vorrangig auszurichten. Die Eschatologie ist nicht selten vom Chiliasmus bestimmt. Das Verhalten zu Gegebenheiten wie Ehe und Erziehung sowie sozialer, wirtschaftlicher und politischer Gestaltung ist von den eigenen Prinzipien bestimmt und in seiner Besonderheit (unter Umständen kritisch) auch von außen wahrgenommen worden."

[5] Vgl. oben Anm. 2.

[6] H. Lehmann, Der Pietismus im alten Reich: Historische Zeitschrift 214 (1972) 58.

[7] Ebd., 58–59.

[8] J. Wallmann in der FAZ (vgl. Anm. 1).

[9] Vgl. dazu auch: H. Wagner, Die Ökumenische Bedeutung des Pietismus, in: Theologie und Glaube 61 (1971), 231–242.

[10] Näheres hierzu in H. J. Urban, Freikirchen: Kleine Konfessionskunde, hg. v. J.-A.-Möhler-Institut (Paderborn ^{3}1999) 245–305.

[11] Vgl. H. Lehmann, a.a.O., 91–95. Die auf den Pietismus und Spener spezialisierten Forscher mögen die zwei formulierten Fragen nicht als klandestinen und schleichenden Klau ihres Helden mißverstehen! Sie bezwecken lediglich die Kontextualisierung von Person und Bewegung.

Christentum" von Johannes Arndt. In diesen Büchern, die zu Klassikern des älteren Luthertums geworden waren, beschreibt der Autor den Weg zur Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele durch Reinigung, Läuterung und Vereinigung der Seele mit Gott. Mit diesen klassischen Schritten der Mystik geschieht die volle Aneignung des schon in der Taufe durch die Rechtfertigung zugeeigneten Heils. Mit der starken Betonung der Selbstverleugnung, des Absterbens des Eigenwillens und der Reinigung des Herzens von der Weltliebe ist bei Johannes Arndt schon die Akzentverschiebung von der Rechtfertigung auf die Heiligung, die bei Spener nicht zu verkennen ist, deutlich angelegt.

Nach privater Schulzeit begann Spener im Sommersemester 1651 das Studium an der Universität Straßburg. 1653 erwarb er den philosophischen Magistergrad und betrieb danach neben dem Studium der Theologie intensive historische, insbesondere genealogische und heraldische Studien. In der Theologie bevorzugte er die biblische Philologie und war den theologischen Spekulationen eher abgeneigt. Als seinen großen theologischen Lehrer verehrte Spener Johann Conrad Dannhauer („Hodosophia christiana" 1649), der ihn solide in das von der aristotelischen Philosophie vorgeformte und auf der Verbalinspirationslehre ruhende Lehrsystem der lutherischen Orthodoxie eingeführt hatte.

Der Student Spener zeichnete sich durch seine Frömmigkeit aus. Angeregt durch seinen früheren Hauslehrer Joachim Stoll, verbrachte er die Sonntage neben dem Besuch des Gottesdienstes mit der Lektüre erbaulicher Schriften und dem Singen geistlicher Lieder. Aus diesen Andachtsübungen – nicht zuletzt geprägt durch Autoren aus dem Kreis der bernhardinischen Mystik – entstanden die erst postum 1716 veröffentlichten „Soliloquia et meditationes sacrae", die seinen weltflüchtigen Frömmigkeitsstil deutlich spiegeln.[12]

Mit Luther hat sich Spener in seiner Studienzeit auf dem üblichen Umweg über die Lutherzitate in den Lehrbüchern der Orthodoxie befaßt. So zitiert er schon früh Luthers Römerbriefvorrede. Luthers darin vorgebrachtes Verständnis des Glaubens als göttliches Werk im Menschen, das diesen wandelt und neu schafft, sieht er als Bestätigung seiner eigenen Spiritualität. Gleiches gilt für Luthers Empfehlung der Mystiker, auf die er sich berief. Seit 1669 beschäftigte sich Spener dann intensiver mit Luther, als er zur Mitarbeit an einem Bibelkommentar herausgefordert wurde, der aus den Werken Luthers zusammengestellt werden sollte. Der Kommentar ist nie erschienen, aber die Arbeit daran führte Spener zu den Auffassungen Luthers vom allgemeinen Priestertum und vom wahren Gottesdienst derer, die mit Ernst Christen sein wollen. Auffassungen, mit denen er sich gegenüber der herrschenden Theologie bestätigt fühlte.[13]

Nach Aufenthalten in Basel und Genf wurde Spener 1663 Freiprediger am Straßburger Münster. Diese Tätigkeit ließ ihm Zeit für die Weiterarbeit an seiner Dissertation, bezeichnenderweise über ein Thema, das ihm sein ganzes Leben wichtig blieb, die Eschatologie. 1664 schloß er die Arbeit mit der Promotion zum Doktor der Theologie ab. Eine solide Theologie im Sinne der lutherischen Orthodoxie war eindeutig für Spener immer die Grundlage für seine darüber hinausgehenden theologischen Ausfaltungen, aber insbesondere auch für seine Predigt, die er lebenslang als seine Hauptaufgabe ansah. „Ein hinreißender Erweckungsprediger war er jedoch nicht." „Unter den damaligen Bedingungen war Spener wohl eher ein hervorragender Religionspädagoge." „Seine Stärken lagen in der Verständlichkeit, in der Einbeziehung einschlägiger Bibelsprüche sowie in der auch den Affekt ansprechenden Ausrichtung auf die Frömmigkeit und das tätige Christentum." Ziel solcher Predigten war eine vom Glaubenden zu lebende christliche Ethik. „Ihn bedrängte, dass die Predigt wenig Besserung des Lebens bewirkte. Die Hörer ließen sich zwar durch das Evangelium trösten, aber nicht zu einem gottseligen Leben bewegen. Das lebendige Christentum erforderte auch die Tat. Darum forderte er eine entsprechende Unterweisung der Jugend."[14]

Obwohl die theologische Doktorpromotion eher an eine akademische Laufbahn denken ließ, wurde Spener 1666, mit nur 31 Jahren, zum Senior (erster Pfarrer) der Lutherischen Kirche in der Freien Reichsstadt Frankfurt am Main berufen. Die gesellschaftlichen und kirchlichen Zustände, die er dort vorfand, dürften ihn nicht begeistert haben. Ganz allgemein vermerkt H. Lehmann zur historischen Situation der Jahre nach dem Dreißjährigen Krieg: Man befand sich „[...] in einer zweiten Phase der Nachkriegszeit, in der immer mehr Menschen erkannten, dass statt des erhofften Friedens neue Kriege gekommen waren und dass die Fürsten statt den inneren Wiederaufbau ihrer Städte und Länder voranzutreiben, sich für die Barockkultur begeisterten und sich in absolutistischer Manier über die Interessen breiter Schichten hinwegsetzten".[15] Frankfurt allerdings war zu der Zeit eine aufstrebende reiche Handelsstadt, für die die beiden jährlichen Messen ein wichtiger Bezugspunkt waren. Besonders schlecht muß es in Frankfurt mit der Sonntagsheiligung gestanden haben. Beim Rat der Stadt bemühte sich Spener um Maßnahmen gegen den Handel, die Arbeit und die öffentlichen Vergnügungen am Sonntag. Aber auch die Kirchenzucht machte ihm Kummer, insbesondere das Nachlassen der üblichen Praxis der Beichte und der nachgehenden Seelsorge. Von der Kanzel der Barfüßerkirche, die an derselben Stelle stand, wo später die Paulskirche erbaut wurde, prangerte Spener die nur äußerliche Frömmigkeit an und erklärte das Kirchengängerchristentum als ein totes Christentum, das nicht zur Seligkeit führt. Positiv predigte er einen persönlichen, lebendigen Glauben, der sich in einem frommen Leben und Werken der christlichen Nächstenliebe äußert.

Erste Früchte seines Meliorationsprogramms waren die Gründung eines „Armen-, Waisen- und Arbeitshauses" mit Spenden der Gläubigen und die Sammlung ernsthaft suchender Bürger in sog. „collegia pietatis". So wurden die Zusammenkünfte frommer, echt suchender Menschen genannt, zuerst in der Studierstube Speners im Pfarrhaus, dann aber auch in der Kirche, als die Kreise größer wurden, und schließlich auch in den Häusern frommer Bürger. Ab 1669 empfahl Spener immer wieder in Predigten, auf die üblichen Vergnügungen am Sonntagnachmittag zu verzichten und anstelle derer gemeinsam zur Lektüre eines erbaulichen Buches oder zum Gespräch über die Predigt des Vormittaggottesdienstes zusammenzukommen. Die „collegia pietatis" begannen und schlossen mit einem Gebet und es wurde die freie Rede der Beteiligten geübt, wie auch die wechselseitige geistliche und sittliche Ermahnung erwünscht war. Ausgeschlossen war das Reden über Abwesende, und die bestehenden Mißstände durften lediglich allgemein benannt werden. Unerwünscht waren auch theologische Kontroversen und subtile theologische Erörterungen, die keinen Bezug zur Frömmigkeit hatten. Somit waren diese collegia kleine „[...] Gesellschaften frommer Seelen, die sich von der Welt absondern wollten. Damit war aber auch die Gefahr der Separation gegeben, [...] der Spener aber selber wehren wollte".[16]

Anfänglich traute Spener seinen Frömmigkeitskreisen das unmittelbare Gespräch über die Bibel nicht zu. Erst ab 1674, im Zusammenhang mit seinen Einsichten in Luthers Hochschätzung des allgemeinen Priestertums, ging er von der Erbauungsliteratur zur Lektüre der Bibel über und gestattete auch den Laien die Auslegung und Kommentierung der Heiligen Schrift. Somit war die „Bibelstunde" grundgelegt, die zum Markenzeichen aller Schattierungen des Pietismus durch die Jahrhunderte bis heute werden sollte. Spener berief sich dabei auf die Gemeindeversammlung von 1 Kor 14 und erwartete von der Wiederherstellung des allgemeinen geistlichen Priestertums, vornehmlich in den „collegia pietatis", die Erneuerung der Kirche. Im Gegensatz zu dem, was vielfach später im Pietismus eintraf, hielt er streng daran fest, daß sich die Frommen in den collegia nicht absondern und abschließen durften, sondern jeder sollte sich in seinem Bereich für die Reform der Frömmigkeit einsetzen.[17]

Die allgemein im 17. Jh. wieder erstarkenden chiliastischen Konzeptionen, gekoppelt mit den von Spener gehegten eschatologischen Erwartungen, insbesondere aber auch die in den „collegia pietatis" gemachten Erfahrungen, veranlaßten ihn zur Hoffnung auf Besserung der Zustände in der Kirche. Spätestens 1674 / 1675 ging es ihm entschieden um die konkrete Reform der Kirche. Zu diesem Zweck entwarf er ein Reformprogramm, dem er den bald über Frankfurt und den Grenzen Deutschlands hinaus bekannt gewordenen Titel „Pia Desideria" oder „Fromme Wünsche" gab.[18] Die Schrift erschien in der Öffentlichkeit auf der Herbstmesse 1675, nachdem Spener die Inhalte zuvor in drei Konventen mit dem Frankfurter Predigerministerium besprochen hatte. 1676 erschien wegen der großen Nachfrage eine 2. Auflage und 1678 eine lateinische Übersetzung.

[12] M. Brecht, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hg. v. M. Brecht = Geschichte des Pietismus, Bd 1 (vgl. oben Anm. 2) 282.

[13] Ebd., 293.

[14] Ebd., 288–290.

[15] H. Lehmann, a.a.O., 77.

[16] M. Brecht, a.a.O., 296.

[17] Ebd., 298.

[18] Der volle Titel der Schrift lautet „Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche samt einigen dahin einfältig abzweckenden Christlichen Vorschlägen" (Frankfurt/M. 1675).

Adressaten der Reformschrift waren die kirchenleitenden Theologen. Ihnen führte Spener im ersten Teil der Pia Desideria den verderbten Zustand der Kirche vor Augen. Die Mißstände sieht er beim Stand der Obrigkeit, beim Pfarrerstand und in den Gemeinden gegeben. In allen drei Ständen fehlte es an wahrem, lebendigem Glauben. Bei der weltlichen Obrigkeit vermißte er das Interesse für die Kirche, und wo es noch vorhanden war, richtete es sich nach politischen oder persönlichen Belangen. Jedenfalls sah Spener eindeutig den Zerfall des landesherrlichen Kirchenregiments zu einem schon oft in der Kirchengeschichte beklagten Caesaropapismus, in dem sich die Obrigkeit von der Kirche lossagt, gleichzeitig aber in die Kirche hineinregiert.

Schärfer als mit der weltlichen Obrigkeit geht Spener mit dem geistlichen Stand ins Gericht und mahnt die Wiedergeburt und die Früchte des Glaubens an. „Angemahnt wird eine ‚ernstliche innerliche Gottseligkeit (pietas)', die zugleich eine entscheidende Abkehr von der Welt bedeutet." In diesem Sinne verwarf Spener die herrschende bloß äußerliche Moralität, die einherging mit angeblich reiner Lehre, die durch die Kontroversen um sie geschützt wurde. Seiner Meinung nach schränkte das unglaubwürdige Verhalten der Amtsträger ihre Wirkung als Beispiel frommen Lebens auf die Gläubigen ein.[19]

Im Laienstand kritisierte Spener jene sittlichen Vergehen, die zwar nicht unter das bürgerliche Strafrecht fallen, aber dennoch mit einem echten Christentum unvereinbar sind: die verbreitete Trunksucht, die Unterdrückung und Aussaugung im Geschäftsgebaren, das mit der christlichen Nächstenliebe nicht vereinbare maßlose rechtliche Prozessieren, Geiz und Unbarmherzigkeit. Als Ursache all dieser Übel sieht Spener die Glaubensschwäche, durch die der Gebrauch der Gnadenmittel nicht zu sittlichen Früchten des gottgefälligen Lebens führt. Dies verzögere in entscheidender Weise das Eintreten der erhofften Verbesserung der Zustände in der wahren evangelischen Kirche. Konkret: Die Unglaubwürdigkeit der evangelischen Christen hat für Spener zur Folge, daß die in Röm 11,25ff. verheißene Bekehrung der Juden verhindert wird und der in Apk 18 und 19 vorhergesagte Fall des päpstlichen Roms verzögert wird. Daß beides eintreffen werde und Bedingung für die Verbesserung des Glaubensstandes in dieser Welt ist, das war Speners fester Glaube. Nach seiner Überzeugung mußte die Reformation so vollendet werden.[20]

Seine erste und grundlegende Forderung in den Pia Desideria lautet sodann: „Dass man dahin bedacht wäre, das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen." Es reicht nicht das Hören ausgewählter Schrifttexte im Gottesdienst. Die persönliche Schriftlesung und die in der Familie muß nach Spener gepflegt werden. Die ganze Bibel muß dem Christen gegeben werden. Auf diese Forderung gehen nicht nur die „Bibelstunden" zurück (Pietisten wurden später auch „Stundisten" genannt), sondern auch die Bibelanstalten, die den Zugang zur Heiligen Schrift für jedermann möglich machten. Spener beruft sich bei dieser Forderung nach mehr Bibel zur Besserung der Zustände in den Gemeinden auf Luther, stellt aber gleichzeitig fest, daß dieser zu wenig für ihre Verbreitung getan hat. Sein wichtigstes Instrument, um die Gemeinden an die Heilige Schrift heranzuführen, waren die schon beschriebenen „collegia pietatis".[21]

Der zweite Reformvorschlag in den Pia Desideria betrifft das „allgemeine Priestertum aller Gläubigen".[22] Auch dies keine Neuigkeit in den Kirchen der Reformation, aber in der Wahrnehmung Speners bis dahin zu wenig verwirklicht. Das Studium des Wortes Gottes, aber auch die sich daraus ergebende Belehrung, Ermahnung und Sorge um das Seelenheil der Mitmenschen sollte nach Spener nicht mehr allein Aufgabe der Geistlichkeit sein, sondern aller Getauften. Das geistliche Priestertum aller sollte sogar auch die Pfarrer beaufsichtigen und unterstützen. Eindeutig fördert Spener damit in zuvor nicht dagewesener Weise ein anspruchsvolles, mündiges Christentum. Hierauf ist die Tatsache zurückzuführen, daß sich der Pietismus grundsätzlich immer primär als Laienbewegung verstanden hat und auch bedeutende Laienseelsorger und Laienprediger hervorgebracht hat, wie beispielsweise Gerhard Tersteegen und den Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine, Graf von Zinzendorf.

Im dritten und vierten Reformvorschlag fordert Spener in den Pia Desideria die Umsetzung der Einsicht, daß das Wesen des Christseins nicht im Wissen, sondern in der Praxis besteht. Nicht die Lehre, sondern die Nächstenliebe ist der eigentliche Inhalt des christlichen Lebens.[23] Er geht diesbezüglich so weit, daß er eine Rechenschaft über das Handeln gegenüber dem Beichtvater oder einem anderen „verständigen erleuchteten Christen" einschärft. Mit dieser Forderung der christlichen Liebestätigkeit bestimmt Spener den Pietismus zu einer christlichen Sozialbewegung, aus der im wesentlichen die bis heute reichlich wirksame evangelische Diakonie, einschließlich der Diakonissen- und Diakonenanstalten, hervorgegangen sind. Gleichzeitig hat sich die Verlagerung des Schwerpunktes von der reinen Lehre auf das gelebte Evangelium als Nährboden für die innerevangelische Ökumene ausgewirkt. Zwar ist Spener eine Vereinigung der christlichen Konfessionen fremd, aber durch seine Feststellung, daß niemand durch Disputationen zu einem besseren Christen werden kann, sondern nur durch die Liebe zu Gott und die sich daraus ergebenden Werke der Nächstenliebe, die die anderen anstecken, leitet er doch ein neues Klima des Miteinanders zumindest unter den reformatorischen Konfessionen ein.

Auch um den Vorrang des gelebten Glaubens vor der Lehre geht es im fünften Reformvorschlag Speners, der die theologische Ausbildung der angehenden Pfarrer betrifft, die nicht hohe Gelehrsamkeit, sondern die persönliche Frömmigkeit und Tüchtigkeit im geistlichen Amt zum Ziel haben sollte.[24] Nicht eine „Philosophie über heilige Dinge" sollte den Studenten gelehrt werden, sondern eine Theologie, die auf die Lebensgestaltung und spätere Amtsführung ausgerichtet ist. Nicht nur um Wissensvermittlung sollte es gehen, sondern um Bildung und Erziehung, was nach Spener nur in einer angemessenen Weltflüchtigkeit geschehen kann. Bemerkenswert ist, daß Spener in diesem Zusammenhang nochmals dezidiert für die Zurücknahme aller unfruchtbarer Kontroverstheologie postuliert. Letztlich ging es ihm hier um die Übertragung der in den collegia pietatis gemachten Erfahrungen auf die akademische Universitätsebene.

Ganz in diesem Sinne richtet sich auch das letzte Reformpostulat Speners auf die Predigt. Er hält nichts von der kunstvollen und rhetorisch ausstaffierten Barockpredigt, sondern wollte „[...] das Wort des Herrn einfältig aber gewaltig" gepredigt wissen, „[...] damit es den Hörer in seinem Zentrum erfasst und zur Erneuerung des ganzen Menschen führte".[25] So war es ihm ein Anliegen, daß der Katechismusstoff, den die Kinder lernen, auch in den Predigten vorkommt und er empfahl sogar den Erwachsenen, hin und wieder die Kinderlehre zu besuchen. Ganz offenkundig war Spener – trotz der von ihm postulierten Aufwertung des allgemeinen Priestertums – zutiefst davon überzeugt, daß die Predigt das wichtigste Mittel zur Besserung der Kirche ist und somit das Predigeramt hierzu die größte Verantwortung trägt.[26] Zuerst ist nämlich die Predigt darauf ausgerichtet, die Gewohnheitschristen zu erneuern und zu frommen und tätigen Christen zu bekehren. Diese wiedergeborenen lebendigen Christen bilden dann in Speners Reformprogramm der Pia Desideria die „ecclesiolae in ecclesia", von denen aus sich dann die Predigt an die Unwilligen und Nichtglaubenden zu richten hat. Hier liegen die Wurzeln der sog. „Erweckungspredigt", die in ihrer Schlichtheit und gleichzeitig bedrängenden Intensität bis heute im pietistischen Milieu praktiziert wird. Aber auch das Modell der Freikirchen und „Landeskirchlichen Gemeinschaften" ist mit den „ecclesiolae in ecclesia" präformiert, auch wenn Spener sich lebenslänglich gegen jeden Separatismus, wie er in seiner Zeit von den radikalen Spiritualisten bekannt war, gewehrt hat.[27]

So weit die Pia Desideria. Sie waren ganz eindeutig nicht nur einzelne, anlaßbezogen zusammengestellte, fromme Wünsche – wie so oft in der Kirchengeschichte die Disziplin betreffend –, sondern sie sind fest und schlüssig gebündelt in der theologischen Ur-Konstellation von Glaube und Leben aus dem Glauben. Dies und die lange kontroverstheologische Geschichte des Verhältnisses von Glaube und

[19] M. Brecht, a.a.O., 304.

[20] Pia Desideria (wir zitieren nach P. J. Spener, Pia Desideria, hg. v. K. Aland = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hg. v. K. Aland, Nr. 170 (Berlin ^{2}1955) 43–45. Wie stark Speners Überzeugung darüber, daß sowohl die Bekehrung der Juden wie auch der Fall Roms geschichtlich eintreten werden, sich auf den Pietismus aller Couleurs ausgewirkt hat, muß teilweise bis heute in Rechnung gestellt werden.

[21] Pia Desideria, 53–60.

[22] Ebd., 58–60.

[23] Ebd., 60–66.

[24] Ebd., 67–78.

[25] Ebd., 78–80.

[26] Ebd., 67.

[27] Zwei vielsagende Sätze von M. Brecht seien hier ohne Kommentar angeführt: „Spener selbst musste konstatieren, dass mit der Zunahme der Frommen auch die Ärgernisse wuchsen." „Für ihn (Spener) war es ein schwerer Schlag, dass sich die Frommen nicht in der Kirche halten ließen." A.a.O., 317.

Werken legt die Frage nach Speners Rechtfertigungslehre nahe. Und diese wiederum nach der Theologie Speners überhaupt, denn wenn sie etwas eigenes „Pietistisches" haben soll, dann doch sicher bestimmt durch den von ihm postulierten lebendigen Glauben, der Früchte christlichen Lebens und christlicher Tat erbringt.

Bezüglich der Theologie Speners insgesamt herrscht in der Pietismusforschung weitgehende Übereinstimmung: Sie ist noch lange nicht umfassend erforscht, und über das, was erforscht ist, gibt es keine Einmütigkeiten. Grund hierfür ist die Tatsache, daß Spener Prediger und nicht akademischer Lehrer war und folglich kein geschlossenes theologisches System hinterlassen hat. Leider kommt hinzu, daß es keine neuere Gesamtedition der Werke Speners gibt, sondern lediglich eine schlecht handhabbare und noch unvollständige Faksimile-Schriften-Sammlung.[28]

Die Rechtfertigungslehre Speners betreffend, gehen die Meinungen auch stark auseinander. In seiner „Geschichte des Pietismus" interpretiert Albrecht Ritschl die Rechtfertigungslehre des Pietismus und folglich die Speners als rückwärtsgerichtete, an die spätmittelalterliche katholische Theologie anknüpfende und somit im Kern dem Protestantismus widersprechende Bewegung.[29] Milder urteilt M. Brecht, der Spener konzediert, daß er sich auf Luther bezieht und seine Intentionen aufnimmt, „[...] allerdings nicht ohne Modifikationen in der zentralen Rechtfertigungslehre".[30] Auffallend ist jedoch, daß Speners Auskünfte über die Rechtfertigungslehre vorwiegend in seinen kontroverstheologischen Schriften zu finden sind. In seiner, für die Zeit doch zumindest im Ton eher milde gehaltenen Polemik gegen die katholische Lehre[31] scheint er sich zu rechtfertigen gegenüber den innerprotestantischen Vorwürfen des Spiritualismus, Perfektionismus und des Sympathisierens mit der papistischen Lehre über die guten Werke, die gegen ihn erhoben wurden. Das kann natürlich den Verdacht nähren, er sei nicht imstande gewesen, unvoreingenommen an die katholische bzw. tridentinische Rechtfertigungslehre heranzutreten, zumal seine Grundauffassung über die katholische Kirche mehr als vernichtend war. Die oben schon angedeuteten apokalyptischen Erwartungen Speners hinsichtlich des Untergangs Roms artikuliert Hartmut Weiss im Nachwort seiner leider nur schwer zugänglichen Dissertation über das Verhältnis Speners zum römischen Katholizismus wie folgt: „Es gilt überhaupt für Spener als erwiesen, dass auf dem römischen Stuhl der Antichrist sitzt und das Papsttum als Ganzes gesehen ein mit christlicher Farbe übertünchtes Heidentum ist und die Hauptschuld am Verfall des Christentums und der auf die Reformation folgenden Kirchenspaltungen trägt." Und so hatte Spener „angesichts des rücksichtslosen Verhaltens der Römischen Kirche zur Zeit der Gegenreformation elementare Zweifel, ob der Katholizismus überhaupt unter die christlichen Konfessionen gerechnet werden kann und er forderte insbesondere am Ende seines Wirkens einen Verteidigungsbund der lutherischen und reformierten Stände und eine Überwindung der trennenden Lehrgegensätze". „Hiermit wird auch Speners radikales Nein zu allen irenischen und unionistischen Bestrebungen von römischer und evangelischer Seite aus verständlich [...]"[32]

Da nun H. Weiss in seiner Arbeit nachweist, daß nicht der Kirchenbegriff oder das Amtsverständnis – wie anzunehmen wäre – der Kern der Auseinandersetzung Speners mit der katholischen Kirche ist, sondern vielmehr die Rechtfertigungslehre, liegt es doch nahe, zumindest zu versuchen, Spener in diesem Punkt mit in die heutigen Modifikationen des alten Rechtfertigungsstreites durch die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" mit hineinzubitten. Hierfür hat die Arbeit von H. Weiss eine entscheidende Vorarbeit geleistet in der Texterschließung und Darlegung der Auseinandersetzung Speners mit seiner zeitgenössischen katholischen Rechtfertigungslehre. Der darüber hinaus heute interessierende Schritt wäre die Analyse von Speners eigener – nicht durch die Kontroverse gefärbte – Rechtfertigungslehre, und zwar in seinem ganzen Werk. Wenn man dabei nicht der Versuchung verfallen will, sich lediglich auf einzelne mehr oder weniger repräsentative Aussagen zu berufen, steht man vor einer anspruchsvollen, nicht auf die Schnelle zu bewältigenden Aufgabe. Hier kann eine solche Aufgabe nur angeregt werden, und um sie schmackhaft zu machen, sei nochmals M. Brecht zitiert[33]: „Das Zentrum von Speners Theologie bildet [...] die von Gott festgelegte Heilsordnung für den Menschen." „Den ersten Teil der göttlichen Heilsordnung bildet die Wiedergeburt. Zu ihr gehören die Entzündung des Glaubens, die Rechtfertigung, verstanden als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi samt Annahme zur Gotteskindschaft und die Schaffung des neuen Menschen." „Die Entzündung erfolgt durch das Zusammenwirken von Wort und Geist. Dem Geist wird dabei sichtlich die größere Bedeutung zugemessen; das Wort ist lediglich äußeres Mittel. Der Mensch, an dem Gott sein Werk begonnen hat, ist immer schon vom Geist erfasst. Dabei kennt Spener auch eine vorbereitende verborgene Wirksamkeit oder Führung des Geistes, die dem Empfang des Wortes vorausgeht. Das ist ein Indiz für den Spiritualismus dieser Theologie, der sich von den äußeren Gnadenmitteln lösen kann. Der Mensch ist bei der Initiierung des Heilsvorganges nicht ganz unbeteiligt. Er muss dem Wirken des Geistes Raum geben und Gehorsam leisten. Ohne solche, der Orthodoxie verdächtige Kooperation kommt die Wiedergeburt nicht zustande. Beim Wort unterscheidet auch Spener zwischen Gesetz und Evangelium." „Die Akzente sind hier im Vergleich mit Luther (aber) deutlich verschoben: betont werden der liebende Gott, das Evangelium und der gerechte Mensch! Gottes Zorn, das Gesetz und der Sünder treten demgegenüber zurück." Trotz des Kooperationsverdachtes bei der Wiedergeburt und der Akzentverschiebung vom Sünder auf den neuen Menschen betont Brecht, daß für Spener die Rechtfertigung ausschließlich und punktuell Tat Gottes ist und nicht durch Werke empfangen werden kann. Gleichzeitig stellt er aber fest, daß Spener ausdrücklich zwischen der Wiedergeburt und der Erneuerung als Wachstum im Glauben und Übung der Gottseligkeit und Streben nach Vollkommenheit unterscheidet. „In diesem Prozess wirkt der Mensch mit Gott bzw. seinem erneuernden Geist zusammen. Die Mittel des Wachstums sind der intensive Umgang mit dem Wort und den Sakramenten, Kreuz und Anfechtung, das Gebet und die Abkehr von der Welt."

Ein Zwischenruf ist hier schwerlich zu unterdrücken: Worin soll diese Rechtfertigungs- und Heiligungslehre mit derjenigen des Trienter Konzils inkompatibel sein?[34]

Zurück zu M. Brechts Wiedergabe Speners: „Der Wiedergeborene orientiert sich aus der Welt hinaus auf Gott hin. Darum werden die sog. ‚Mitteldinge' wie Vergnügungen, Luxus, Essen, Trinken, Rauchen, Theater oder auch Prozessieren eigentlich negativ beurteilt [...]". „Unübersehbar ist bei Spener dagegen die Tendenz zum Rückzug aus der Welt und ihrer Gesellschaft, weil der innere Mensch durch sie abgelenkt und versucht wird. Das Pendant solcher Absonderung ist die brüderliche Gemeinschaft der Frommen."[35]

Diese letzten Beobachtungen zur Rechtfertigungslehre und zur Heiligung bei Spener bilden den konkreten Anlaß zur zweiten, eingangs formulierten Frage, nämlich nach gleich motivierten Erscheinungen im Katholizismus. Zu denken ist dabei nicht nur an das Ordenswesen, das nach den tridentinischen Reformen wieder floriert mit Gründung sowohl männlicher wie weiblicher Kongregationen und Gesellschaften des apostolischen Lebens, die sich dem Apostolat, der Krankenpflege, Mission, Erziehung und sozial-karitativen Diensten verpflichten, ganz im Sinne der christlichen Tat, die aus dem Glaubensleben hervorgeht. Als heute noch bekannte Gemeinschaften seien genannt: die Somasker (1532) und die Kamilianer (1584), die sich der Krankenpflege widmeten und Waisen in Obhut nahmen; die Piaristen (1604) und die Christlichen Schulbrüder (1681), die sich um die christliche Erziehung bemühten; die Priestervereinigungen von St. Sulpice (1642) und die Eudisten (1643), die sich der Ausbildung des künftigen Klerus widmeten; die Passionisten (1720) und die Redemptoristen (1732), die die Volksmissionen

[28] P. J. Spener, Schriften. Hg. v. E. Beyreuther (Georg Olms-Verlag Hildesheim 2000).

[29] Vgl. H. Lehmann, a.a.O., 60.

[30] M. Brecht, a.a.O., 373.

[31] Kostproben hierzu sind zu finden in Bd IX.2.1 der leider chaotisch angelegten Facsimile-Schriften-Sammlung (vgl. Anm. 28).

[32] H. Weiss, Philipp Jakob Speners Verhältnis zum Römischen Katholizismus. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der hochwürdigen Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (Kiel 1986) 294–295. Zu den irenischen katholisch-evangelischen Bemühungen zu Speners Zeit vgl. Handbuch der Ökumenik, Bd 1. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts hg. v. H. J. Urban / H. Wagner (Paderborn 1985) 308ff.

[33] A.a.O., 374–377. M. Brecht bezieht sich hier hauptsächlich auf Speners Schrift aus dem Jahr 1685 „Der Klagen über das verdorbene Christentum. Mißbrauch und rechter Gebrauch" (vgl. Schriften, Bd IV, 103–398) und „Natur und Gnade" aus dem Jahre 1687 (vgl. Schriften, Bd IV, 399–876) sowie „Theologische Bedenken", I. Teil (vgl. Schriften, Bd IX.1), ohne dabei näher die einzelnen Stellen in diesen Werken anzugeben.

[34] Weitere Untersuchungen sind hier lohnend. Vgl. als heutigen Einstieg in die Problematik W. Klaiber / W. Thönissen (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht (Paderborn 2003).

[35] M. Brecht, a.a.O., 377.

durchführten mit dem Ziel der Gemeindeerneuerung. Hinzu kommen die weiblichen Kongregationen der Ursulinen (1536) und der Englischen Fräulein (1610), die sich um die Erziehung der weiblichen Jugend kümmerten; die Vinzentinerinnen (1668), Borromäerinnen (1652), Katharinenschwestern (1602) und die Salesianerinnen (1610), die das katholische Krankenhauswesen geprägt haben.

Nicht zu vergessen ist, daß um diese Gemeinschaften herum die dritten Orden für die Laien und die Nahestehenden florierten und von großer Bedeutung für das christliche Sozialwesen waren. Nicht nur die Frömmigkeit, sondern in ganz besonderer Weise die in die Tat umgesetzte christliche Nächstenliebe in den Gemeinden wurde von diesen Gemeinschaften geprägt. Die direkt in den Klöstern nach dem alten Benediktinergrundsatz „ora et labora" lebenden und wirkenden Frauen und Männer bildeten zugegebenermaßen so etwas wie eine „geistliche Elite", die aber keineswegs isoliert existierte, sondern in der kompakten Gesellschaft von damals unmittelbar in diese hineinwirkten.

1972 postulierte H. Lehmann: „Eine zusammenfassende Neuinterpretation des Pietismus könnte schließlich von dem Versuch ausgehen, den Pietismus mit ähnlichen religiös-sozialen Bewegungen wie dem Puritanismus und dem Jansenismus zu vergleichen."[36] Als Testfragen für den Vergleich formuliert er: Orientierten Sie sich an der Urkirche und dem zukünftigen Gottesreich? „War ihr Programm ähnlich? Forderten sie persönliche Frömmigkeit (Buße und Wiedergeburt), praktisches Christentum (die Umsetzung der Lehre in die Tat), ethischen Rigorismus und die Bildung von Gemeinschaften der Erweckten?"[37]

Diese Fragen können aus katholischer Sicht für die genannten Einrichtungen des geweihten Lebens mindestens so positiv beantwortet werden wie die vorausgegangene nach der Kompatibilität der Rechtfertigungslehren. Im einzelnen müßte dies natürlich in Einzelstudien, die hier nur angeregt werden konnten, erhärtet werden, wobei dann für beide Seiten auch noch kritisch zu fragen sein wird, wie es mit den „ecclesiolae in ecclesia" jeweils stand: Waren sie Ferment für die christliche Gemeinde als Ganze oder führten sie zu Separatismus, sterilem Elitetum und Spaltungen? Insbesondere anhand dieser letzten Frage wird man auch Philipp Jakob Spener selber besser im gesamten religiösen Geschehen des 17. Jh. plazieren und würdigen können.

[36] A.a.O., 91.
[37] Ebd., 94.

Sternenhimmel und Göttertrauer oder Der Glaube Friedrich Schillers

Von Wolfgang Frühwald

1. Despotismus und Kosmopolitismus

Der physikotheologische Glaube an die Erkenntnis Gottes aus den Werken der Schöpfung war im 18. und im 19. Jh. noch weit verbreitet. Auch Kant meinte, der physikotheologische Gottesbeweis verdiene jederzeit „mit Achtung genannt zu werden". Der Aufschwung der Erfahrungswissenschaften im 18. Jh. und die kantianische Philosophie ermöglichten eine Sicht der Welt und des Menschen, welche es noch einmal, vor der modernen Zersplitterung, zuließ, die Welt als ganze zu denken. Wir heute sind durch so viele Rationalisierungswellen im Prozeß der Modernisierung hindurchgegangen, daß wir uns nur noch schwer vorstellen können, solchen Schöpfungsbildern könnte Kraft innewohnen. Sie ließen aber im Zeitalter der Vernunft, das ein Zeitalter der Laisierung des Wissens gewesen ist, auch die Ungelehrten an den lange Jahrhunderte nur den Gelehrten zugänglichen Erfahrungen der „Dezentrierung" teilhaben. Als „Dezentrierungen" nämlich hat Jürgen Habermas – im Anschluß an Sigmund Freud – jene Verlusterfahrungen bezeichnet, welche die experimentellen Wissenschaften seit Beginn der Neuzeit der menschlichen Eigenliebe zumuten. Zuerst gab es die kopernikanische Wende, welche die Erde dezentriert, das heißt aus dem Mittelpunkt des Weltalls genommen und Erfahrungen vorgearbeitet hat, in denen sich das Bewußtsein damit abfinden muß, daß das Sonnensystem nur eines der kleineren Systeme am Rande unserer Galaxie ist und sich, zusammen mit der Sonne, in etwa 200 Millionen Jahren um den Mittelpunkt der Milchstraße dreht. Der kopernikanischen folgte die darwinische Wende, welche den Menschen an die Kette seiner tierischen Vorfahren legte, so daß das „anthropische Prinzip" ins Wanken geriet, wonach die Welt auf den Menschen hin erschaffen und nur von ihm aus zu denken sei. Heute scheint, in der sich anbahnenden biotechnologischen Wende, sogar der Leib des Menschen in seiner individuellen Unverfügbarkeit gefährdet, so daß Erfahrungen einer neuen Dezentrierung sich mit Vorstellungen der Menschenzüchtung verbinden.

Das Bewußtsein, daß die Erde nicht im Mittelpunkt des Weltalls steht, war viele Jahrhunderte unterwegs, ehe es sich im 18. Jahrhundert so ausbreitete, daß es ein „kosmisches Erschrecken" auslöste, das heißt ein Erschrecken der Menschen bei der Vorstellung, als mit Bewußtsein begabte (oder geschlagene) Wesen allein zu sein in der unermeßlichen Weite des Alls. Mir scheint, daß dieses (von William H. Rey so genannte) kosmische Erschrecken innerweltliche Kräfte ausgelöst hat, die sich nicht mit der Verbesserung der Lebensumstände begnügten, mit der hellen und der trockenen Wohnung, der besseren, eiweißhaltigen Ernährung, der leichteren und der sicheren Reise, dem Sieg über die drückende Kinder- und Müttersterblichkeit, über Seuchen, wie die Pocken, die über Jahrtausende hin das Leben und den Wohlstand der Menschen bedroht hatten. Das Erschrecken vor der Einsamkeit im Kosmos hat ein Solidaritätsgefühl mitbegründet, in dessen Umkreis der Begriff der Menschheit entwickelt und differenziert wurde, der Menschheit im Sinne der Gesamtheit der Menschen und im Sinne dessen, was dem Menschen gemäß ist. Zwar wurde im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts – zumal in Europa – auch der Wert der Individualitäten entdeckt, der von einzelnen Menschen ebenso wie der von Völkern und Kulturkreisen, doch geschah dies auf dem Hintergrund einer abstrakt gedachten Menschheit, unter dem Horizont eines Kosmopolitismus, welcher wenig entwickelte und weit entwickelte Kulturen kannte, aber allen Menschen, ungeachtet ihres Standes, ihrer Herkunft, ihrer ethnischen Zugehörigkeit, ihres Geschlechtes, die gleiche Würde zuerkennen wollte. Daß die Realität des Sklavenhandels, der Leibeigenschaft, der Zwangsrekrutierung und des einträglichen Soldatenverkaufs gegen diese Ideale sprach, nahm dem in Europa entwickelten Kosmopolitismus nichts von seinem Glanz.

Friedrich Schiller hat als junger Mann die Despotie am eigenen Leibe erlebt. Weil er, als Regimentsmedikus der württembergischen Armee, nicht so leben und vor allem nicht schreiben durfte, wie er wollte, ist er am 22. September 1782 aus Stuttgart entflohen. Am 31. Oktober dieses Jahres wurde er in der Stuttgarter Regimentsliste als „ausgewichen", das heißt als Deserteur, verzeichnet. Damals hatte er die Hoffnung, durch den Erfolg der Mannheimer Uraufführung seines Schauspiels „Die Räuber" als Bühnenautor rasch zu Ansehen und Ruhm zu gelangen. Den Weg dahin hatte er sich kürzer vorgestellt, als er dann in Wirklichkeit gewesen ist. Nach sieben Jahren hatte er mit der, zunächst unbezahlten, Professur in Jena und der Hochzeit mit Charlotte von Lengefeld (1790) sicheren Lebensgrund. Vermutlich hat ihn erst die Freundschaft mit Goethe (seit 1794) so im Leben befestigt, daß er zu sich und seinem Talent Vertrauen gefaßt und zu dem bedeutendsten deutschen Dramatiker wurde, in Frankreich, Italien und England ebenso berühmt und gerühmt, wie in Rußland und anderen Ländern. In einem bekannten Brief an die Gräfin Schimmelmann (vom 23. November 1800, einem Sonntag) hat Schiller seine „Bekanntschaft mit Goethe", auch damals noch, „nach einem Zeitraum von sechs Jahren, für das wohltätigste Ereignis [seines] ganzen Lebens" gehalten. Entgegen den Gerüchten, die bis heute durch die Feuilletons geistern, hat auch Goethe an dieser Lebensfreundschaft festgehalten und Schiller als Freund, keineswegs als Rivalen empfunden. Noch in Goethes Todesstunde galt, nach glaubhaften Augenzeugenberichten, seine Sorge dem Briefwechsel mit Schiller, den er auf dem Boden des Sterbezimmers zu sehen meinte. Keinen Teil seines Nachlasses hat Goethe ähnlich sorgsam behandelt und vor Verfälschung beschützt. Er hat die Originalbriefe, numeriert, verpackt und versiegelt, in einer Verfügung vom 20. Januar 1827 dem Schutz der großherzoglichen Regierung in Weimar anvertraut.

Das Stichwort für Schillers Ruhm im Ausland aber hat, wie so viele Stichworte für die deutsche Literatur in ihrer Wirkung auf die

Romania, Madame de Staël gegeben. Auch wenn ihre Gespräche mit Schiller in Weimar im Winter 1803 unter dem gegenseitigen Mangel an der Beherrschung der Sprache des jeweils anderen litten, war Madame de Staël trotzdem vom Ernst und von der Charakterstärke Schillers so eingenommen, daß sie sich ihm von diesem Tag an in bewundernder Freundschaft verbunden fühlte. „Er lebte, sprach und handelte [heißt es in ihrem Buch „De l'Allemagne"], als ob es keine bösen Menschen gäbe." Damit hatte Schiller (in unvollkommenem Französisch) jenen Sieg über die ihm zunächst unheimliche Besucherin errungen, den er sich im Brief an Goethe (am 30. November 1803) vorgenommen hatte: „Wenn sie nur deutsch versteht, so zweifle ich nicht, daß wir über sie Meister werden, aber unsere Religion in französischen Phrasen ihr vorzutragen und gegen ihre französische Volubilität aufzukommen ist eine harte Aufgabe." Es wurde eine harte Aufgabe, denn Anne-Germaine de Staël hat sich nicht bemüht, Deutsch zu sprechen oder zu verstehen. Warum auch, wenn doch alle Welt Französisch sprach? Schiller hat diese „harte Aufgabe" offenkundig mit Charme gemeistert.

Obwohl Dalberg, als Intendant des Mannheimer Theaters, gegen den Wunsch der Schauspieler und des Autors darauf bestanden hat, „Die Räuber" im Kostüm des 16. Jh.s zu spielen, wurde die Uraufführung am 13. Januar 1782 ein rauschender Erfolg. Das Theater, so ist in seiner „Chronik" zu lesen, soll „einem Irrenhause" geglichen haben, „rollende Augen, geballte Fäuste, stampfende Füße, heisere Aufschreie im Zuschauerraum! Fremde Menschen fielen einander schluchzend in die Arme, Frauen wankten, einer Ohnmacht nahe, zur Türe. Es war eine allgemeine Auflösung wie im Chaos, aus dessen Nebeln eine neue Schöpfung hervorbricht!" Dalberg selbst, auch wenn er sich der Zensur gegenüber vorgesehen hat, und die Zuschauer haben die zeitnahen Züge dieses Dramas sogleich gespürt, sie haben die eigene Situation überwältigend in einer Räubertragödie erfahren, die nur scheinbar in den „böhmischen Wäldern" spielt. Schließlich hatte Schiller kenntlich ein Bibeldrama auf die Bühne gestellt und lange Zeit geplant, ihm den Titel „Der verlorne Sohn" zu geben. So ist es kaum verwunderlich, daß die Zeitgenossen vor allem jene Szene im Ersten Auftritt des Fünften Aktes der „Räuber" in Erinnerung behalten haben, als der Schurke des Stückes, Franz Moor, der den Bruder und den Vater verraten hat, von einem Gerechtigkeitstraum geängstet, von seinem Gewissen gemahnt wird, daß es einen Rächer gibt, „droben über den Sternen". Die Schauspielkunst des jungen August Wilhelm Iffland (wie Schiller 1759 geboren) hat diesem Selbstgespräch des Franz Moor zusätzliche Wirkung verliehen. „Zermalmend für den Zuschauer [schreibt ein Zeitgenosse] war besonders die Scene in welcher er seinen Traum vom jüngsten Gericht erzählte; mit aller Seelenangst die Worte ausrief: *‚richtet einer über den Sternen? Nein! Nein!'* und bei dem, zitternd und nur halb laut gesprochenen, in sich gepreßten Worte *‚Ja! Ja!'* – die Lampe in der Hand welche sein geisterbleiches Gesicht erleuchtete – zusammen sank."

Diese Szene hat die Zeitgenossen erschüttert, weil die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit am Ende des 18. Jh.s allgemein heftig umstritten war. Das willentliche „Nein! Nein!" des Franz Moor, als Antwort auf die Frage nach einem Gott, dem sein Gewissen immer wieder ein „Ja! Ja!" entgegensetzt, war die Grundfrage einer Zeit, deren rationalistischer Stolz von der Literatur der rebellierenden Jugend in Frage gestellt wurde. Friedrich II., König von Preußen, hatte als Beispiel dieser zu verwerfenden jungen Literatur in seiner zwei Jahre vor der Uraufführung der „Räuber" erschienenen Schrift „De la littérature allemande" Goethes Drama „Götz von Berlichingen" genannt. Von abgeschmackten Platitüden hatte er gesprochen, dem das Parterre applaudiere, und darin sehr wohl den politischen und sozialen Sprengstoff erkannt, der in solchen Stücken eines individuellen Freiheitsbegehrens enthalten war. Die literarische Jugend begann die Anhänger des „ancien régime" mit deren eigenen Waffen zu bekriegen, die Anerkennung der Herrschaft des monarchisch-absolutistischen Gottesgnadentums mit der Frage zu verknüpfen, wieviel persönliche und soziale Freiheit es zu gewähren vermochte, die Legitimation der irdischen Herrschaft nach der Gerechtigkeit zu beurteilen, die sie geben konnte und geben wollte. Im Nachbarland Frankreich wurde in diesen Jahren, von den Herrschenden unbemerkt, die Lunte an das Pulverfaß gelegt, das 1789 explodierte. Die französischen Revolutionäre haben Schiller, zusammen mit anderen Ausländern, die Mut zur Freiheit bewiesen hatten, in ihrem „vierten Jahr der Freiheit", am 26. August 1792, „le titre de Citoyen François" verliehen. Die Urkunde ist von Danton gegengezeichnet. Als sie nach langen Irrfahrten endlich bei „le sieur Gille" im Herzogtum Sachsen-Weimar ankam, war Danton schon geköpft. Schiller aber hat, zum Ärger des Weimarer Hofes, den Titel eines Bürgers der Französischen Republik immer mit Stolz auch öffentlich getragen.

Schließlich waren die „Räuber" nur das erste Stück, welches die Despotie in den deutschen Kleinstaaten attackierte. Zwei Jahre später, am 15. April 1784, wurde in Mannheim abermals eine Tragödie Schillers, diesmal ein „bürgerliches Trauerspiel" mit dem Titel, „Kabale und Liebe", aufgeführt. Es hat eine der einträglichsten Geldquellen der hessischen, auch der württembergischen und anderer deutscher Potentaten, den Verkauf junger Männer in die Kolonialarmeen, als Sklaverei und Menschenhandel gebrandmarkt. Schillers Vater, der weiter in Württemberg leben mußte, schrieb damals (am 18. März 1784) an seinen Sohn, als Theaterdichter würde er in England „ein traumhaftes Glück" mit seinen Bühnentexten machen, während er hier (in Deutschland) „alles anzuwenden [habe], um nicht in die Nachstellung eines oder des andern Fürsten, die sich mit Händen greifen können, zu fallen". In der Tat, noch 1792 beschwerte sich die Stuttgarter „Noblesse" beim Herzog, daß sie in „Kabale und Liebe" „gar zu sehr [...] mitgenommen wäre". Das Stück wurde abgesetzt, der Intendant erhielt einen Verweis. In diesem Trauerspiel schlägt der schwäbische Dialekt des Verfassers vor allem in Rollen durch, die unverkennbar auf die Zustände des kleinstaatlichen Despotismus zielen; so in der Rolle des alten Kammerdieners, welcher der Favoritin des Fürsten, Lady Milford, berichtet, womit die Brillanten bezahlt sind, die ihr der Fürst aus Venedig zur Hochzeit hat kommen lassen: „Gestern sind siebentausend Landeskinder nach Amerika fort – Die zahlen alles. [...] Es traten wohl so etliche vorlaute Bursch' vor die Front heraus und fragten den Obersten, wie teuer der Fürst das Joch Menschen verkaufe? – aber unser gnädigster Landesherr ließ alle Regimenter auf dem Paradeplatz aufmarschieren, und die Maulaffen niederschießen. Wir hörten die Büchsen knallen, sahen ihr Gehirn auf das Pflaster sprützen, und die ganze Armee schrie: *Juchhe nach Amerika!* – " Den fürstlichen Menschenhändlern hat Schiller mit dem „Jüngsten Gericht" gedroht. Kein Wunder, daß der württembergische Adel, Nutznießer des Soldatenverkaufs, sich in solchen Stükken porträtiert gesehen und daher auf ihr Verbot gedrängt hat. „Noch am Stadttor [sagt der alte Kammerdiener, dessen Söhne unter den ausziehenden Truppen sind] drehten sie sich um und schrien: ‚Gott mit Euch, Weib und Kinder – Es leb unser Landesvater – am jüngsten Gericht sind wir wieder da!'"

Solche Erfahrungen (reale und poetische) haben Schiller dazu geführt, im Zusammenwirken mit Goethe, Herder und Wieland jenes Weimarer Weltbürgertum zu skizzieren, bei dem der Weg zur Freiheit über die Schönheit führt, bei dem nicht die Freiheit die Voraussetzung zur Menschenliebe ist, sondern umgekehrt aus reineren Begriffen und Vorstellungen erst die bessere Staatsform, die edlere soziale und politische Einrichtung der Welt entsteht. So heißt es in Schillers Ankündigung der (nur kurzlebigen) Zeitschrift „Die Horen", als deren Mitarbeiter er Goethe, Wilhelm und Alexander von Humboldt, Fichte, Jacobi und den jungen Friedrich Hölderlin gewonnen, Kant und Klopstock nur eingeladen hatte, im Dezember 1794: „Aber indem sie [die Zeitschrift] sich alle Beziehungen auf den *jetzigen* Weltlauf und auf die *nächsten* Erwartungen der Menschheit verbietet, wird sie über die vergangene Welt die Geschichte und über die kommende die Philosophie befragen, wird sie zu dem Ideale veredelter Menschheit, welches durch die Vernunft aufgegeben, in der Erfahrung aber so leicht aus den Augen gerückt wird, einzelne Züge sammeln und an dem stillen Bau beßrer Begriffe, reinerer Grundsätze und edlerer Sitten, von dem zuletzt alle wahre Verbesserung des gesellschaftlichen Zustandes abhängt, nach Vermögen geschäftig sein."

2. Der über den Sternen waltende Gott

Als Friedrich Schiller der Lyrik empfahl, mit dem philosophischen Zeitalter fortzuschreiten, ahnte er noch nicht, daß er damit einen Nerv der Zeit getroffen hatte, so daß er im 19. Jh. nicht nur zum Lieblingsdramatiker der Deutschen, sondern auch zu deren gefeiertem und daher meist parodiertem Lyriker avancierte. Die Gedankenlyrik, die Schiller von frühester Zeit an pflegte, neigte freilich zu sentenzenhafter Zuspitzung. Solche Sentenzen ließen sich leicht isolieren und jenem Bildungsdialekt des Bürgertums einfügen, der in Büchmanns Sammlung geflügelter Worte seit 1864 auch kodifiziert wurde. So wurde Schiller zum Lieblingsautor des deutschen Bürgertums, anfällig für politischen Mißbrauch, zumal er als Autor leichter nationalisiert werden konnte als etwa Goethe, der sich noch zu Lebzeiten den patriotischen und nationalistischen Strömungen in der Zeit der Befreiungskriege entzogen und durch Intrigen erreicht hatte,

daß sein Sohn nicht in den Krieg ziehen mußte. Schiller, in lauter sprichwortartige Sentenzen zerstückt, war der in nationalsozialistischen Parteireden meist zitierte deutsche Klassiker. Die gedanklich stärker als erlebnishaft akzentuierte Lyrik eines philosophischen Zeitalters neigte auch zu modischen Anleihen, so daß sich Schiller selbst zunächst eher als einen Dialogpartner des zeitgenössischen Gesprächs, denn als dessen Stichwortgeber verstanden hat. Er hat an Gedichten festgehalten, welche die Zeitgenossen lächerlich fanden, weil sie einen als überholt geltenden, sozialen Zustand zu fixieren schienen; zum Beispiel am „Lied von der Glocke", das aber vielleicht gerade deshalb eine Popularität erreichte, wie kaum ein Gedicht sonst in deutscher Sprache. Thomas Mann hat in seinem grandiosen „Versuch über Schiller" über die ungeheure Popularität nachgedacht, die diesem Gedicht „fast im Augenblick seines Erscheinens" (am Beginn des neuen Jahrhunderts, 1800) zugefallen ist. „Erst in der Nacht von Unbildung und Erinnerungslosigkeit, die jetzt einfällt [schrieb er 1955], beginnt sie sich zu verlieren. Aber es ist noch nicht lange her, daß Leute aus den einfachsten Volksschichten das Ganze auswendig konnten, und der Däne Hermann Bang sagt in einer seiner ‚Exzentrischen Novellen' von einem rezitierenden Hofschauspieler: ‚Er war der einzige im Saal, der in der ‚Glocke' nicht ganz sicher war.' Schiller und seine Freunde hat an diesem Gedicht fasziniert, daß an einem einzigen handwerklichen Vorgang, dem Glockenguß, das bürgerliche Leben in all seinen Schmerzen und Freuden idealisch abgebildet werden konnte.

Im „Lied von der Glocke" ist – wie nebenbei – der Kranz der Sterne aufgerufen, das Lob des Schöpfers zu verkünden; denn von der Glocke heißt es, sie solle „eine Stimme sein von oben, / Wie der Gestirne helle Schar, / Die ihren Schöpfer wandelnd loben / Und führen das bekränzte Jahr". Damit ist jene Frage gestellt (und poetisch beantwortet), ob es einen Schöpfer gibt, dessen Existenz sich aus der Ordnung der Gestirne, aus der Erhebung des fühlenden Herzens und des sich seiner selbst bewußten moralischen Subjekts erschließen läßt. Der Blick zum Sternenhimmel, der den Zeitgenossen durch die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, durch die Verbesserung der Teleskope, durch die Entstehung einer Mondforschung nähergerückt war als jemals in der Geschichte, ist in Schillers „Lied von der Glocke" vermutlich kantianisch geprägt. Schiller hat nämlich in einer Krankheit 1791, in der er bereits totgesagt wurde und von der er sich bis zu seinem Tode 1805 nicht mehr vollständig erholt hat, mit intensiver Kant-Lektüre begonnen, aus der er erst durch die Freundschaft mit Goethe seit 1794/95 wieder zur Poesie zurückgeholt wurde. Kant aber hat (nach Otto Muck und Friedo Riken) den physikotheologischen Weg eines „Beweises" Gottes aus der Natur auf den kosmologischen und den ontologischen Weg zurückgeführt und aus der Existenz des einen Wesens („ich selbst") auf die Existenz „eines schlechterdings notwendigen Wesens", geschlossen. In dem bekannten „Beschluß" aus der „Kritik der praktischen Vernunft" hat er dann die staunenswerten Erfahrungen, die zu machen dem Menschen täglich möglich sind, zwar nicht direkt auf die Existenz eines schaffenden und erhaltenden Gottes bezogen, doch haben die Dichter seiner Zeit daraus sogleich die Ahnung einer solchen Existenz begründet, zumal das „und" in Kants Verbindung des gestirnten Himmels mit dem moralischen Gesetz als ein relationales „und" gelesen werden will: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.* Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz." Mittelbar ist daraus auf die Existenz des „schlechterdings notwendigen" Wesens zu schließen, so daß jene mit dem Wortfeld der Gestirne, der Sonne und des Mondes lebenden und arbeitenden Dichter des 18. und noch des 19. Jh.s sich in Kants Gedankengang eingeschlossen fühlen konnten, wenn sie auf die „Ahnung" jenes „Besseren" verwiesen, das es in der Welt, neben Leid und Lust, auch zu geben scheint. Matthias Claudius, der ein eifriger Leser (und Rezensent) von Kants „Kritiken" gewesen ist, hat in einem 1803 erstmals erschienenen Gedicht, „Die Sternseherin Lise", nicht nur die Ankunft der kopernikanischen Wende bei den Ungelehrten belegt, sondern auch Kants Beschluß der „Kritik der praktischen Vernunft" in die Sprache des Volkes übertragen. Lise, die Hausmagd, sieht oft um Mitternacht, wenn sie ihr Werk getan, und niemand mehr im Hause wacht, die Sterne am Himmel an. Sie sieht deren große Herrlichkeit und kann sich daran nicht satt sehen:

„Dann saget, unterm Himmelszelt,
Mein Herz mir in der Brust:
‚Es gibt was Bessres in der Welt
Als all ihr Schmerz und Lust.'

Ich werf mich auf mein Lager hin,
Und liege lange wach,
Und suche es in meinem Sinn,
Und sehne mich danach."

Matthias Claudius ist in diesem in die Lesebücher der Schulen eingegangenen Gedicht ein ganzes Stück weiter als Schiller in seinem, nach der „Glocke", populärsten Gedicht: „An die Freude", aus dem Jahre 1785. Dort wird das Gefühl menschheitlicher Solidarität an die Empfindung einer Lebensfreude gebunden, die weit über das hinausgeht, wozu die Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaften Anlaß geben mochten:

„Freude heißt die starke Feder
in der ewigen Natur.
Freude, Freude treibt die Räder
in der großen Weltenuhr.
Blumen lockt sie aus den Keimen,
Sonnen aus dem Firmament,
Sphären rollt sie in den Räumen,
die des Sehers Rohr nicht kennt!"

Der Widerstreit zwischen Egoismus und Altruismus ist in diesem Gefühl „zu leben" aufgehoben. Es herrscht unverkennbar Eudämonismus und in ihm die Vorstellung der Verbrüderung aller Menschen, auch der Verbrüderung von Mensch und Natur, so daß aus diesem Gefühl der Einheit alles Lebens auch das Gefühl eines gütigen Gottes erwächst: „Brüder – überm Sternenzelt / muß ein lieber Vater wohnen". Schiller hat später selbst dieses Gedicht, das in Beethovens Vertonung zu einem „Welthit" geworden ist, verworfen. Er hat es als einen Gegenentwurf gegen die von den Zeitgenossen mit Erstaunen zur Kenntnis genommenen, religionskritischen Gedichte „Freigeisterei der Leidenschaft" und „Resignation" verstanden, deren Lektüre sogar der für Schiller schwärmende bayerische König Ludwig I. seinem Sohn verboten hat. Schiller selbst hat alle *drei* Gedichte als Beiträge zu einem zeitgeschichtlichen Gottesdialog geschrieben, dessen Tiefe er später selbst angezweifelt hat. Zu „Freigeisterei der Leidenschaft" gar hat er sich mit Rücksicht auf die Zensur zu einer Anmerkung gezwungen, in welcher er (bis heute) meint, „von jedem Leser" erwarten zu können, „er werde so billig sein, eine Aufwallung der Leidenschaft nicht für ein philosophisches System und die Verzweiflung eines *erdichteten* Liebhabers nicht für das Glaubensbekenntnis des Dichters anzusehen".

3. Klassische, nichtchristliche Humanität

Die Kantlektüre hat, zusammen mit der lebensbedrohenden Krankheit und schließlich der Begegnung mit Goethe, aus Schiller jenen sittlich verantwortlichen Poeten gebildet, der Madame de Staël gegenübergetreten und mit ihr in gebrochenem Französisch ernste, philosophische Gespräche geführt hat. Schiller galt damals bei den Zeitgenossen als ein Kritiker des Christentums, weil er in dem 1788 erstmals erschienenen Gedicht „Die Götter Griechenlandes" das Zeitalter der antiken Götter zu einer goldenen Zeit verklärt und die Zeit des Christentums der finsteren Gegenwart zugeschlagen hatte, um aus der Trauer der antiken Götter eine neue goldene, nun aber dauerhafte Zeit zu gewinnen. Schillers Bild der Antike war aber keineswegs so unhistorisch-makellos, wie es den zeitgenössischen Lesern dieses Gedichtes erschien. Denn im „Brief eines reisenden Dänen" (aus dem Jahre 1785) hatte er aus der Betrachtung der Statuen im Mannheimer Antikensaal ein Bild des Griechentums gewonnen, das die Göttertrauer betonte, nicht das strahlende Bild einer bunten und lebensfrohen Götterwelt, wie im Gedicht über die „Götter Griechenlandes". „Die Griechen [heißt es in diesem „Brief eines reisenden Dänen"] philosophierten trostlos, glaubten noch trostloser und handelten – gewiß nicht minder edel als wir. Man denke ihren Kunstwerken nach, und das Problem wird sich lösen. Die Griechen malten ihre Götter nur als edlere Menschen und näherten ihre Menschen den Göttern. Es waren Kinder *einer* Familie." Diese wenigen Sätze, mit der engen Bindung des Menschenbildes an das Gottesbild, wurden zur Programmthese klassischer Humanität. Goethe hat sie später in seiner Einleitung zu den Briefen Winckelmanns wiederholt und Schiller

selbst hat die Verknüpfung von Menschen- und Gottesbild in einem kunstvollen Chiasmus in den „Göttern Griechenlandes" dargestellt: „Da die Götter menschlicher noch waren, / waren Menschen göttlicher". Die Auseinandersetzung um eine lebensfrohe Antike und ein (durch die zeitgenössische Orthodoxie verstärkt) finsteres Bild des Christentums hat mit diesem Gedicht nicht begonnen, doch einen ersten Höhepunkt erreicht. Schiller hat beide Bilder, die der Antike und die des Christentums, bewußt positiv und negativ überzeichnet, um bei der Verteilung von Licht und Schatten, ohne Rücksicht auf das „Wirklich-Wahre", das „Poetisch-Wahre" zu gestalten, durch die Veränderung historischer Wirklichkeit im Kunstwerk neue Wirklichkeit zu schaffen. Die Entwicklung der Wissenschaft hat Schiller dabei im Einklang mit der Entwicklung des Christentums gesehen, mit der Kosmologie seiner Zeit in der Sonne einen „seelenlosen Feuerball" erblickt und die Vorstellung des Todes wie des Gerichtes mit der illusionierenden Götterwelt der Antike verglichen:

„Alle jene Blüten sind gefallen
Von des Nordes winterlichem Wehn.
Einen zu bereichern, unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehn.
Traurig such' ich an dem Sternenbogen,
Dich, Selene, find ich dort nicht mehr;
Durch die Wälder ruf ich, durch die Wogen,
Ach! sie widerhallen leer!"

Die götterlose Welt, die naturwissenschaftlich entzauberte Welt hat Schiller der antiken Welt gegenübergestellt. Die Moderne erscheint nicht nur in ihren Glaubensmühen, sondern auch in den Mühen der Erkenntnis vom Leiden jener Realitäten erfüllt, die Schiller zum Ideal zu verklären suchte. Friedrich Leopold Graf Stolberg ist damals als der schärfste Kritiker Schillers aufgetreten und hat das neue Heidentum im Namen eines Poesieverständnisses gerügt, das dem 18. Jh. angehörte und die (von Schiller und Goethe gesuchte) Autonomisierung des ästhetischen Bewußtseins, als einen eigenen Wertbereich im Prozeß der Modernisierung, nicht akzeptiert. Stolberg hat die allem übergeordnete Freiheit des Kunstwerkes verneint. Von dieser Basis aus mußte ihm Schillers Darstellung einer christlichen Verfinsterung des Gottesbildes als Satire erscheinen. „Satire! [rief er aus] Himmel und Erde! Gegen Wen?" Er hat die poetischen Verdienste dieses Gedichtes durchaus anerkannt, jedoch hinzugefügt, „der wahren Poesie letzter Zweck ist nicht sie selbst". Stolberg fällt also über ein Gebilde der Kunst ein moralisches und ein religiöses Urteil, das in der Zeit zugleich als ein politisches Urteil verstanden wurde. Stolberg hat, viele Jahre vor seiner heftig diskutierten Konversion zum Katholizismus, aus einer dezidiert christlichen Grundhaltung einem auf das Diesseitige beschränkten Humanitätsideal mißtraut, das im Gegensatz zum Schöpfungsbericht der Bibel postulierte, daß es der Mensch sei, der sich Gott nach seinem Bilde forme. Schiller hat auf die durch Stolberg ausgelöste Kontroverse, die sich bis in das Werk des Novalis und Heinrich Heines hinein ausgewirkt hat, mit einer zweiten Fassung des Gedichtes geantwortet, in der er zwar die Satire des Christentums abgemildert, aber auf der Autonomie des Kunstwerkes um so deutlicher bestanden hat. Diese neue, zuerst 1800 erschienene Fassung, die unter dem Einfluß Goethes gekürzt worden ist, endet nochmals mit der Klage um den Verlust der antikbelebenden Götterwelt, um eine in der Natur statt im Wort verwurzelte Religion, doch die letzte Strophe findet diese Götter (der Natur) verwandelt, aufbewahrt in der Kunst:

„Ja, sie kehrten heim, und alles Schöne,
Alles Hohe nahmen sie mit fort,
Alle Farben, alle Lebenstöne,
Und uns blieb nur das entseelte Wort.
Aus der Zeitflut weggerissen, schweben
Sie gerettet auf des Pindus Höhn,
Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn."

Von nun an ist Schiller als der Sänger des Ideals ins Bewußtsein der Gebildeten eingegangen, eines Humanitäts-Ideals freilich, dessen Fundamente stärker in einer der Moderne nahegestellten Antike als in einem seiner Plausibilität (durch die Erfolge der Erfahrungswissenschaften) scheinbar entkleideten Christentum lagen. Schiller hat in seinen Jenaer Vorlesungen (1789/90) an der Entmythologisierung des Alten Testamentes mitgewirkt und, im Anschluß an Kant, den Sündenfall Adams als einen Abfall des Menschen „von seinem Instinkte", damit als „erste Äußerung seiner Selbsttätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, ersten Anfang seines moralischen Daseins" gedeutet. Er hat diese Denklinie konsequent weiterverfolgt und ist damit auf jene die Moderne einleitende Deutung des *dominium terrae* gestoßen, mit welcher sich der Mensch ablöst von den Zwängen der Natur und damit – Freiheit gewinnt. Der Zeitpunkt, in dem – in europäischer Denkgeschichte – der dämonisch enge Zusammenhang des Menschen mit der Natur aufgehoben wird, der Mensch der Natur gegenüber gleichsam einen Schritt zurücktritt und mit der „Fremdheit" Freiheit von deren Zwängen gewinnt, wird mit Schillers Elegie „Der Spaziergang" (1795) gesetzt. In diesem großen Ideen-Gedicht wird das Volk der Stadt mit dem Volk der Gefilde verglichen, werden die naturnahen, aber den Zwängen der Natur auch verfallenen Menschen mit denen verglichen, die sich ihres Verstandes bedienen. „Glückliches Volk der Gefilde! Noch nicht zur Freiheit erwachet, / Teilst du mit deiner Flur fröhlich das enge Gesetz", heißt es zunächst, doch dann zieht Regel und Ordnung in die Welt, „aus dem felsigten Kern hebt sich die türmende Stadt". So schließt sich der Kreis der Entfremdung, denn Fremdheit ist die Bedingung für die Entstehung einer modernen Naturwissenschaft. Mit dieser aber steigert der Mensch seine Herrschaft, seine Freiheit – und die Befremdung auch gegenüber dem eigenen Leib:

„Seine Fesseln zerbricht der Mensch. Der Beglückte! Zerriß er
Mit den Fesseln der Furcht nur nicht den Zügel der Scham!
Freiheit ruft die Vernunft, Freiheit die wilde Begierde,
Von der heil'gen Natur ringen sie lüstern sich los.
Ach, da reißen im Sturme die Anker, die an dem Ufer
Warnend ihn hielten, ihn faßt mächtig der flutende Strom,
Ins Unendliche reißt er ihn hin [...].
Bleibend ist nichts mehr, es irrt selbst in dem Busen der Gott.
Aus dem Gespräche verschwindet die Wahrheit, Glauben und Treue
Aus dem Leben, es lügt selbst auf der Lippe der Schwur."

Für Schiller gibt es noch ein Mittel der Versöhnung von Mensch und Natur auch dort, wo der Mensch seine Fesseln zerrissen und sich die Freiheit des Selbstseins zugeeignet hat – das ästhetische Element, die Schönheit. Erst in den nachromantischen Poetengenerationen ist dieser tiefgefühlte Glaube an die Macht des Schönen zerbrochen. Für Schiller war der mit Schönheit spielende Mensch noch der eigentliche Mensch, der das Maß seines Menschseins gefunden und bewahrt hat. So hat er ästhetische Versöhnung verkündet, wo die nachfolgenden Generationen eine zersplitternde Welt, eine wankende Erde, zerstörte Menschen- und Gottesbilder fanden. „Die Philosophie a priori", meinte der 1813 geborene vergleichende Anatom Georg Büchner, „sitzt noch in einer trostlosen Wüste; sie hat einen weiten Weg zwischen sich und dem frischen grünen Leben, und es ist eine große Frage, ob sie ihn je zurücklegen wird." Die von Schiller vorhergesehene Entwicklung kann auch anders beschrieben werden. Schiller hat ästhetische Versöhnung zwischen der unterworfenen Natur und dem herrscherlichen Willen des (abendländischen) Menschen gestaltet. „Und die Sonne Homers, siehe! sie lächelt auch uns", lautet die letzte Zeile der Elegie „Der Spaziergang". Noch zu seinen Lebzeiten aber ist jene Welle der wissenschaftlichen Gottesleugnung und mit ihr der kalte technische Eingriff in die Natur (auch des menschlichen Leibes) aufgelaufen, die Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei" (1796) nur retardiert hat. Keine Literatur, kein noch so inbrünstiger ästhetischer Glaube konnte die zerstörerische Wucht dieser von Schopenhauer und Nietzsche bis zu Marx und Haeckel und weit darüber hinaus reichenden Welle mehr aufhalten.

4. Auch das Schöne muß sterben

Als Schiller am „Wallenstein" geschrieben hat, wollte ihm das Bild des großen Krieges und das Bild des großen Charakters, der den Mechanismen des so lange von ihm beherrschten Kriegshandwerkes unterliegt, zunächst nicht gelingen. Die Armee war das Geschöpf dieses Wallenstein, das tödlich funktionierende Wunderwerk einer Armee aus 60 000 Menschen, die nicht als Masse, sondern doch als lebendige, individuelle Menschen dargestellt werden sollten. In seinem Werk sollte der Herzog von Friedland zunächst erscheinen, nicht in seiner Einsamkeit. Thomas Mann, der ein ähnliches Wagnis in seiner Novelle „Das Gesetz" (am Beispiel von Mose und dem Volke Israel) unternommen hat, schrieb als junger Mann die Erzählung „Schwere Stunde", in der das Ringen Schillers um den großen Cha-

rakter, um die Frage dargestellt ist, ob und wie die Weltgeschichte das Weltgericht ist. Schiller hatte einen glücklichen Gedanken: Er ließ die Soldaten in Wallensteins Lager zu singen beginnen, einzeln, zu zweit, im Chor, und schon gewann diese Armee Leben, wurde aus dem starren mechanischen Waffenkörper ein Bündel fröhlicher und ernster Soldaten, aus Wallensteins Lager entstand ein Bild der bunten Erde. „Wohl auf, Kameraden, auf's Pferd, auf's Pferd", singen diese Soldaten. „In's Feld, in die Freiheit gezogen. / Im Felde, da ist der Mann noch was wert, / Da wird das Herz noch gewogen." Es wurde eines der populärsten Reiterlieder, in den deutschen Armeen verbreitet, ehe die Kriegslyrik der Befreiungskriege patriotische und nationalistische Töne miteinander verschmolzen hat, und von Soldaten noch gesungen, als es längst keine Kavallerie mehr gab. Aus zeitgenössischen Berichten wissen wir, daß die ausziehenden Reiterregimenter in Weimar 1806 und 1813 vor Schillers Haus salutierten, dieses Lied hatte er *ihnen* geschenkt. Aber nach dem Lager, das durch das Lied belebt worden war, blieb das Duodrama „Die Piccolomini" und „Wallensteins Tod" lange leblos, ein Gesprächsdrama, mit wenig Handlung, allein aufs Wort gestellt. Da erfand Schiller, gegen seine Quellen und gänzlich unhistorisch, aber poetisch wahr, jenes Liebespaar, das im Mechanismus des Krieges und des Ruhmes zerrieben wird, das den Friedenstraum, einen Traum des Glückes und der Ruhe, nur kurz zu träumen wagt, um dann unterzugehen im Strudel eines grausamen Geschicks. Thekla, die Tochter Wallensteins, liebt Max Piccolomini, den Sohn von Wallensteins Verräter, doch der Traum dieser Liebe ist so kurz wie der Traum des Friedens in einer vom Kriege beherrschten Welt. Aus dem Munde von Max Piccolomini hört Wallenstein die Wahrheit und *über*hört sie doch:

„Der Gott, dem du dienst, ist kein Gott der Gnade.
Wie das gemütlos blinde Element
Das Furchtbare, mit dem kein Bund zu schließen,
Folgst du des Herzens wildem Trieb allein." (III,18)

So ist das Schicksal der jungen Liebe besiegelt, fast ehe sie begonnen hat. Max Piccolomini sucht den Tod in der Schlacht und Thekla eilt ihm nach, in den Tod. Dort, wo Gewalt und Ehrgeiz herrschen, ist kein Ort für menschliches Gefühl. Als Thekla vom Tode des Geliebten hört, spricht sie jenen Monolog, an dem sich die Kunst der Schauspielerin erweist, ob die Zuschauer zu Tränen oder zum Lachen gerührt werden, ob das Pathos umschlägt in Lächerlichkeit oder menschlicher Schmerz zu spüren ist. Karoline Jagemann, welche bei der Weimarer Uraufführung (am 20. April 1799) die Rolle der Thekla spielte, berichtet, daß sie über das Schicksal von Max Piccolomini beim Studium ihrer Rolle „lange und bitterlich" geweint habe. „Aber auf dem Theater benetzte ich das Grab des gefallenen Helden nur mit verhaltenen Tränen und erlaubte Wallensteins starker Tochter nur einmal, sich dem Schmerz maßvoll hinzugeben." Über Theklas Schmerz haben seither viele Menschen geweint, Leser und Leserinnen, Kritiker und Zuschauer, weil es Schiller gelungen ist, das Allgemeine (Goethe meinte: das „Rein-Menschliche") im Individuellen darzustellen. Thekla erinnert sich an die kurze Geschichte ihrer Liebe, an den Tag, da ihr Max zuerst wie ein Engel am Eingang in die Welt erschienen war, die sie mit klösterlichem Zagen betrat:

„Mein erst Empfinden war des Himmels Glück,
In dein *Herz* fiel mein erster Blick!
Sie sinkt hier in Nachdenken, und fährt dann mit
Zeichen des Grauens auf
– Da kommt das Schicksal – Roh und kalt
– Faßt es des Freundes zärtliche Gestalt
Und wirft ihn unter den Hufschlag seiner Pferde –
– Das ist das Los des Schönen auf der Erde!" (IV,14)

Thomas Mann hat die „herrscherliche Virtuosität" bewundert, mit der Schiller „dem Jambus gebietet, den noblen Wohlklang und Glanz, den er ihm verleiht, ohnegleichen. Er behandelt ihn mit souveräner Freiheit [...] ‚Untern' wäre unschön gewesen; und außerdem ist das Drüber und Drunter des Rhythmus lautmalerisch." So ist es, in der Tat: im stolpernden Vers fällt Max Piccolomini hörbar unter die Hufe seiner Pferde.

Wie es Schiller an dieser Stelle gelungen ist, das einzelne Schicksal als das allgemeine Los des Menschen sichtbar zu machen, so ist ihm dies auch sonst gelungen. In „Maria Stuart" hat er eine der ersten Frauentragödien in deutscher Literatur geschrieben und dabei den Einfall gehabt, die Schauspielerinnen der verfeindeten Königinnen während des Spieles die Rollen tauschen zu lassen. Diese verfremdende Regieidee wurde ihm damals ausgeredet; ein solcher Rollentausch war auf dem deutschen Theater erst möglich, als durch Bertolt Brecht das Bewußtseinstheater Fuß gefaßt hatte. Aber der Sinn dieses Regieeinfalls ist deutlich: Schiller wollte nicht den historischen Streit von Elisabeth, der Königin von England, mit Maria Stuart, der Königin von Schottland, gestalten. Ihm kam es darauf an, den Streit der Königinnen als einen Streit von Frauen darzustellen, er wollte die menschliche soziale Rolle, und sei es eine königliche Rolle, als Rolle bis zuletzt zeigen, über die sich der Mensch erst im Tode, wenn er ganz bei sich ist, zu erheben vermag. Er wollte auch zeigen, wann und warum der Mensch in buchstäblichem Sinne aus der Rolle zu fallen vermag und was dieser Verlust der sozialen Rolle für sein Menschsein bedeutet.

Daß der Mensch sich vom Tier (stammesgeschichtlich) durch die Fähigkeit unterscheidet, seine Sterblichkeit zu reflektieren, wissen wir seit den ältesten Grabfunden aus der Geschichte des Menschen. Aus dieser Reflexion aber entsteht, so jedenfalls meint Schiller, das Schöne, weil es nichts anderes ist als das Lied der Trauer über die Vergänglichkeit des Vollkommenen. Etwa zur gleichen Zeit, als Thekla auf der Weimarer Bühne erstmals den Trauermonolog über den Tod des Geliebten anstimmte, schrieb Schiller sein vielleicht schönstes Gedicht, mit dem Titel „Nänie". Entstanden ist es vermutlich in einer Zeit, als Charlotte von Schiller krank darniederlag und alle, die um sie bangten, an ihrer Gesundung zweifelten. Die Natur (so verdeutlicht Georg Kurscheidt) steht bei Schiller der Kunst entgegen und das Ideal der Wirklichkeit, doch beide in der Weise, daß „die Natur und das Ideal ein Gegenstand der Trauer" sind, „wenn jene als verloren, dieses als unerreicht dargestellt wird". Das Schöne ist aber nicht nur *Gegenstand* der Trauer, es *entsteht* aus der Trauer, da das Schöne nur schön ist, weil es zerbrechlich ist, das Leben nur lebenswert, weil es sterblich ist. Vielleicht hat Schiller mit diesem Gedanken seinem Werk einen Akzent verliehen, der heute, da, im Anblick namenlosen Elends, wissenschaftliche und pseudowissenschaftliche Unsterblichkeitsphantasien wuchern, eindringlicher als jemals gedacht werden sollte. Zum Bild des Menschen, wie es die Jahrtausende kennen und wie es heute in Frage gestellt ist, gehört die Sterblichkeit und die Erinnerung, das Glück und der Schmerz, die Trauer um das rasch vergehende Vollkommene, und diese Trauer ist – das Schöne:

„Siehe! da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt.
Auch ein Klaglied zu sein im Mund der Geliebten ist herrlich,
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab."

Anmerkung

Schillers Werke werden hier zitiert nach der Frankfurter Schiller-Ausgabe im Deutschen Klassiker-Verlag: Friedrich Schiller. Werke und Briefe in zwölf Bänden. Herausgegeben von *Otto Dann, Axel Gellhaus, Klaus Harro Hilzinger, Hans Gerd Ingenkamp, Rolf-Peter Janz, Gerhard Kluge, Herbert Kraft, Georg Kurscheidt, Norbert Oellers und Stefan Ormanns.* Frankfurt am Main 1988 – 2002. Zur weiterführenden Lektüre verweise ich auf: *Peter-André Alt:* Schiller: Leben – Werk – Zeit. 2 Bde. München 2000. – *Michael Hofmann*: Schiller. Epoche – Werk – Wirkung. München 2003. – *Rüdiger Safranski*: Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus. München 2004. – *Wolfgang Frühwald*: Das Talent, Deutsch zu schreiben. Goethe – Schiller – Thomas Mann. Köln 2005.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Geyer, Hans-Georg: **Andenken.** Theologische Aufsätze, hg. v. Hans Theodor Goebel / Dietrich Korsch / Hartmut Ruddies / Jürgen Seim. – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XI, 506 S., pb € 29,00 ISBN: 3–16–148065–1

Es ist den Hg.n dieses Bd.es gelungen, durch kluge und umsichtige Zusammenstellung von Aufsätzen ihres systematisch-theologischen Lehrers aus fast 40 Jahren (der älteste Text, Bemerkungen zu W. Pannenbergs Geschichtstheologie, stammt aus 1962, der jüngste, eine Festgabe an B. Klappert über Philipp Melanchthon als „Geist in der Spannung zwischen Humanismus und Religion", aus 1998) die große Denkbewegung vorzuführen, die in jedem Text, ja in jeder Äußerung Geyers immer in nuce präsent war und deren Zusammenbringen in der geschlossenen Form eines zusammenhängenden Werkes – nach Art der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, die er in seinen Seminaren und Vorlesungen immer neu traktiert hat – er sich doch standhaft verweigerte. Was seine enthusiastischen Studierenden, zu denen auch die Vf. dieser Rez. gehörten, immer wieder motiviert hat, als Frühform der erst viel später erfundenen elektronischen Raubkopien seine Vorlesungen aufzuzeichnen, Wort für Wort abzuschreiben und wenigstens unter denen zu verteilen, die sie schon „live" vernommen hatten. Die erste spontane Reaktion der Leser dieser Texte ist: Eine Fülle von Erinnerungen tauchen auf. Beispielsweise an das konzentrierte, in immer neuen Kreisbewegungen das gemeinte Ganze suchende und umfassende, zugleich beinahe unglaublich detailliert kenntnisreiche Reden dieses einzigartigen akademischen Lehrers – wobei er in seinen Vorlesungen immer von neuem diesen Stapel Karteikarten aufnahm, umdrehte, wieder hinlegte, wieder aufnahm usw., auf denen nach glaubwürdigem Bekenntnis seiner damaligen Vertrauten schlicht: nichts aufgezeichnet war. Um so größer ist jetzt die mit Begeisterung gemischte Erleichterung, wahrhaftig ein Buch, ja mehr noch: ein voluminöses Werk in den Händen zu halten, das vier Jahre nach dem Tod unseres Lehrers vieles zugleich und noch viel mehr ist: die Skizze einer großen dogmatischen und ethischen Theologie, eine Reflexion auf die theologischen und politischen Aufbrüche der ökumenischen Christenheit seit den 60er Jahren, aber auch einer demokratisch-sozialistisch engagierten Studentenbewegung und darüber hinaus einer kritischen Intelligenz. Ihr wollen die herrschenden shareholder-orientierten neoliberalen Fundamentalisten heutzutage in einer Intensität den Garaus machen, daß sie aus manchen Universitäten – beispielsweise in Hamburg – mit den Geisteswissenschaften gleich die gesamte alteuropäische Bildungstradition verbannt sehen möchten. Dies zielt keinesfalls allein, aber eben auch auf die wissenschaftliche Theologie; und allein aus diesem Grunde sind die teilweise schon eine Generation alten Überlegungen von G. unschlagbar aktuell. Zeigen sie doch in eindringlicher Weise, was auf dem Spiel steht, wenn die politisch „Verantwortlichen" ihr Werk vollenden und die Universität auf das Maß zurechtstutzen, das v. a. einer doppelten Parole verpflichtet scheint: An der Universität soll nichts mehr vorkommen, was erstens nicht unmittelbar wirtschaftlich verwertbar ist und zweitens den geistigen Horizont des jeweils verantwortlichen Wissenschaftssenators bzw. -ministers übersteigt.

Dieses Buch enthält eine Fülle von Gegenständen, die auf einem Niveau und in einer Geschlossenheit präsentiert werden, die ein Studium ganzer Bibliothekswände ersetzen können, beispielsweise diese: Die Debatte um den „ontologischen Gottesbeweis" von Anselm von Canterbury bis hin zu Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel; zentrale Einsichten und Streitigkeiten der Reformation (beispielsweise die wunderbar eindrückliche Interpretation zu „Luthers Auslegung der Bergpredigt" (1983, 435ff.), die Rekonstruktionen von theologischen und philosophischen Diskussionen im „deutschen Idealismus" (v. a. Kant und Hegel, aber auch Friedrich Daniel Schleiermacher und Johann Gottlieb Fichte); die eindrücklichen, zugleich umfassend, konzis und engagiert vorgestellten Darstellungen zu Konfliktlinien in den großen theologischen Debatten des 20. Jh.s (beispielsweise zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann seit den 20er und zwischen Herbert Braun, Helmut Gollwitzer, Wolfhart Pannenberg und Gerhardt Ebeling – um nur einige zu nennen – seit den 60er Jahren); aber auch die umfassende Rekonstruktion der „kritischen Theorie der Gesellschaft" eines Max Horkheimer oder der existentialistischen Philosophie eines Jean-Paul Sartre. Und immer wieder eine immanent-unausgesprochen mitlaufende, bisweilen auch ausdrückliche Aufnahme der Theologie Karl Barths, die G. in der Regel konzentrierter und punktgenauer auf den Begriff *und* auf die Situation bringt, als es dem theologischen Meister, zumindest jenseits seiner Vorträge und kürzeren Texte, oft vergönnt war. Eindrücklich und überzeugend ist hier v. a. G.s Rekonstruktion von Barths Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde" in seinen – wie so oft vorsichtig titulierten, aber umfassend gedachten – „Einige[n] vorläufige[n] Erwägungen über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie" (1973, 394 ff.) gelungen. Und auch jenseits der Interpretation und des Weiterdenkens theologischer Gesprächsbeiträge zeigen sich immer wieder einfühlende, reflektierende und engagiert-kritische Einlassungen zu den jeweils brennenden zeitgenössischen Konflikten: Wie soll sich die Kirche, die einer „mimetischen Praxis" gegenüber der Geschichte Jesu Christi um ihres Kircheseins willen verpflichtet ist, zur Aufrüstung mit Massenvernichtungsmitteln, zu einer zunehmenden Sistierung demokratischer Freiheiten, zu einer schlechten Aufhebung der liberalen Gründe einer bürgerlichen Gesellschaft im Großprojekt wirtschaftlich-technologischer Bemächtigung von Natur und Gesellschaft verhalten, wenn hier mit der Möglichkeit von Subjektivität und Individualität des einzelnen Menschen und einer menschenwürdigen Lebensgestalt für die Abhängigen nicht nur das auf dem Spiel steht, was in den liberalen Anfängen der bürgerlichen Gesellschaften einmal gemeint war, sondern auch die politischen Kontextbedingungen zunichte gemacht werden, die eine christliche, evangelische Freiheit aus eigenem Grunde braucht und durchzusetzen helfen will?

Diese zahlreichen Einzelgegenstände, von denen hier nur einige genannt sind, werden – in der Anordnung der Aufsätze G.s, zugleich in kongenialer Aufnahme seiner eigenen Denkbewegung – zu einem konsistenten theologischen Denkzusammenhang verbunden, der in vier Schritten dem Anliegen verpflichtet ist, der Selbstbewegung Gottes in seinem im Glauben angenommenen und bezeugten Subjektsein nachzudenken – oder wie es der Titel des Buches eindrücklich annonciert: ein „Andenken" im mehrfachen Sinne einer notwendigen Erinnerung und einer konstitutiv begrenzten und unvollständigen Denkbemühung von seiten des Menschen. Dabei ist die gewählte Reihenfolge der Abschnitte zwingend: 1. Gott und das Denken; 2. Die Geschichte Jesu Christi; 3. Kirche und Lehre und 4. Die christliche Freiheit. Diese Denkbewegung beginnt mit der – auf höchstem philosophischen und theologischen Diskurs-Niveau vorgeführten – unhintergehbaren Einsicht, daß Gott in seinem Subjektsein, seiner Freiheit und seiner trinitarisch zu explizierenden Selbstbewegung (in den Seinsweisen als Schöpfer, Versöhnung und Erlöser) *nicht* mit den Mitteln theologischer oder philosophischer Reflexion „bewiesen" werden könnte. Dies gilt für den Rückschluß auf einen letzten Grund aus der Fülle des Existierenden ebenso wie für das Unternehmen, die *reale* Existenz Gottes aus der *noetischen* Figur (dergestalt, daß die Vorstellung eines Wesens, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, zugleich seine Existenz beinhalten müsse) zu schließen. Auch Hegels kritische Rezeption der metaphysischen Gottesbeweise in der prozeßhaften Bewegung des *Begriffs*, sich in der Wirklichkeit zu objektivieren, wäre nur ein blasser Spiegel der Selbstbewegung Gottes. Von ihr kann nur im Nach-Denken des Namens Gottes gesprochen werden, von seiten des Menschen: zuerst im Hören des biblischen Zeugnisses und im Glauben, der sodann seine verstandesmäßige Durchdringung sucht („fides quaerens intellectum").

Wie es keine Brücke vom metaphysischen Beweisen zur Existenz Gottes geben kann, so auch keine von der historischen Frage nach dem menschlichen Leben des Jesus von Nazareth zu seinem Gottsein – wie sinnvoll auch immer diese historische Rückfrage bleiben mag: „Der Tod Jesu war auch das Ende eines jüdischen Propheten in Palästina zur Zeit des Augusteischen Prinzipats und als solches das Schicksal eines einzelnen Juden, dessen öffentliche Wirksamkeit unter den besonderen religiösen und politischen Verhältnissen dort und damals den Gegensatz der bestehenden Ordnung erregte und ihm die Todesstrafe eintrug. Wenn jedoch christliche Überlieferung schon im Neuen Testament die wirkliche Versöhnung der Welt mit Gott als die Wahrheit des Ereignisses von Golgatha proklamiert hat, so ist darin bereits der Anspruch enthalten, dass die Grenzen der weltgeschichtlichen Pragmatik dieses Geschehens um seiner Wahrheit willen zu transzendieren sind, und die besondere Einzelnheit seines historischen Charakters nur als Moment seiner umfassenderen Realität wahrheitsgemäß in Betracht kommen kann." (213) In der Wirklichkeit des Geschehens von Kreuz und Auferstehung zeigt sich Gott als der, der *sich hingibt*: Die „endliche Hingabe des Sohnes im tödlichen Urteil und Schicksal des Kreuzes" ist zugleich die „Selbsthingabe des Sohnes an den Willen des Vaters zu seiner Sendung in die Welt", und sie impliziert schließlich die Hingabe des göttlichen Wesens selbst,

die Hingabe des Sohnseins durch den Sohn als radikalste Konsequenz der Selbstbewegung Gottes zu den Menschen hin (225).

Diese Bewegung beinhaltet zugleich die Einladung zur entsprechenden, zur „mimetischen" Praxis der Kirche: dem Versprechen Gottes zu vertrauen und in ihrem Lebensvollzug ihrerseits zu entsprechen. In Erinnerung und Erwartung des Reiches Gottes ist die Kirche als herrschaftsfreie Geschwisterschaft interessiert an einem radikal demokratischen Staat, an einer humanistischen Kultur und einer „genuin sozialistischen" Gesellschaft. Eine theologische Ethik kann sich im Vollzug des Nachdenkens über diese mimetische Praxis der Kirche durch eine statische Zwei-Reiche-Lehre nicht bestimmen lassen. Sie braucht für die Gestalt ihrer Existenz und Praxis, ihres solidarischen Eintretens für das Recht menschlicher Subjektivität in einer zunehmend von ökonomischen Einzelinteressen beherrschten Gesellschaft notwendig den Dialog mit einer humanistisch inspirierten kritischen Theorie der Gesellschaft. G. zeigt dies v.a. in seiner ebenso subtilen wie exakten Interpretation und Rezeption des theoretischen Werks von Max Horkheimer, einer im emphatischen Sinn des Wortes kritischen Theorie, die unter zunehmend (und heute noch viel mehr als zur Entstehungszeit dieses Textes) ökonomistisch verzerrten Lebensbedingungen erlaubt, die geschichtliche Differenz zwischen Wahrheit und Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens offenzuhalten und der Reduktion des Gedankens auf die neopositivistische Verdoppelung des Bestehenden zu widerstehen.

Wie diese – hier notgedrungen dürftig nachgezeichnete – große Denkbewegung in der wissenschaftlichen Kommunikation eines theologischen Lebens- und Lernzusammenhangs Gestalt gewinnt, hat G. nicht nur und nicht zuerst in seinen Texten vorgeführt. Und deshalb gehört die Erinnerung an die Weise, wie er für seine Studierenden und KollegInnen als akademischer Lehrer lebendig war, notwendig zur Würdigung dieses großartigen Buches hinzu: als Versuch eines „Andenkens" nicht nur an seine Texte, sondern auch an die Person. – Erinnerungen sind, wenn sie denn authentische Wahrnehmungen aufbewahren, immer Erinnerungen einer unverwechselbaren Person und deshalb in der 1. Person Singular zu formulieren.

Als ich (Reinhard Umbach) Mitte der 70er Jahre in Göttingen Theologie, Germanistik, Mathematik und Philosophie studierte, erlebte ich gleich mehrmals die Woche eine ortstreue Zeitreise mitten durch die Gegenwart. Wenn es sich vom Semesterangebot her einrichten ließ, belegte ich jeweils Veranstaltungen, die vom Titel her möglichst eng beieinander, sprich: in der Schnittmenge meiner Fächer lagen, im Bermudadreieck zwischen Sprache, Wahrheit und Glauben. Während ich in den Mathematikvorlesungen bald nur noch physisch zugegen war, zwar alles von der Tafel in mein Scriptheft übertragen, aber praktisch nichts verstanden hatte, lief es in den Philosophievorlesungen schon etwas besser ab: Schließlich zählten und zählen Autoren wie Russell, Wittgenstein und Chomsky zu den Säulenheiligen der Sprachphilosophie. Aber dennoch war der Eintritt in eine Vorlesung von G. noch einmal etwas ganz anderes. Er entsprach so sehr meiner Vorstellung vom lehrenden Professor, daß ich bis heute allen Vortragsrednern, denen ich lausche, innerlich die Defizite anrechne, die ihnen gegenüber G. fehlen. Ich habe ihn während meines Studiums vielleicht zehnmal etwas länger sprechen können, mit zum Teil monatelangen Pausen dazwischen. Wenn die anfängliche sekundenlange Unsicherheit überwunden war, während der er etwas wie aus weiter Ferne in die Gegenwart zu holen schien, konnte man mit ihm punktgenau über der Frage weiterreden, an der man beim vorigen Mal aufgehört hatte zu diskutieren. Welch größeres Kompliment könnte ein Lehrender einem jungen Studenten machen, als sich seiner Worte zu erinnern! Die „Anleitung zum wissenschaftlichen Denken", zu der die Dozenten schließlich alle angehalten sind, bestand in seinem unmittelbaren Verhalten. G. war ein wunderbar performativer Denker, dem man das Denken förmlich ansehen konnte. Die Methodik der Frankfurter Schule hatte ihn so völlig im Griff, daß er auch das Begriffene nicht in Thesenform festhalten ließ. Er war der zupackende Vogel Greyff, dem kein gefallenes Wortkrümelchen im Seminarablauf zu unbedeutend war, um nicht doch noch einmal ganz am Ende nach ihm zu picken.

Man verzeihe mir hier die Metaphern. Sie sollen mir auch nur den Übergang herstellen zu einer Seminarsitzung über die „Dialektik der Aufklärung" von Horkheimer / Adorno, als gleich mehrere Teilnehmer in ihre Redebeiträge die Floskel einspannten „[...] oder weiß der Geier was [...]". Nachdem dieser Spruch drei- oder viermal gefallen war, nahm sich G., der sonst niemals unterbrach, sondern fast immer alle Beiträge so wohlwollend nickend aufnahm, daß ihm manchmal danach die Schulter schmerzte, der Floskel an und hielt dagegen: „Wieso soll eigentlich ausgerechnet ich immer alles wissen?" Es war einer der seltenen witzigen Ausbrüche von ihm. Ansonsten war es der höfliche Ernst, der ihn ins Zentrum der studentischen Bewunderung rückte. Denn im Rückblick war unsere Studentengeneration von dem heißen Wunsch nach Vorbildern erfüllt, kaum nachdem so viele ins Wanken geraten oder gestürzt worden waren. Das war von Anfang an der große Widerspruch in der Bewegung. Einmal erzählte ich G., wie es in der legendären Weihnachts-Vorlesung des greisen Philosophieprofessors Eduard „Ede" Meyer zugehe und zitierte diesen mit einem ontologischen Fallbeispiel: „Sie können ein Herrenfahrrad und ein Damenfahrrad noch so lange in einen dunklen Keller einsperren – und sie werden am Ende dennoch kein Kinderfahrrad bekommen!" Die meisten würden über so etwas einfach lachen; nicht so G.: Er nickte begeistert und sagte: „Die Kategorienlehre von Nicolai Hartmann auf den Punkt gebracht!"

Wenn heutzutage Begriffgetüme wie „clash of cultures" die intellektuelle Runde machen, um mit dem atavistischen Zugriff auf die Angst die eigenen Reihen noch fester an die Macht zu binden, so bedarf es streng genommen der Exotik und der Fremde gar nicht. Das vor dem eigenen Blick Verschlossene, das Andere gibt es zum Glück auch innerhalb des Abendlandes – sogar umsonst und ohne daß es automatisch böse wäre. Oder täusche ich mich und sollte sich die Aufklärung am Ende gar nicht ereignet haben?

In Horkeimer / Adornos „Dialektik der Aufklärung" steht der Name für den Beginn der Loslösung vom Schamanismus, für die Entwicklung des Begriffs als allmähliche Loslösung von der Sache. Odysseus überlistet den Zyklopen Polyphem mit dem Wortspiel, er sei Niemand. Im Griechischen funktioniert das, wo „oudeis" für „Niemand" steht, auch wenn man schon ein sehr besoffener Zyklop hätte sein müssen, um darauf hereinzufallen. Aber für die weitere Geschichte ist es dennoch wichtig: Da der Polyphem einen dürren „Niemand" als letzten zu verspeisen vorgibt, hat dieser Zeit, den Pfahl zu spitzen und im Feuer zu erhitzen, um den Zyklopen zu blenden. Am Ende wird es so der Name sein, der den Sieg der Aufklärung davonträgt.

An der Funktion des Namens tragen aber auch gleichermaßen die scheinbar inkompatiblen Konkurrenzphilosophien schwer. Gottlob Freges Beispiel vom „Abendstern" und „Morgenstern" für dieselbe Sache, nämlich die Venus, und die daran angeschlossenen Abhandlungen über „Sinn" und „Bedeutung" von Sätzen und Begriffen wirken bis heute fort.

Die Bedeutung muß eindeutig, der Sinn kann verschieden sein – und keine Philosophie kann ohne die Differenz zwischen Wahrheit und Irrtum auskommen. Die kybernetische Zuspitzung durch Heinz von Foerster sieht sogar die Wahrheit selbst erst durch die Lüge geschaffen. Hätte kein Mensch jemals gelogen, käme auch niemand auf die Idee, Gesprochenes könnte falsch sein.

In einem aber fällt diese Differenz in eins. In Gott können wir uns neben der Wahrheit weder Lüge noch Irrtum denken. Ob Gott einen Stein zu schaffen imstande ist, der so schwer ist, daß er ihn nicht aufzuheben vermag, ist logische Spitzfindigkeit. Aber ob Gott existiert oder nicht, ist etwas anderes. Dabei wird Gott in der Philosophie als Statthalter eines Allprädikats verstanden, in der Theologie aber als Name, den es anzusprechen, zu dem es zu beten gilt.

G.s „Gedanken zum ontologischen Gottesbeweis" sind an sich schon deshalb erstaunlich, weil sie an so zentraler Stellung im vorliegenden Bd stehen. Ich kann mich an ein Gespräch erinnern, in dem er Anselms Beweisführung, wenn nicht gleich persönlich, so doch in Person seines eigenen Lehrers Wolfgang Cramers teilte. Obwohl dessen Name weder im Artikel, noch in den Zitaten auftaucht, ist die Brisanz präsent, die in der ernsthaften Rezeption eines über tausendjährigen Lehrsatzes liegt. Im lichten Gedanken aber des zum Bischofsamt gezwungenen Anselm liegen die zentralen Fragen der Philosophie wie in einem Brennglas gebündelt: Er handelt von Gott, von der Existenz und vom Wesen. Bei Anselm gehen Denken und Glauben ein ganz neues Verhältnis ein, das, so G. am Ende seiner „Gedanken über den ontologischen Gottesbeweis", gerade wegen „der theologischen Differenz in der Gestalt des christlichen Schöpfungsglauben [...] die Bedingung der Möglichkeit seines Gottesbeweises" enthielt. Der explizit auf Kant hinweisenden Entfaltung dieser Differenz ist der weitere Aufsatz gewidmet. „Kants Kritik aber macht [...] offenbar, dass die reine Vernunft für einen Gottesbeweis a priori überhaupt keine Möglichkeit hat, so dass der Spitzensatz der Philosophie sub conditione der ontologischen wie der theologischen Differenz in der Frage der Gotteserkenntnis die Doppelthese von der hypothetischen Notwendigkeit und der kategorischen Unmöglichkeit eines ontologi-

schen Gottesbeweises und damit eines Gottesbeweises überhaupt ist" (79).

Natürlich liegt in der Übernahme der Kantischen Terminologie keine geringe Gefahr auch für die eigene Argumentation. Philosophie steht bei der Behandlung traditioneller Probleme ja immer vor einem eigenen doppelten: es gleichermaßen mit der Sache und ihrer begrifflichen Rezeption zu tun zu haben. Nicht wenige der Philosophen, mit denen ich in meinem Studium zu tun hatte, lehnten gerade die Kantische Begriffsmatrix als irreführend ab, die das Wortpaar analytisch = synthetisch mit a priori = a posteriori (z. B. Bertrand Russell) kreuzte. So hat Russell neben die Kantische Argumentation, daß die Existenz kein Prädikat sei, das aus einer begrifflichen Gottesbestimmung im Sinne seiner Vollkommenheit hinzutrete, noch eine Widerlegung entlang seiner eigenen Beschreibungstheorie hinzugefügt.

Um so mehr habe ich G. bewundert, daß er sich so ernsthaft mit dieser tradierten Frage weiterhin auseinandersetzte. Für meine Examensarbeit hatte er ebenfalls ein Thema parat, das zum Kanon der großen Probleme zählt: Das Wesen der menschlichen Freiheit. Mir selbst wurde bei der Behandlung v. a. eines klar, nämlich daß ohne eine ernste Würdigung der Tradition keine Kritik gedeihen kann, erst recht nicht in der postkritischen Phase, in die die zeitgenössische Philosophie eingetreten zu sein scheint. Wenn diese sich weitgehend in Ethik- und Grundwertekommissionen etabliert und ihren Einsatzort sieht; wenn das der Gottesfrage gleichgelagerte Freiheitsproblem in die Hirnforschung wandert und diese uns nachweist, daß „unsere" Entscheidungen schon meßbar gefallen sind, ehe wir uns ihrer bewußt werden; wenn gerade in den ökonomischen Disziplinen schlimmster Fundamentalismus im Ku-Klux-Klan-Gewand vorgeblicher Weisheit Kreide frißt und sein Präfix „Neo" als unschuldigweiße Pfote vorzeigt, um ganze Gesellschaften in Geiselhaft zu nehmen; wenn der Philosophie überhaupt als zentraler, in sich kritischer Disziplin die Zuständigkeit auch für Einzelfragen entzogen wird, dann freue ich mich jedesmal aufs neue, bei einem so verehrenswürdigen und hochtoleranten Mann wie G. studiert zu haben. Eigentlich hätte man sich alles andere schenken können ...

Hamburg Hans-Martin Gutmann

Göttingen Reinhard Umbach

Bibelwissenschaften

Hübner, Hans: **Wer ist der biblische Gott?** Fluch und Segen der monotheistischen Religionen. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. XII, 215 S. (Bibl.-Theolog.-Stud.), pb € 24,90 ISBN: 3-7887-2033-6

Der renommierte Göttinger Neutestamentler bringt in der Hinführung zu seinen im Jahr 2003 gehaltenen Vorlesungen für Hörer „aller Fakultäten" und „des dritten Lebensalters" zwei Themen in Beziehung: Das Problem der Gewalthaltigkeit des Monotheismus – aktuell im Blick auf den 11. September 2001 – und die Trinität. Die Kombination dieser Themen drängt auf die Frage, ob der trinitarische Glaube eine Überwindung oder doch wenigstens eine Bearbeitung des Gewaltpotenzials darstellt, das mit dem Monotheismus verbunden sein kann, oder ob das nicht der Fall ist. Bei Hübner findet sich diese zweifellos wichtige Frage aber nicht. Er schneidet den Weg zu dieser Frage ab, wenn er schon auf Seite 2 und dann immer wieder erklärt: Nicht der Monotheismus sei verantwortlich für das kriminelle Verhalten der Islamisten, vielmehr komme die religiöse Gewalt aus anderen, nur zufällig damit verbundenen Motiven. Damit ist in diesem Buch schon alles zum Thema Monotheismus und Gewalt gesagt, und man fragt sich, ob der Verweis auf den 11. September denn mehr als ein Aufhänger ist, aus dem das Buch publizistisches Kapital schlagen will. Was sonst noch folgt, sind Ausführungen über die Entstehung des Monotheismus und der Versuch, den Glauben an den dreieinigen Gott für heute neu zu bedenken.

Das alttestamentliche Monotheismus bzw. – zunächst – die Monolatrie wird in düsteren Farben geschildert. Bei Elia und Jehu und überhaupt bei dem Deuteronomisten entdeckt der Autor einen „unerbittlichen, ja bis ins letzte fanatisch intoleranten Monotheismus" (44). Daß nicht jeder Monotheismus so sein muß, zeigt er in einem „Intermezzo" über die hinduistische Schrift Bhagadvîtâ. Dort trifft man auf eine faktische Alleinverehrung eines Gottes (Vischnu), die dennoch in toleranter Weise die Existenz anderer Götter und deren Heilsbedeutung nicht leugnet. „Der Monotheismus der Bhagadvîtâ überragt theologisch und ethisch bei weitem die Monolatrie des Jehu" (79), so die Schlußfolgerung, die den Eindruck erweckt, man könne sich den passenden Monotheismus aussuchen. Aber wenn es doch nur einen Gott gibt?

Im späten AT, so H. im Rückgriff auf frühere eigene Arbeiten, sei der strenge Monotheismus durch Hypostasierung und Personalisierung der Weisheit relativiert und teilweise nahezu preisgegeben worden. Am Ende dieser Linie steht dann der Johannes-Prolog. Für diesen ist der Logos in Überbietung des Weisheitsdenkens nun eindeutig ein göttliches Wesen, so daß die Bibel insgesamt auf einen „Bitheismus" (112) zuzulaufen scheint. Während das NT, das noch keine Dreifaltigkeitslehre kennt, unbefangen von drei göttlichen Personen spricht, wird das Verhältnis von Einheit und Vielheit einer späteren Theologie zum Problem. Bevor H. auf dieses eingeht, widmet er sich aber zunächst dem Islam. Die Behauptung, der Islam kenne nur die Transzendenz Gottes, sei falsch, denn auch an diesen Gott werde geglaubt, auch er habe eine Bedeutsamkeit für die Gläubigen, so daß dieser Gott immer schon in die Immanenz der Menschen hineinwirkt. Diese ja nun keinesfalls überraschende Erkenntnis gewinnt H. durch Rekurs auf eine Arbeit von A. Renz, der seinerseits die Urteile christlicher Theologen über den Islam zusammengestellt hat. Man weiß nicht recht, was man von dem Informationswert dieser mehrfach vermittelten Aussagen über den Islam halten soll. Auf jeden Fall ist die Schlußfolgerung schwer nachzuvollziehen: Da das Gottesverständnis des Islam Transzendenz und Immanenz zusammendenke, sei der islamische Terrorismus von daher nicht zu erklären. Der islamische Terror sei vielmehr die „Perversion des Islam" (160). Dem mag man zustimmen, aber es ist durch die Herleitung H.s nicht begründet und wird zudem durch seine zahlreichen Hinweise auf die Gewalttätigkeit des Islam in Geschichte und Gegenwart konterkariert. Die Haltung dieses Buches zur Gewalt im Namen Allahs ist zutiefst ambivalent!

Die theologische Verantwortung des trinitarischen Dogmas, die im letzten Teil des Buches versucht wird, steht unter der Überschrift: „Der drei-eine Gott als der Eine hermeneutische Gott". Trinität sei ein Ausdruck dafür, daß der jenseitige Gott sich in die Menschensphäre hinein mitteilt, daß er selbst worthaft ist. Dementsprechend gibt H. Joh 1,1b („das Wort war bei Gott") auf folgende Weise wieder: „Und das Wort *ist* wesenhaft sein göttliches Mit-Sein mit dem sich *aus*-sprechenden Gott, mit dem in seinem Wesen also *hermeneutischen Gott*" (190). Ob diese Übersetzung eine hermeneutisch glückliche Operation ist? Sofern sie eine Lösung für das Problem der Einheit der Differenz von Einheit und Differenz, also das denkerische Problem der Trinität sein soll, kommt H. über einen Modalismus nicht hinaus. Aber ihm geht es gar nicht um eine Lösung des, wie er sagt, numerischen Problems. Bultmann-Schüler der er ist, hebt er auf die existenzielle Bedeutsamkeit ab. Trinität ist demnach einfach Ausdruck für „das Heilswirken Gottes am Menschen" (202), kurz: für die Liebe. Hätte es aber für dieses Ergebnis den komplizierten Denkweg gebraucht, in den außer Bultmann noch die physikalische Komplementaritätslehre von Niels Bohr, die Urknall-Theorie, die Upanishaden, Heidegger und nicht zuletzt Martin Buber (dessen Personalismus H. als „das wahre jüdische Erbe der Biblia Hebraica" [187] bezeichnet!) hineingezogen werden? Und muß man nicht nach den Exkursen zur Bhagadvîtâ und zum Islam sagen, daß Trinität im von H. angegebenen Sinne ein Strukturmoment jedes Gottesglaubens ist? Kann H. diese Konsequenz vermeiden?

Trotz manch spannender Passagen läßt das Buch ratlos. Was will der Autor eigentlich sagen – zum Problem religiöser Gewalt, zur Bedeutung der Dreifaltigkeit? Vielleicht hat sich H. auch einfach zu viel vorgenommen und ist mit seinem Stoff nicht zu Rande gekommen? Doch gibt das Buch Anlaß zu einigen Einsichten:

1. Insofern H.s Überlegungen als repräsentativ für die existentialpersonalistische Theologie gelten können, der er sich verpflichtet fühlt, so scheint diese der Komplexität gegenwärtiger theologischer Probleme nicht mehr gewachsen zu sein. Aus Bultmanns Erbe, so wie H. es vertritt, erwachsen keine Impulse für die Gegenwart.
2. Das Trinitätsdogma muß von Christus her erschlossen werden. Unterläßt man dies, wie H. es tut, dann gelangt man nur zu philosophischen Konstrukten einer sich mitteilenden Gottheit, die auf viele Religionen paßt. Der Anspruch der Trinitätslehre wird so nicht erreicht.
3. Der Versuchung, das Gewaltproblem des Monotheismus in den Islam zu externalisieren, muß widerstanden werden. Übrigens ist immer noch nicht sicher, wer für die Anschläge vom 11. September wirklich verantwortlich ist!

4. Die Behandlung des Problems religiös begründeter Gewalt in der Bibel dürfte mindestens das Reflexionsniveau der einschlägigen biblischen Schriften selbst nicht unterschreiten. Zwischen der Darstellung von Gewalt im Namen Gottes und der Bearbeitung des damit gestellten Problems im kanonischen Kontext ist zu unterscheiden (in F. Crüsemanns Elia-Studie kann man nachlesen, was dies für Elia und die Königsbücher bedeutet).

H. schließt mit den Sätzen: „Ob jüdische Religion, ob christliche Religion, ob islamische Religion oder welche Religion es auch immer sei – sie alle haben in sich das Potential des Segens. Sie alle können aber zum furchtbaren Fluch für die Menschheit entarten. Bemühen wir uns um das Potential des Segens" (205). Welch eine Theologie ist das, die solche Ergebnisse hervorbringt?

Dortmund Thomas Ruster

Scholl, Norbert: **Die Bibel verstehen.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Primus 2004. 294 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–89678–512–5

Das Werk enthält 3 Teile:

„I. Was die Bibel ist und was sie nicht ist" (11–21). „II. Das ‚Alte' Testament" (21–121). „III. Das ‚Neue' Testament" (121–261). Eine „Einführung" (9–11) und „Ein kurzes Schlusswort" (261–263) umrahmen die Teile.

Es geht weder um eine Einleitung in alle biblischen Bücher noch um eine übergreifende „Biblische Hermeneutik", sondern um „einen kleinen Einblick in das Bemühen der Bibelwissenschaftler", um Erläuterung „ihre(r) Arbeitsweisen und Methoden" und um Führung zu Erfahrungen „ähnlich jenen, die die biblischen Autoren machen durften" (18). Das Schlußwort nennet den „Sitz im Leben": die theologische und kirchliche „Erwachsenenbildung". Also nicht der kundige Theologe, sondern der interessierte Nicht-Theologe ist der eigentliche Adressat dieses Buches. Die Aufklärungsabsicht des ersten Untertitels zu I.: „Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen" wird so verständlich. Die folgenden hermeneutischen Bemerkungen führen kurz in die „Einheit" des NT mit dem AT ein. Dann werden die historisch-kritischen Methoden mit Betonung der literarischen Kontexte vorgestellt (15–17). Es schließen sich an: „Tiefenpsychologische Methoden" (17), „soziologische oder auch materialistische Interpretation" (17f.), „Feministische Theologie" (18–20). Entsprechend der Kürze der Darstellung finden die letzteren Methoden aber kaum Anwendung.

Es fällt auf, daß die narrativen Methoden (Erzählanalyse / Narrative Criticism / Makro-Gattungen) völlig fehlen. Andererseits stellt S. 129 ein selbst verfaßtes „fiktives Gespräch zwischen dem Evangelisten Johannes und Jona" vor. Zu welchen Zugängen gehört es? Die historisch-kritischen Methoden bleiben durchgängig beim Subtraktionsverfahren (Satz-Pick-Methode) der alten Redaktionsgeschichte stehen, z. B. bei den vielen synoptischen Vergleichen zum AT und NT. Die Erzählstrukturen der Einzelbücher kommen insbesondere beim NT kaum zum Zuge, obwohl sie inzwischen in jeder Einleitung stehen.

Andererseits gelingt es S. durchgängig, den Forschungsstand der 80er Jahre exemplarisch und anschaulich darzustellen. Der Pentateuch und Josua werden nach der neueren, „Münsteraner" Quellenhypothese erschlossen. Die beiden Schöpfungsberichte und zwei zentrale Abrahamgeschichten (Gen 12,1–8; 22,1–19) werden pointiert ausgearbeitet. Doch was ist mit den Spannungen in der Urgeschichte und in den Vätergeschichten? Sie bleiben ausgespart, so daß der fatale Eindruck einer harmonischen theologischen Entwicklung entsteht. Ein ähnlicher Eindruck entsteht für Exodus. Die zunehmende theologische Symbolisierung des Eigennamens „Jahwe" wird mit ägyptischen Parallelen eindrucksvoll nachgewiesen, doch die widersprüchliche Gesamtkonzeption mit den Gesetzesbestimmungen des Bundesbuches bleibt unerwähnt. Für Josua wird die Ambivalenz nachgetragen: „scheinbar eine von Gewalt triefende Kriegsberichterstattung" (66), doch sogleich apologetisch wieder aufgehoben: „Nicht die Bibel ist das Problem, sondern wie mit ihr umgegangen und wie sie verstanden wird" (76). Dann schließen sich „die Propheten – alles andere als Wahrsager" an. Offenkundig gab es doch Probleme mit Einzelerscheinungen biblischer Theologie, gegen die sich die Propheten ja wenden.

In letztere führen jedoch lediglich Elija, Amos und Jeremia ein (86–100); auch für die Weisheit stehen nur Ijob und Kohelet (114–121). Die Psalmen hingegen erhalten ein umfassendes, interessantes Kapitel (100–141).

Teil III hat seine Stärke in der Bearbeitung von Kleingattungen (Gleichnisse, Bergpredigt, Wunder, letztes Abendmahl, Passion, Ostererfahrungen, Kindheit Jesu). Die „Autoren" der Evangelien und der Apostelgeschichte wiederum werden mit fragwürdiger einseitiger Auswahl aus der alten Redaktionsgeschichte auf landesunkundige Heidenhellenisten festgelegt. Es bleibt zu Recht bei der Zweiquellentheorie. Da ein Vergleich mit antiken Nachbargattungen (Bioi, Geschichtsschreibung) unterbleibt, wird auch auf eine Analyse des Aufbaus weitgehend verzichtet. Zwar beginnt der synoptische Vergleich mit der Schlüsselszene der „Taufe Jesu". Doch die Prolog-Funktion wird durch die veraltete Annahme der Sündenlosigkeit Jesu auf eine hohe Christologie enggeführt. Für das „Erfüllen der Gerechtigkeit" (Mt 3,15) konnte sich der damalige Leser durchaus „viel vorstellen" (gegen 127). Denn Jesus bedurfte wie alle Juden vor dem Geistempfang für sein öffentliches Amt der Umkehrtaufe, z. B. für kultische Übertretungen, und blieb danach der lernende Wanderlehrer und zugleich hoheitsvolle Menschensohn.

Für das Johannes-Evangelium wird noch immer mit Käsemann ein gnostischer Hintergrund angenommen (220). Der Prolog wird nicht in seiner Endgestalt, sondern in seiner „Entstehungsgeschichte" interpretiert (120). Doch erst die Endgestalt vermag – übrigens ohne Gnosis – das richtig beobachtete „historische Interesse" mit der „gläubige(n) Erkenntnis des Christusgeheimnisses" zu verbinden (219f.).

„Die Briefe des Apostels Paulus – und solche, die er nicht geschrieben hat" werden auf acht Seiten abgehandelt (243–251). Auch hier fehlt der rhetorische Aufbau eines literarischen antiken Briefes. Die paulinische Theologie wird knapp und zutreffend skizziert.

Insgesamt arbeitet das Buch die gängigen Texte für die theologische Erwachsenenbildung sachgerecht nach einer alten Methode auf, bietet also einen didaktischen Kanon im Kanon. Für die Arbeit in der Erwachsenenbildung vermag dieses Buch reichhaltige Anregungen zu geben. Der Autor vermittelt einen fundierten Kenntnisstand in die historisch-kritische Redaktionsgeschichte vornehmlich bis in die 80er Jahre.

Dortmund Detlev Dormeyer

Exegese AT

Loretz, Oswald: **Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter.** Der „Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten. – Münster: Ugarit 2003. XXII, 932 S. (AOAT, 290), Ln € 128,00 ISBN: 3–934628–18–4

Der Münsteraner Gelehrte, der sich schon vielfach um die Beziehungen zwischen ugaritischer und biblischer Religion sowie ihre gemeinsamen altorientalischen Hintergründe verdient gemacht hat, legt mit „Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter" einen materialreichen Beitrag zum Gebrauch juridischer Terminologie im altorientalischen Sprechen vor. Ein starkes Augenmerk liegt dabei auf dem Gebrauch der Begriffe von Recht und Gerechtigkeit nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich, sondern auch zur Beschreibung der Beziehung zwischen Mensch und Göttern bzw. Gott und Israel. Ein prominentes Beispiel hierfür sind die biblischen Psalmen, stellen sie doch das Verhältnis des Menschen zu Gott auch als eine forensische Angelegenheit dar. So widmet sich der Autor in seinen Untersuchungen grundlegenden Problemen rechtlichen Denkens und prozessualer Praktik in Texten, die s. E. bisher zu wenig beachtet wurden, aber notwendig für ein tieferes Verständnis der behandelten Texte und der Geschichte des Rechts im amurritisch-kanaanäischen Gebiet und im späteren israelitisch-jüdischen Palästina erscheinen. Das vorliegende Buch gliedert sich in fünf Teile.

Der erste Teil „Götter als gerechte Richter: Von der Rechtfertigung – Freispruch – des Gerechten zur paradoxen Rechtfertigung des Schuldigen" (9–210) rekapituliert zunächst in einem forschungsgeschichtlichen Teil v. a. die Erkenntnisse H. H. Schmids und B. Gemsers und stellt den „Rechtsfall" als grundlegende Kategorie altorientalischen Denkens, Handelns und Glaubens heraus. Die Tora kann somit eher als Weiterentwicklung denn als plötzliche Theologisierung des Rechts gesehen werden. Die Verbindung von Sitzen und Stehen bei Prozeßverfahren untersucht Loretz in Verbindung mit den dazugehörigen richterlichen Funktionen, wodurch die Aussagen „Steh auf" (z. B. Ps 3,8) ein Gerichtsverfahren ins Bild bringen, in dem JHWH aufsteht oder dazu aufgefordert wird, für die Verfolgten Recht zu sprechen, das Urteil zu verkünden und so Retter zu sein. Das Sitzen dagegen zeigt die schlichte Ausübung des Richteramts an. Die Beachtung der altorientalischen forensischen Terminologie erweist sich auch in der Interpretation der jüdisch-christlichen Rechtfertigungslehre als für ihr Verständnis notwendig, ist doch die paulinische Argumentation in dieser Perspektive „Ausklang eines semitischen Juridismus, dem es gefällt, die Beziehung zwischen dem Göttlichen und den Menschen in wesentlichen Punkten als eine juridische darzustellen" (134). Dieses Verständnis auf dem Hintergrund der altsyrisch-kanaanäischen Tradition wird durch den

Vergleich mit Dtn 6,24–25; 9,1–6 zwar verstärkt, jedoch wird auch verdeutlicht, daß die Rechtfertigungslehre im Deuteronomium kein direktes Vorbild hat. In der Untersuchung des menschlichen Rechtsfalls und göttlichen Gerichtsurteils in den Klagepsalmen des Einzelnen wird eine psychologische Deutung des „Stimmungsumschwungs" von der Klage zur Vertrauensäußerung in den Psalmen abgelehnt zugunsten einer auf die Klage erfolgten göttlichen Rettung im Rahmen eines Gerichtsverfahrens im *Perfectum coincidentiae*. In der abschließenden Betrachtung des Rechtsfalls des leidenden Gerechten wird konstatiert, daß weder in Sumer-Akkad noch in der Bibel die Frage geklärt werden kann, in welcher Weise menschliches Leiden und Krankheit mit juridischen Begriffen und mit dem Thema göttlicher Gerechtigkeit wirklich sinnvoll in Zusammenhang zu bringen ist.

Im zweiten Teil „Ahnen als gerechte Richter: Die ugaritischen *rāpi'ūma* ‚Heiler', die biblischen *Rōphe'îm* ‚Ärzte' und *Rephā'îm* ‚Lahmen'" (211–336) erläutert L. den engen Zusammenhang zwischen den verstorbenen Königen von Ugarit und dem amurritischen Stammesherrn Ditānu anhand der Texte KTU 1.124, KTU 1.108 und KTU 1.17–1.19 als Basis für das Verständnis des Weiterlebens nach dem Tod in der biblischen Tradition, illustriert das Fortleben der altsyrisch-kanaanäischen Tradition über die *rpum* in den Psalmen anhand von Ps 88 und zeigt die Verbindung zwischen den Ahnen und der Sonne im Abschluß des Baals-Zyklus auf. Dabei tritt er für eine pejorative Umdeutung der *Rōphe'îm*, die in nachexilischer Zeit untragbar geworden waren, in die *Rephā'îm* in den biblischen Schriften ein.

Der dritte Teil „Könige als gerechte Richter: Das Ideal des ‚Königs der Gerechtigkeit' und die Realität – Die Macht der Reichen und Herrschenden" (337–436) dient zunächst dem Verständnis biblisch-prophetischer Sozialkritik auf dem Hintergrund altsyrisch-kanaanäischer Königstraditionen als institutionalisiertes Korrektiv der Herrschenden, deren Grund ein tiefes Empfinden für Gerechtigkeit und die Einschätzung der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse ist. Erst in den nachexilischen Prophetenschriften dient die Sozialkritik deuteronomistischer und priesterlicher Theologie dazu, das nationale Unglück zu begründen und für eine moralische Neuorientierung einzusetzen. L. trägt damit auf seine Weise zur Entidealisierung der oppositionellen Einzelpropheten bei. Mit einem zweiten Kap. zu Ps 72 wird dieser Teil beschlossen. Darin wird der Psalm als eine nachexilische Anthologie zum Lob des messianischen Königs vorgestellt, deren Textgeschichte von der Beschreibung des altorientalischen Typos eines sakralen Königs der Gerechtigkeit (V. 1b-2.4.12–14) mittels Kommentierung und Glossierung zu einem messianischen König aus dem Haus David im nachexilischen Israel führt und somit konsequent die Messianisierung des Psalms betreibt.

Der vierte Teil „Spezielle westsemitische Rechtsmaterie und amurritisch-kanaanäische Traditionen" (427–512) zeigt für das Buch Kohelet (4,17–5,6; 8,2–3) die Abhängigkeit zu zeitlich weit zurückliegenden altorientalischen Traditionen des Gelübdes anhand von RS 15.10 auf. Wenn das Buch Kohelet auch neue Formen bietet, so wird der angestammte Überlieferungsraum doch nachweislich nicht verlassen, ein sprachlicher Ausdruck innerhalb des griechisch-hellenistischen Geisteslebens trotz aller inhaltlichen Auseinandersetzung nicht erreicht. In einem weiteren Kap. wird in der Frage der palästinisch-biblischen Rechtstraditionen gegen eine assurzentrierte Sicht der Verhältnisse eine verstärkt amurritisch-altsyrische ins Feld geführt. Anschließend legt L. den s. E. bemerkenswerten Sachverhalt dar, daß eine aus altorientalischer Tradition stammende Magie des schwarzen Tages (d. h. z. B. Verfluchung des eigenen Geburtstags, vgl. Ijob 3,3.7–8; Jer 20,14–18; Koh 4,2–3) von einem Verbot durch die nachexilischen nomistischen Juristen der biblischen Schriften ausgenommen ist. Eine weiter gehandhabte „weiße", abwehrende Magie gegen Unglück bringende Tage wird daraus abgeleitet.

Der fünfte Teil ist „Allgemeine Probleme des Rechtes und der Gerechtigkeit" (513–796) überschrieben. In ihm wird zunächst der altorientalische Topos der Gottähnlichkeit des Königs auf die Konsequenz des ewigen Lebens hin geprüft und dies im Aqhat- und Keret-Epos (KTU 1.17 VI 25b-38; 1.16 I 2–23, II 33b-49) als Lüge enttarnt, woraus sich die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Gerechtigkeit zu dem sterbendem Gerechten in der biblisch-nachexilischen Neuformulierung im monotheistischen Kontext ergibt. In der Weisheit Salomos und in Ps 73 (Kap. 2) ermöglicht der Rückgriff auf altsyrisch-kanaanäische Terminologie und Mythologie sowie eine Erweiterung des Vokabulars durch die griechischen Begriffe Mysterium, Seele, Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit eine wirkliche Weiterführung der Tradition und neue Ansätze in alten Fragen. In einem dritten Kap. zur Übersetzung des ugaritisch-hebräischen *ṯ/špṭ* konstatiert L., daß eine Zurückdrängung der juridischen und forensischen Aspekte bei der Interpretation dazu verführt, den gesamten altorientalischen, aber auch den näheren amurritisch-kanaanäischen Kontext des Verbums zu übersehen. Dieser Zusammenhang ist auch für die im nächsten Kap. angesprochene Deutung von Ex 18,13–15 entscheidend, die die sakralrechtliche Tätigkeit des Mose in den Ausgangspunkt weltlicher Rechtsprechung umdeutet. In der Frage nach der hebräischen Gerechtigkeit *sdqh* attestiert L. den Konzepten J. Assmanns, K. Kochs und B. Janowskis eine fehlende Auseinandersetzung mit der mesopotamischen Gerechtigkeitsüberlieferung. Das Vorbild der *Ma'at* reicht für eine Beschreibung des komplexen biblischen Verhältnisses von Tod und Gerechtigkeit nicht aus. Während sich das sechste Kap. dieses Teils mit der Unsterblichkeit des Königs in der politischen Theologie von Ugarit, Kleinasien, Assur und Israel auseinandersetzt, führt das nächste Kap. zur Frage nach der Würde des Menschen und nach Menschenrechten im altsyrisch-kanaanäischen Kontext. Bei der Interpretatin von Gen 1,26f* sowie Ps 8,6–9 ist ein humanistisches Pathos jedoch fehl am Platz, denn zwar ist der Gedanke der menschlichen Gleichheit schon vorhanden, jedoch keine dem Menschen bereits *ad naturam* zukommende Würde. Erst das Liebesgebot in Lev 19,18 schwingt sich zu einem Höhepunkt israelitischen Rechts auf. Im letzten Kap. bescheinigt L. Ps 33, ein tastender Versuch der Auseinandersetzung mit der stoischen Philosophie zu sein.

Als Nachtrag beschließen die Rezension „Paolo Prodi. Eine Geschichte des Rechts" (790–796), die im Blick auf die biblische Anthropologie das Anliegen des Einbezugs altorientalischen Rechtsdenkens noch einmal verdeutlicht, sowie ausführliche Verzeichnisse (797–932) diesen umfangreichen und Beachtung verdienenden Beitrag.

Auch wenn der rote Faden durch die vorliegenden Untersuchungen in diesem materialreichen Bd nicht immer leicht zu erkennen ist, so stellen sie in ihrer Gesamtheit einen enormen Beitrag dazu dar, wesentliche Probleme der israelitisch-jüdischen, eng verbunden mit der kanaanäischen Rechtskultur in all ihren Ausprägungen in Leben und Kult auf dem Hintergrund allgemeiner mesopotamischer Rechtstradition zu verstehen. Somit setzt sich L. für eine umfassendere Sicht der Einflüsse auf die Entstehung des mosaischen Gesetzes sowie prophetischen und weisheitlichen Gerechtigkeitsdenkens ein. Letzten Endes können bis hin zum Neuen Testament die Ausläufer der altorientalischen Anschauung über die juridische Form der Beziehungen zwischen Gott und Mensch verfolgt werden, wie im „Rechtsfall" der Rechtfertigungslehre gezeigt werden kann, die auf dem Hintergrund alter Traditionen produktiv verändert und neu interpretiert wurde. So ist dem Autor für die zahlreichen Anstöße aus der altorientalischen und altsyrisch-kanaanäischen Tradition zu danken, die so manche Diskussion um starke ägyptische Einflüsse auf die Gerechtigkeitskonzeption oder ausschließlich assyrische Einflüsse auf das Rechtsverhältnis zwischen JHWH und Israel offenhält und Alternativen setzt. Es ergeben sich so immer mehr Puzzleteile, die den religionsgeschichtlichen Hintergrund aufklären, vor dem so unterschiedliche Texte wie das Deuteronomium, eine Reihe von Psalmen und Texten bis hin zur paulinischen Rechtfertigungslehre zu verstehen sind.

Münster Christoph Buysch

Exegese NT

Faure, Patrick: **Pentecôte et Parousie Ac 1,6 –3,26.** L'église et le Mystère d' Israël entre les textes alexandrin et occidental des Actes des apôtres. – Paris: J. Gabalda 2003. 591 S. (Etudes Biblique N.S., 50), kt € 75,00 ISBN: 2–85021–147–8

Es handelt sich um eine breit angelegte exegetische Studie. Allerdings gibt der Autor das wissenschaftliche Umfeld für seine Person und sein Werk nicht zu erkennen. Im Deckblatt steht lediglich die Notiz: „Patrick Faure. Diocèse de Paris. Faculté Notre-Dame". Die „Introduktion" macht dann klar, daß es um die Absicherung der Boismard-These geht, daß der westliche Text (TO) der Apg nach D u. a. ursprünglicher ist als der östliche = alexandrinische Text (TA) nach A u. a.

Dieser Nachweis soll durch den Vergleich beider Fassungen erfolgen, und zwar detailliert an der Einheit Apg 1,6–3,26. Teil 1 stellt zutreffend die Forschungsgeschichte vor: 1.1 „Israël rejeté", 1.2 „Israël divise" . Anschließend geht es um die Diskussion um die lk Ekklesiologie und Eschatologie. Teil 2 weist narrativ und literarisch nach, daß der gewählte Rahmen Apg 1,6–3,26 zum einen die debattierten Spannungen enthält, zum anderen die beiden Textfassungen unterschiedliche Lösungen anbieten. TA ist hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zu Israel ambivalent, TO hingegen freundlich, wie es besonders das Ephesus-Kapitel Apg 19 zeigt. Zur Vertiefung dieser Beobachtung hätte nun eine zeitgeschichtliche Untersuchung der Situation des Judentums zur Zeit des Lukas ansetzen müssen. Vielleicht hätten die Ergebnisse plausibel machen können, daß TO älter oder zumindest gleich alt wie TA ist. Doch der Vf. geht einen anderen Weg. Er kritisiert an Boismard: „Cette reconstitution a pour principe la cohérence du texte, et non son caractère stylistique" (9). Um die Erarbeitung des charakteristischen Stils von TO geht es also. Doch die gewählte Methode wird noch ganz von einer hypertrophen Traditionsgeschichte geprägt. Die Teile 3 und 4 erarbeiten fünf Textschichten in jeder Textfassung heraus und setzen sie zueinander parallel: „Le texte en écriture normale est celui de Luc. Le texte en gros et en italique est celui du document proto-lucanien. Le texte simplement souligné est celui de la source de Lc 24,50–53. Le texte gras en italique et souligné est celui qui résulte de la superposition des deux précédentes sources.

Le texte en plus petits caractères est celui du réviseur occidental et de réviseur alexandrin" (501).

Nun hat der Nachweis der Unmöglichkeit der Satz-Pick-Methode mit dem lk Doppelwerk begonnen. Selbst wenn mit Boismard proto-lk Elemente angenommen werden, bleibt es doch abenteuerlich, große Partien der Apg einem nach-lk Redaktor zuzuschreiben. Dann war eben dieser, also der Verfasser der TO, der Schöpfer der Apg.

In welche Schwierigkeiten diese Schichtenanalyse führt, zeigt gleich der Anfang. Statt mit Apg 1,1 beginnt F. mit 1,6. In „Texte analysé" werden 1,1–3 „Luc" zugewiesen, 1,4–5 fehlen. Mit 1,6–7 setzt Proto-Lk ein, 1,8 gehört wieder zu „Luc"; 1,9–13 setzen Proto-Lk fort. Ab 1,6 beginnt nach F. der Verweis auf die Zeit der Apostel. Doch dieser Verweis setzt schon mit 1,1 an: „was Jesus anfing"; im Wirken der Apostel und des Geistes (1,2) geht das Tun und Lehren Jesu weiter. Üblicherweise wird der Prolog nicht schon mit 1,5 als beendet angesehen. Warum Spannungen zwischen 1,6–14 bestehen sollen, kann ich nicht erkennen. Die Hand von TO meldet sich dann anschließend mit 1,17–20a, aber ohne echte Beweiskraft. So ist ein Puzzle entstanden, das beliebig spielbar, aber wenig überzeugend ist.

An der Frage, weshalb TO das Verhältnis der Kirche zu Israel entspannter sieht, sollte weiter gearbeitet werden. Die umfangreichen Teile 1–2 (8–193) haben dazu eine brauchbare Vorlage geliefert.

Dortmund Detlev Dormeyer

Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, hg. v. Jörg Frey und Udo Schnelle. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. IX, 799 S. (WUNT, 175), Ln € 144,00 ISBN: 3–16–148303–0

Die 19 Beiträge dieses nicht nur vom Umfang her äußerst gewichtigen Bdes gehen auf eine Arbeitstagung der neutestamentlichen Forschungskolloquien der Evang.-Theol. Fak.en in München und Halle-Wittenberg im November 2001 zurück. Von daher sind die meisten der v. a. jüngeren Autorinnen und Autoren einer der beiden Fakultäten verbunden.

In einem breiten einführenden Teil ordnen die beiden Hg. des Bdes die gesammelten Beiträge in den Kontext der Erforschung des Johannesevangeliums ein. Jörg Frey gibt, einsetzend bereits bei Irenäus von Lyon, einen an den jeweils beherrschenden Problemstellungen orientierten Forschungsüberblick zu der Frage, welche Kontexte für die Interpretation des Johannesevangeliums zu unterschiedlichen Zeiten und wiederum in unterschiedlichen Kontexten jeweils als entscheidend erachtet bzw. diskutiert wurden. Frey arbeitet dabei auf zwei Ebenen: Neben dem religionsgeschichtlichen Standort wird auch die Frage nach der „innerchristlichen" Position des Johannesevangeliums gestellt. Im Hinblick auf die derzeitige Forschungssituation erarbeitet Frey ein „ausgesprochen *divergentes und plurales Bild*" (29), aus dem sich ein wachsendes Verständnis für die „*Komplexität des religionsgeschichtlichen Hintergrunds*" (31) des Johannesevangeliums ergeben habe und alte Alternativfragen als überholt gelten müßten. V. a. die grundsätzlichen methodologischen und hermeneutischen Gedanken Freys sind überaus bemerkenswert und von grundsätzlicher Bedeutung. So übt der Autor m. E. berechtigte Kritik an Versuchen, aufgrund literarkritischer Differenzierungen verschiedene nur hypothetisch rekonstruierbare Schichten und Quellenschriften des Johannesevangeliums verschiedenen Kontexten zuzuweisen. Im Hinblick auf den religionsgeschichtlichen Vergleich verwahrt sich Frey vor allzu großem Optimismus, in genealogischer Linie Einflüsse auf das frühe Christentum erweisen zu können. Statt dessen seien Analogien aufzuzeigen, die mithelfen könnten, das „Profil der neutestamentlichen Texte und der durch sie ausgelösten Kommunikation zu verstehen, auch wenn sich aus ihnen keine Abhängigkeit erschließen läßt" (34). Auch die Frage nach der Einbettung johanneischer Aussagen in eine frühchristliche Theologie sei äußerst komplex. Nie dürfe davon ausgegangen werden, daß aus dem Vorhandenen, Bekannten, Überlieferten die Fülle dessen rekonstruiert werden könne, was johanneische Verkündigung ausgemacht habe. Auch frühchristliche Texte, die offensichtlich nicht in literaturgenealogischer Linie mit dem Johannesevangelium stünden, könnten für das Verstehen dieses Textes deswegen durchaus bedeutsam sein. – Ähnlich grundlegend ist U. Schnelles Beitrag zur Frage „historischer Anschlußfähigkeit" frühchristlicher Texte. Schnelle geht von einem sich beschleunigenden Prozeß der Historisierung von Theologie aus, der – aus seiner Sicht – Theologie ganz zu sich selbst führt, als „[e]ine historische Disziplin und damit auch Teil der Geschichtswissenschaften" (47). Im Folgenden formuliert Schnelle wichtige Gedanken aus der derzeitigen geschichtstheoretischen Diskussion, die von grundlegender Bedeutung für jegliches historisch-kritische Fragen sind. So erinnert er an die Unmöglichkeit, Vergangenheit ungebrochen zu vergegenwärtigen, und verweist auf die gegenwärtige Perspektive allen historischen Fragens, die entscheidend für das „Verstehen des gegenwärtig Vergangenen" (49) sei. Mit Recht weist er die Rede von der „Objektivität" historischen Verstehens zurück und fordert statt dessen Begriffe wie „Angemessenheit" bzw. „Plausibilität" ein. Damit zeichnet er letztlich ein dynamisches Bild der Konstruktion (nicht Re-Konstruktion) von Geschichte als Sinnkonstitution in wechselnden geschichtlichen Kontexten. Natürlich folgt aus solchen Gedanken, wenn sie in all ihren Konsequenzen durchdacht werden, ein deutlich verändertes Selbstverständnis historisch-kritischer Exegese. Kann vor solchen Hintergründen noch die Rekonstruktion einer mit dem unveränderlich gedachten Sinn des Textes identischen Autorintention in einem beschreibbaren Kontext ungebrochen als Ziel exegetischen Arbeitens formuliert werden? Schnelle selbst beschreibt weiter Geschichte als Sinnbildungsprozeß und untersucht die Rolle des Erzählens in diesem Vorgang. Von hier aus fragt er nach der Anschlußfähigkeit paulinischer und johanneischer Sinnbildung und folgert: „Indem Paulus und Johannes die Geschichte des Jesus Christus in bestimmter Weise erzählen und deuten, schreiben sie Geschichte und konstruieren eine eigene neue religiöse Welt. Dabei waren sie eingebunden in vielfältige kulturelle Kontexte, die durch ihre Herkunft, ihr aktuelles Wirkungsfeld, ihre Rezipienten und die religiös-philosophischen Debatten der Zeit bestimmt waren. Paulus und Johannes konnten mit Kreuz und Auferstehung gar nicht anders umgehen, als dieses Ereignis erzählend zu deuten. Diese Deutungen entfalteten eine einmalige Wirkungsmacht, weil sie in mehrerer Hinsicht anschlußfähig waren: an die Jesusgeschichte, das Judentum und den Hellenismus" (75). Schnelle verwahrt sich gegen einlinige Erklärungen des Traditionshintergrundes dieser Texte: Die Anschlußfähigkeit der christlichen Botschaft innerhalb der kulturellen Vielfalt des *Imperium Romanum* erkläre sich gerade dadurch, weil hier verschiedene kulturelle Traditionen aufgenommen und kreativ weiterentwickelt wurden.

Die von beiden Hg.n geforderte Berücksichtigung einer „Vielfalt" von Kontexten des Johannesevangeliums wird in den weiteren Beiträgen des Bdes tatsächlich an einer Vielzahl von Beispielen deutlich. Sicherlich zu den wichtigsten Fragestellungen gehört das von R. Zimmermann am Beispiel der Hirtenrede Joh 10 thematisierte Problem des Verhältnisses von Johannesevangelium und Altem Testament. Zimmermann differenziert hier zwischen expliziten und impliziten Bezugnahmen. Problematisch (und bisher kaum systematisch erforscht) seien v. a. die impliziten Bezugnahmen – gerade hier seien weitere Ausdifferenzierungen nötig. Zimmermann zeigt sich in seinen Ausführungen als äußerst problembewußt. Allerdings stellt sich für mich doch die Frage, ob manche Schwierigkeiten, etwa mit der Frage, ob an Stelle X eindeutig eine Anspielung auf einen Text Y vorliege und nachweisbar sei, vielleicht doch mit einem Begriff von „Text", der „Text" nicht in erster Linie als Kommunikation zwischen (empirischem) Autor und intendierten (Erst-)Lesern[1] auffaßt, umgangen werden könnten. Wichtig erscheint mir, daß Zimmermann mit der Ebene der gemeinsamen Verwendung von „Bildfeldern" (bzw. der christologischen Aneignung alttestamentlicher Bildfeldtradition im Johannesevangelium) bisher kaum bearbeitetes Terrain erschließt. Vielleicht könnte man im Hinblick auf das Zueinander von Johannesevangelium und Altem Testament ja sogar noch weitergehen, als dies Zimmermann tut, und nicht nur die Frage stellen, wo das Johannesevangelium Texte, Ideen und Bilder des Alten Testaments verwendet, sondern fragen, wo der Text vom Leser erwartet, Leerstellen mit derartigen Texten, Ideen und Bildern zu füllen. Eine solche Frage ließe sich dann aber sicherlich nicht mehr autorzentriert argumentierend bearbeiten.

Leider erlaubt der Umfang einer Rezension nicht, alle Beiträge dieses Bdes in gebührender Weise vorzustellen und zu diskutieren: J. Frey macht in seinem umfangreichen Artikel zur Frage, inwiefern die Textfunde aus Qumran Licht auf das Problem des „johanneischen Dualismus" würfen, sehr deutlich auf die Differenzen zwischen beiden Textwelten aufmerksam und bestätigt damit das zurückhaltende Fazit, das schon vor Jahren C. K. Barrett formulierte. C. Claussen stellt Joh 17 in den Kontext von Gebeten pseudepigraphischer Texte des Judentums hellenistisch-römischer Zeit (syrBar 48,2–24; 4Esra 8,20–36) und arbeitet dabei als Proprium von Joh 17 eine „christologisch motivierte Nicht-Unterscheidbarkeit der Gottheit im Vater und im Sohn" (232) heraus. Michael Becker bringt die johanneische Terminologie der Wunder als „Zeichen" in Verbindung mit frühen rabbinischen Traditionen. Mit Recht problematisiert der Autor die Frage, welche Rolle das kaum überschaubare Feld rabbinischer Literatur im religionsgeschichtlichen Vergleich spielen kann. Becker bricht hier allzu einseitige Vorstellungen eines möglichen literarischen Zueinanders von Texten auf und kritisiert einlinige Erklärungsversuche. Trotzdem scheint er mir damit nicht so weit zu gehen, wie dies etwa J. Frey in seinen grundsätzlichen Ausführungen tut. Anders gesagt: Gerade bei der Arbeit des Neutestamentlers mit dem Meer rabbinischer Vergleichstexte (und den darin enthaltenen Ideen), deren Datierung in vielen Fällen zudem äußerst problematisch ist, zeigt sich m. E., daß es hier – will man allzu Hypothetisches vermeiden – nicht in erster Linie um Ableitungen und das *Entstehen* von Vorstellungen gehen kann, sondern zunächst einfach um ein synchron *beschreibendes* Vergleichen, das beide Textwelten ernst nimmt (und nur in wenigen Fällen die Chance haben wird, sichere literarische Verbindungslinien welcher Art auch immer herzustellen). Becker selbst ist sich des Problems bewußt, wenn er schreibt, daß sein Verfahren, bei dem er versucht, rekonstruierend so nahe wie möglich an die ältesten Schichten rabbinischer Vergleichstexte heranzukommen, „manche Unschärfe besitzt und oft jäh an die Grenzen der Rekonstruierbarkeit der Verhältnisses stößt" (239). Mit einer kleinen Verschiebung, nämlich dem Aufgeben der Frage, welche Texte zur Zeit des Entstehens des Johannesevangeliums eine Rolle spielten und der Aufnahme der Frage, welche Texte und Vorstellungen für ein Verstehen des Johannesevangeliums bzw. für ein Herausarbeiten theologischer Profile oder Sinnpotentiale des Textes interessant sein können, könnte diese Schwierigkeit umschifft werden. Dann aber könnten grundsätzlich auch spätere rabbinische Texte herangezogen werden und als Vergleichsmaterial Inter-

[1] Zimmermann spricht hier auch von „impliziten Lesern" (96), eigentlich eine Kategorie des Textes; er scheint aber dabei vom empirischen Autor intendierte Leserinnen und Leser (aus Fleisch und Blut) zu meinen.

essantes bieten. – Weitere Beiträge im Teil „Frühjüdische und hellenistische Kontexte" verbinden den Johannesprolog und Vorstellungen Philos von Alexandrien (F. Siegert und J. Leonhardt-Balzer), setzen die Rede von der παρρησία des Gottessohnes im Johannesevangelium in bezug zu Texten und Vorstellungen antiker Philosophie (M. Labahn) oder fragen danach, inwiefern die Kenntnis hellenistischer Freundschaftsethik Texte wie etwa Joh 15,13 beleuchten kann (K. Scholtissek). Interessant auch der Beitrag von M. Lang, der Verbindungslinien zwischen den johanneischen Abschiedsreden und römischer Konsolationsliteratur (v. a. Senecas) herstellt.[2]

Ein zweiter großer Hauptteil des Bdes stellt Beiträge zusammen, die das Johannesevangelium mit seinen vielfältigen frühchristlichen Kontexten in Relation bringen. Ein äußerst reichhaltiger, pointiert vorgetragener forschungsgeschichtlicher Beitrag von M. Labahn und M. Lang arbeitet diverse Positionen in der Frage nach dem literarischen Verhältnis zwischen Johannesevangelium und Synoptikern auf. Die beiden Autoren weisen mit Recht darauf hin, daß die derzeitige Forschungslandschaft zu dem Problem, welche synoptischen Evangelien für die Entstehung des Johannesevangeliums eine Rolle spielten, keinen Konsens erkennen oder für die nähere Zukunft erwarten läßt. Gleichzeitig zeigt sich die Kreativität, die in der Forschungslandschaft der letzten Jahrzehnte gerade in dieser Fragestellung entwickelt wurde.

Über weite Strecken sehr technisch gehalten ist der Beitrag von Z. Studenovsky, der das Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern am Beispiel von Joh 21 mit Hilfe von Konzepten der Intertextualität beleuchtet. Auch wenn an manchen Stellen autorzentrierte Fragestellungen durchzuschimmern scheinen (z. B. 555), arbeitet Studenovsky grundsätzlich mit einem stärker leserorientierten Paradigma und kommt von daher zu dem Fazit, „daß eine intertextuelle Lektüre des vierten Evangeliums auf der synoptischen Folie (Mk, [Lk]) nicht nur möglich ist, sondern für ein besseres Verständnis der johanneischen Story-Plot-Komposition geradezu notwendig zu sein scheint" (557). Studenovsky spricht in diesem Zusammenhang von einer unausgesprochenen „architextuellen" Beziehung des Johannesevangeliums zu den Synoptikern.

Auch für das methodische Herangehen an johanneische Texte wichtig ist T. Popps Beitrag zur „Kunst der Wiederholung" im Johannesevangelium: Spannungen und Wiederholungen im Text des Johannesevangeliums werden von Popp nicht als Zeichen für ein eventuelles sprachliches Unvermögen des Autors oder als Signale, die auf die Notwendigkeit von Quellenscheidungen hinweisen, wahrgenommen, sondern mit Hilfe antiker Parallelen (z. B. Heraklit, Aischylos, Lucan, Texte des hellenistischen Judentums) als beabsichtigte johanneische Kunstgriffe mit didaktischer Funktion erklärt. In weiteren Beiträgen bietet C. Hoegen-Rohls eine forschungsgeschichtliche Skizze zum Verhältnis von johanneischer Theologie und paulinischem Denken oder vergleicht U. Heckel ekklesiologische Strukturen in Joh und Eph. E. E. Popkes bringt die johanneische Lichtmetaphorik mit der des Thomasevangeliums in Verbindung, während sich T. Nagel der Rezeption des vierten Evangeliums im *Apokryphon Johannis* widmet. Der Bd schließt mit einem Beitrag B. Mutschlers über die Aussagen des Irenäus von Lyon zum historischen Kontext des Johannesevangeliums, aus denen der Autor eine Vielzahl von Thesen auch im Hinblick auf Einleitungsfragen entwickelt.

Es braucht sicherlich nicht noch einmal betont zu werden, daß hier ein außerordentlich wichtiges Buch vorliegt, das nicht nur klassische Fragen der Johannesexegese aufgreift, sie z. T. aufbricht und neu diskutiert, sondern in vielen Beiträgen bereits unterwegs zu neuen Ufern ist. Auf methodologisch-hermeneutischer Ebene spiegeln sich zudem die die derzeitige deutschsprachige Exegese beschäftigenden Fragen nach synchronen und diachronen Zugängen, nach autorzentrierten und leserorientierten Modellen der Beschreibung intertextuellen Zueinanders oder nach den Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischen Rückfragens. Von H.-J. Klauck stammt der Satz „Das Verstehen eines Textes gelangt erst zu seinem Ziel, wenn der ganze Zirkel seiner Kontexte abgeschritten ist."[3] Die Beiträge dieses Bdes gehen ihren Weg entlang wichtiger antiker Kontexte des Johannesevangeliums und zeigen von daher immer neue Perspektiven des Verstehens auf. Bedenkt man, daß Überlieferung von Texten immer neue Kontextualisierungen bedeutet, so zeigt sich, daß der Exeget auf diesem Weg des Verstehens nie endgültig angekommen sein kann.

Nijmegen Tobias Nicklas

Kremendahl, Dieter: **Die Botschaft der Form.** Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief. – Freiburg / Ue.: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. XII, 324 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 46), geb. € 61,85 ISBN: 3–7278–1296–6 (Academic Press), 3–525–53946–0 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Der v. a. mit dem Namen H. D. Betz verbundene Versuch, den Galaterbrief nach den Regeln der antiken Rhetorik zu untersuchen, brachte der Galaterexegese erheblichen Vorschub, blieb aber nicht ohne Fragen und Widersprüche. Eine fundamentale Kritik lautete, das für den mündlichen Vortrag gebildete Instrumentarium werde nicht den Besonderheiten der schriftlichen Kommunikation gerecht.

Kremendahl untersucht den Galaterbrief daher nach epistolographischen Merkmalen und verbindet diese Analyse mit rhetorischen Beobachtungen. Demzufolge konzipierte und diktierte Paulus den Galaterbrief ursprünglich als Verteidigungsschreiben (Gal 1,1–5,6); dieses ergänzte er später von eigener Hand um einen präzisierenden Nachtrag (Gal 5,7–6,18). Jeder der beiden Teile folgt im Aufbau den Mustern antiker Rhetorik.

Die in Marburg eingereichte Diss. hat folgenden Aufbau: Die Einleitung (1–31) enthält einen Abriß der Diskussion, wie sie sich in Reaktion auf die rhetorischen Analysenmodelle von H. D. Betz (Galatians, Philadelphia 1979) und G. A. Kennedy (New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism, Chapel Hill/London 1984) entwickelte. Im ersten Kap. („Das epistolographische Formular", 32–119) werden briefliche und juristische Formmerkmale ermittelt, auf deren Grundlage im zweiten Kap. („Die Gattungsfrage", 120–150) der Gal als Verteidigungsbrief klassifiziert wird. Dazu zieht der Vf. Vergleichstexte heran, die in der Forschung bislang noch nicht berücksichtigt wurden. Wie diese „Inszenierung des paulinischen Ichs" (149) vonstatten geht, legt der Vf. im dritten und umfangreichsten Kap. („Die rhetorische Disposition", 151–267) mit einem Durchgang durch die partes orationis dar: Exordium (Gal 1,6–12), Narratio (Gal 1,13–2,21), Argumentatio (3,1–5,1), Peroratio (5,2–6), zweites Exordium (5,7–12), Paränese (5,13–6,10) und zweite Peroratio (6,11–18). Das vierte Kap. („Ergebnisse und Ausblick", 268–281) faßt die Analysen zusammen. Im Anhang finden sich sechs für die Argumentation belangreiche Quellentexte sowie ein Stellen- und Stichwortindex.

Indem der Vf. die Hauptzäsur des Briefs zwischen Gal 5,6 und 5,7 setzt und dort den „Gattungswechsel von der rhetorischen Apologie zur epistolographischen Paränese" (146) ausmacht, gewinnt er Vorteile für die Gliederung des eigentlichen Briefcorpus: Ohne den langen paränetischen Abspann läßt sich der Hauptteil 1,1–5,6 klarer als Verteidigungsschrift bestimmen. Damit entkräftet der Vf. einen Haupteinwand gegen die Einordnung des Gal als apologetischer Brief – für ihn „das wichtigste Ergebnis der methodischen Verbindung von epistolographischer und rhetorischer Analyse" (146). Zudem vermag er mit einigen Beispielen zu untermauern, daß es überhaupt eine solche Gattung in der antiken Briefliteratur gab. Ferner erklärt er mit den Besonderheiten der schriftlichen Kommunikation, warum der Gal in manchen Punkten von dem schulmäßigen Schema der mündlichen Gerichtsrede abweicht. Das so geschärfte rhetorische Profil des Gal weicht er jedoch teilweise wieder auf: Die Fluchformel 1,6ff entspreche einer juristischen Nichtzuständigkeitserklärung, die das Verfahren eigentlich beende; innerhalb des Hauptteils bildeten die Entgegnung des Paulus an Petrus (2,14b-21) und die Argumentation gegenüber den Galatern wiederum eigenständige „Reden in der Rede" (264). Ein größerer Angriffspunkt der These liegt auch darin, daß der mutmaßliche Neueinsatz 5,7 kein besonders auffälliges Gliederungssignal aufweist.

Das schmälert nicht den Wert der Arbeit. Der Mut zur These und der Reichtum an Einzelbeobachtungen zeichnen diese Diss. als wichtigen Diskussionsbeitrag aus.

Osnabrück Burkhard Jürgens

Kutschera, Rudolf: **Das Heil kommt von den Juden (Joh 4,22).** Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2003. 398 S. (Österr. Bibl. Stud., 25), kt € 56,50 ISBN: 3–631–51585–5

Die von R. Schwager betreute Innsbrucker Diss. versteht sich als interdisziplinäre Studie zur Frage nach der Heilsbedeutung Israels für die Kirche. Im ersten Hauptteil, „Exegetische Annäherungen an Joh 4,22b", stellt der Vf. die Interpretationsgeschichte dieses Verses bis in die Gegenwart hinein dar (23–83) samt einer eigenen Auslegung des Textes (83–91), ergänzt durch einen Blick auf die Heilsbedeutung Israels, wie sie Paulus in Röm 9–11 entfaltet hat (92–108). Im zweiten Hauptteil, „Systematische Entwürfe", geht er der Frage nach der Heilsbedeutung Israels bei Friedrich-Wilhelm Marquardt und bei Francesco Rossi de Gasperis nach, im dritten Hauptteil schließlich untersucht er sechs „Gemeinschaftliche Verwirklichungen", bei denen eine Heilsbedeutung Israels lebenspraktische Relevanz gewonnen hat: die „Gemeinschaft der Seligpreisungen", die „Evangelische Marienschwesternschaft", die „Kongregation Unserer Lieben Frau von Sion", das „Jakobuswerk", „Die messianischen Juden" und zuletzt als Krönung den „Urfelder Kreis", erwachsen aus

[2] Für etwas problematisch halte ich allerdings den Untertitel des Beitrags „Wie konnte *ein Römer* [Herv. d. Rez.] Joh 13,31–17,26 lesen?" (365). Ist für alle Römer (welcher Zeit?) dieselbe oder auch nur eine annähernd vergleichbare „Enzyklopädie" vorauszusetzen, die ähnliche Lesevorgänge rechtfertigt? Damit ist noch nicht die Frage angesprochen, welche „Römer" überhaupt lesen konnten!

[3] H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult (NTA 15), Münster 1982, 4.

der Katholischen Integrierten Gemeinde, in der er selbst zu Hause ist und die den „Sitz im Leben" seiner Studie darstellt.

(1) Informativ ist der auslegungsgeschichtliche Teil zu Joh 4,22b, der (*I. de la Potterie* [1983] aufgreifend) die Bandbreite der Deutungen des Verses aufzeigt: zwischen seiner Vereinnahmung für die Kirche („*wir* sind die Juden!") über sein christozentrisches Verständnis („das Heil aus den Juden" ist der „Heiland der Welt" von 4,42), seiner Wertung als bloße Angabe zum Jude-Sein Jesu bis hin zu seiner gewichtigen Deutung als Anerkennung Israels als heilsgeschichtlichem Boden der Christusoffenbarung. Die Darstellung der „neueren Auslegungsgeschichte" verzeichnet zwar die wichtigsten Deutungstypen, nimmt von der breiten Literatur aber nur selektiv Kenntnis (die großen Kommentare von *R. Brown, J. Becker, U. Wilckens, Chr. Dietzfelbinger* fallen aus; *R. Schnackenburg*, Joh I, wird in der 1. Aufl. von 1965 zitiert). Zum Thema Literarkritik kennt Vf. nur die „Glossentheorie", nicht aber die wichtige These von K. Haacker, der zufolge 4,22b zum alten Bestand der Überlieferung gehört, der dann vom Evangelisten in V.21e.23f. kommentiert wurde. In seiner eigenen Deutung von Joh 4,22b behauptet er ein „Eigengewicht" der Aussage gegenüber der Christologie, was bedeutet, daß er unter der sotēria den „heilsgeschichtlichen Traditionsstrom" Israels versteht, „der *durch* Jesus kommt"; das Plus der Juden gegenüber den Samaritanern besteht nach ihm darin, daß sie die Tora *und* die Propheten hätten, „also – wie die Propheten – noch offen für die Aktualisierung und Verlebendigung des in der Tora festgehaltenen Heilsgeschehens" seien (87). Doch davon steht nichts im Text, dem es ausdrücklich um die Legitimität der Kultorte geht. Zur Stützung seiner Auslegung verweist der Vf. auf 4,10ff: „Da sich die Formulierung des Bildwortes vom ‚lebendigen Wasser' an alttestamentliche Vorbilder anschließt, wäre [!] damit wohl am ehesten [!] der Heils- und Traditionsstrom zu verstehen, der durch Jesus und mit ihm kommt" (86). Abgesehen von der diffus benutzten Strom-Metapher wird hier die Erhebung der Motivgeschichte mit der kontextuell zu bestimmenden Aussage des Evangelisten verwechselt.

(2) Da Joh 4 über eine Heilsbedeutung des Judentums *post Christum* nichts verlauten läßt, zieht der Vf. ergänzend Röm 9–11 heran, die einzige Passage des NT, die in der Tat hierzu eine Konzeption entwickelt hat. Sein exegetisches Vorgehen bei diesem Text ist aber noch selektiver als bei Joh 4,22. So hat er sich einen Beitrag seines Mentors G. Lohfink erwählt, um ihn gegen das Auslegungsmodell vom sog. „Sonderweg Israels", das er pathetisch „eine theologische Katastrophe" nennt (367), in Stellung zu bringen. Die „theologische Katastrophe" sieht er darin, daß diese Auslegung eine „schiedlich-friedliche Trennung" von Kirche und Israel legitimiere und „als eine Art theologische Wiedergutmachung an Israel" de facto Israel „ins heilsgeschichtlich irrelevante Abseits" schiebe (368). Das kann man nur als Unterstellung zurückweisen. Im Gegenteil hat die Wiederentdeckung von Röm 9–11, konkret die dort begründete Hoffnung darauf, daß „ganz Israel" dereinst durch den Messias Jesus gerettet wird (vgl. Röm 11,26), oder anders gesagt: der Glaube, daß Israel im eschatologischen „Jetzt", das mit Christus gekommen ist, vom Erbarmen Gottes definitiv umschlossen ist (11,30), zu einem tiefen, im Evangelium selbst begründeten Respekt vor Israel und seinem eigenständigen Erwählungsweg *post Christum* geführt; zu einem Respekt, der die Christen dazu anhält, auf jegliche Definitionsherrschaft über Israel zu verzichten, vielmehr von Israel zu lernen, auf seine Überlieferungen zu hören und zu glauben, daß Gott sein Volk weiterhin auf seinen verborgenen Wegen führt. Ist das keine Manifestation einer tiefen Verbundenheit mit Gottes Volk? Eine Unterstellung ist auch, die Behauptung der Rettung ganz Israels durch den Parusie-Christus, unabhängig von der Verkündigung der Kirche, führe zu einem „Religionspluralismus". Daß dem nicht so ist, vielmehr Christus als absoluter Heilsmittler auch über die Grenzen der Kirche hinaus zu denken ist, hätte der Vf. bei Karl Rahner in Innsbruck lernen können. Merkwürdig ist überdies der Einwand gegen das von F. Mußner stark gemachte sola gratia-Prinzip bei der Rettung „ganz Israels", die katholische Tradition hätte dieses Prinzip niemals „verabsolutiert", „sondern ihm stets das menschliche Mitwirken zur Seite gestellt" (100). Dieses sieht der Vf. konkret darin, daß die Kirche nach Röm 11,14 in der „Pflicht" stehe, „den Juden gegenüber – durch ihre eigene Realisierung der Verheißungen [!] – den Glaubenseifer zu ‚reizen'" (sic! 101). Nach Paulus geschähe solche „Realisierung der Verheißungen" durch die Heidenmission, wobei der Vf. mit G. Lohfink Röm 11,25 („*bis die Fülle der Heiden hineingekommen ist*") als Ausdruck für die sich jetzt „schon vollziehende endzeitliche Völkerwallfahrt *in* (...) *die judenchristliche Kirche*" hinein begreift. Die von Paulus erwartete Folge davon sei die innergeschichtliche Bekehrung der Juden (= Rettung) zum Messias Jesus. Wo steht das alles im Text? Wie stark der Vf. dogmatisch argumentiert, kann man auch dem folgenden Zitat entnehmen: „Theologisch" gelte, „dass nicht nur Israel und die Kirche unauflöslich aufeinander bezogen bleiben, sondern auch das Handeln der Kirche – zur Zeit des Paulus und der frühen Kirche ebenso wie heute – und das ‚Kommen des Retters aus Zion' (Röm 11,26b). Deswegen [!!] ist auch der exegetischen Auffassung von D. Zeller zuzustimmen, nach der dieses futurische ‚Kommen' (hēxei) als ‚schon realisierte Prophetie' bestimmt werden muss" (102). Eine exegetische Überprüfung dieser These am Text sucht man vergebens!

Zwei grundsätzliche Feststellungen zum Schluß: 1) Es ist völlig klar, daß der die Auslegung der biblischen Texte steuernde „Sitz im Leben" der Studie die Erfahrungen des „Urfelder Kreises" sind, die dieser hinsichtlich einer „lebensmäßige(n) Verbindung zwischen Katholiken und Juden" (346) gemacht hat. Abhold jeglicher „Judenmission", vertraut man aber dort auf die eigene christliche Leuchtkraft (349: es gibt bereits einen „*konkreten* Raum von Erlösung [...], und sei er noch so klein wie etwa der Urfelder Kreis selbst"), was Juden zum Glauben „reizen" würde; so sieht man auch einen gemeinsamen „Weg zu dem einen Volk Gottes" aus Juden und Christen vor sich, der sich freilich „nur in konkreten Gemeinden verwirklicht" (350), eben im „Urfelder Kreis" mit seinen Brücken nach Israel. Darüber möchte ich hier nicht urteilen, ohne meinen Verdacht, der auf insulare Romantik lautet, zu verhehlen; ich plädiere aber im Bereich der theologischen Wissenschaft (und um die geht es hier) für eine klare Differenzierung zwischen exegetisch zu erhebenden Befunden und einer hermeneutisch zu verantwortenden Übersetzung von Röm 9–11 in heutige theologische und ekklesiologische Zusammenhänge hinein. Beides sollte man nicht miteinander vermischen, um nicht Gefahr zu laufen, die Auslegung der Schrift für die Optionen der eigenen Gruppe zu instrumentalisieren. – (2) Interdisziplinarität ist ein großes Wort, aber ein schwer zu realisierendes Projekt, weil es die Urteilsfähigkeit in unterschiedlichen Disziplinen voraussetzt. Über den systematischen Teil dieser Diss. mögen andere befinden.

Tübingen Michael Theobald

Popkes, Wiard: **Der Brief des Jakobus.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001. XXXVIII, 357 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 14), kt € 34,00 ISBN: 3–374–01813–0

Der gewichtige Bd umfaßt eine ausführliche Einleitung (1–69) und eine ungemein gründliche Auslegung (70–357). Vorangestellt sind 20 Seiten Literaturangaben (leider keine eigene Kommentarliste).

1. Ich beginne mit einigen *allgemeinen Bemerkungen*. Die Forschungssituation zum Jakobusbrief, die im deutschsprachigen Raum lange durch den Kommentar von Martin Dibelius bestimmt war (1921, 1884[6]), hat in jüngster Zeit durch die Q-Forschung, neue Forschungen zum weisheitlichen Frühjudentum und zur Paulusrezeption, zur Pseudonymität, zur Rhetorik der ntl. Briefe, zur Sprach- und zur Literaturwissenschaft und besonders durch die jüngste Paränese-Forschung, an der W. Popkes maßgeblich beteiligt ist, neue Impulse erhalten. Der Kommentar von Hubert Frankemölle (ÖTK 17/1–2, 1994. 751 S., 120 S. Einleitung) hat hier bereits neue Maßstäbe gesetzt.

Christoph Burchards ebenfalls äußerst materialreicher und gelehrter Kommentar im HNT erschien 2000 (217 S.). P. konnte noch auf Burchard Bezug nehmen. Die Jakobusexegese verfügt jetzt über eine neue Basis gelehrter Kommentare und Einzeluntersuchungen, die es zu sichten und zu verarbeiten gilt, bevor weitere Kommentare (geplant im deutschsprachigen Bereich KEK, EKK) erscheinen.

P.s Kommentar greift alle neuen Impulse auf, diskutiert sie gründlich und textnah unter konsequenter Einbeziehung der englischsprachigen Forschung und vermittelt dem Leser ein ebenso differenziertes wie zuverlässiges Bild der aktuellen Forschung.

2. Seine *Einleitung* ist von größter Nüchternheit, Gewissenhaftigkeit und Fairneß gegenüber den zahlreichen Vertretern der Jakobusexegese geprägt. Vor dem Hintergrund der Forschung sucht P. nach einer eigenen Methodologie und nach Kriterien bezüglich der Einleitungsfragen. Er verfährt streng induktiv, indem er von folgenden Beobachtungsfeldern ausgeht: fehlende Themen, kommunikative Gestalt, inhaltliche Schwerpunkte und Adressatensituation, Traditionen, Komposition, schließlich Abfassungsverhältnisse. Dieser Untersuchungsweg ist plausibel. Die Ergebnisse können hier nur kurz beleuchtet werden.

Die Erwägungen zu den *fehlenden Themen* und den *inhaltlichen Schwerpunkten* ergänzen einander. P. weist auf das Schweigen über das Judentum sowie über „christliche, speziell ekklesiologische Interna" hin (4). Demgegenüber ist ‚Jakobus' „primär Ethiker" und konzentriert sich „auf den Umgang mit Menschen, Gaben, Gütern und Gegebenheiten" (16, dort der Themenkatalog). Trotz dieses Urteils findet P. auch eine ‚Theologie' bei Jakobus (mit Frankemölle gegen Dibelius und Burchard), die theozentrisch geprägt ist (22). „Der ganze Brief ist ein Plädoyer für Gottes Eindeutigkeit, Güte und Verläßlichkeit, einschließlich seiner Unbestechlichkeit" (23). Die Ethik charakterisiert P. als „eine ‚Ethik auf dem Weg'" (24), wobei der Vf. „konservative Werte" vermittelt (16). Die „Anthropologie ist rational ausgerichtet", die menschlichen Beziehungen müssen geklärt werden (25). Dazu trägt der Brief bei. In diesem Zusammenhang kommt P. zu einer wesentlichen Aussage über den Brief: „der Jak-Brief ist [...] vor allem ein Dokument theologischer Seelsorge an der Gemeinde und ihren Gliedern" (26). Das gilt besonders für die ‚Lehrer'. Dieser Sicht läßt sich um so lieber zustimmen, wenn die Frage nach einer inhären-

ten ‚Theologie' des Jakobusbriefes sich doch deutlich auf ein bestimmtes Gottesverständnis und ethische Weisung reduzieren läßt. Hier wäre eine explizite Diskussion des Theologiebegriffs in seiner sinnvollen Anwendung auf den Jakobusbrief und eine Diskussion eben der Grenzen dieses Begriffs erwünscht gewesen.

P. erschließt „spiegelbildlich" (17) aus den Ausführungen des Briefes die Situation der *Adressaten*. Er findet eine „‚Kirche des Wortes' (bzw. ‚der Wörter'), die ans Tun gemahnt werden muss" (17). Geleitet wird diese Kirche (term. techn. aber nur 5,14: Sollte man da von einer ‚Ekklesiologie' sprechen?) von (vielen) Lehrern und Ältesten. Interesse hat stets der soziale Status der „Jakobusgemeinde" erweckt. P. sieht sie „in einer unteren ‚Mittelschicht'" (18) angesiedelt, die wirtschaftlich aufstrebend ist. Die Adressaten verstehen sich als weltoffen und liberal (21) und agieren in einer „vermeintliche[n] Normalität der christlichen Existenz, die Jak nicht hinzunehmen bereit ist" (22), wie P. sie in einer glücklichen Formulierung charakterisiert. Der Blick auf die „*kommunikative Gestalt*" des Briefes (22ff) knüpft an H. Frankemölle, E. Baasland und W. H. Wuellner an. P. bezieht sich auf die pragmatische Situation des Briefes: „Der Autor leistet durchgehend nichts anderes als Überzeugungsarbeit an seinen Adressaten" (12). Er sieht den Verfasser weniger in der Rolle des Lehrers, eher als „Erzieher" oder „Mahnrufer" (13). Feste Formen erkennt er anders als Dibelius nicht, weist aber auf die „gepflegte Sprache" hin (a.a.O.).

Die *Traditionen* (27–44) spielen für den Jakobusbrief eine entscheidende Rolle: „Kaum eine Zeile bei Jak ist ohne irgendeinen Traditionsbezug" (27). P. führt in ebenso großer Klarheit wie Genauigkeit in die traditionsspendenden Zusammenhänge ein: zunächst ins AT und in die jüdische Tradition, besonders die Weisheitstraditionen (deren Einflüssen gegenüber er wie Mußner und Frankemölle zurückhaltend ist, 32) und die Jesus-Überlieferung (P. beurteilt die Nähe zur Bergpredigt vorsichtig: Vieles aus der Bergpredigt findet sich bei Jakobus nicht. Er führt die Logientraditionen nicht auf Jesus zurück, sondern entnimmt sie „zusammen mit anderen, speziell sapientialen [Materialien] de[m] allgemeinen Vorrat des frühchristlichen Unterweisungsgutes", 35). Beziehungen zur Paulustradition findet P. außer in 2,14–16 auch 2,8ff; 3,13–18 und anderswo. P. kommt zu dem ausgewogenem Urteil, Jakobus schreibe „auf dem Hintergrund der Entwicklung der (paulinischen) Missionskirchen" (39). Die Beziehungen zum 1. Petrusbrief nimmt P. ernst und geht von einer traditionsgeschichtlichen oder literarischen Übernahme aus 1Petr in Jak 1–2 und 5 aus (40). Für weniger signifikant hält er Berührungen mit den Apostolischen Vätern. (Dabei geht er nur auf Lexeme und Motive ein, wesentlich wäre auch eine vergleichende Gattungs- und Formanalyse). Instruktiv ist der „sachlich-situative" Vergleich mit dem Matthäusevangelium, dem Hebräerbrief und den Pastoralbriefen sowie dem lukanischen Doppelwerk (42f): In dieser Gruppe ntl. Schriften liegen z. T. analoge Situationen und Themen vor.

Den *Kompositionsfragen* widmet sich P. gründlich (44–58). Er hält den Jakobusbrief für „ein Gebilde sui generis" (56). Einteilungen gegenüber verhält er sich skeptisch (vgl. aber seine Entscheidung zu 1,16–18 und 3,1–12). Auch die Adressaten bilden eine einheitliche Gruppe („Brüder"). P. verzichtet daher „auf einen ausgefeilten [...] Bauplan" (57). Er trägt damit der Intertextualität und Intratextualität des Briefes Rechnung. Den Text beschreibt er zutreffend als „ein eher unruhiges Ganzes mitsamt allerlei Quer- und Rückverweisen" (58). Er verwendet das Modell des ‚Zettelkastens' zur Erklärung (a.a.O.). Ein zentrales ordnendes Thema erkennt er nicht.

Abschließend nimmt er zu den *Abfassungsverhältnissen* Stellung (58–69). Der Gattung nach handelt es sich um einen Diasporabrief (mit Taatz, Tsuji, Baukham, Frankemölle, Niebuhr), der „vom Denk- und Sprachmilieu her" ins „späte 1. Jh." zu setzen ist (61). Der Verfasser ist nicht der Herrenbruder, sondern „irgend jemand", der „gemeint hat, im Namen des Herrenbruders eine Botschaft an die Christenheit in aller Welt ausgehen zu lassen" (65). P. hält sich mit jeder Art von historischer Rekonstruktion ganz zurück. Den Abfassungsort läßt er offen.

3. Bei der *Auslegung* strukturiert P. folgendermaßen: Texteingrenzung, Textüberlieferung, Text- und Kommunikationsstruktur, Traditionselemente, Redaktion und Intention, Auslegung. Häufig werden ergänzende Bemerkungen zur Struktur, zu einzelnen Themen und Topoi hinzugefügt. Die Gliederung (vgl. aber oben) lautet: I. Präskript 1,1; II. Die rechte innere Einstellung 1,2–15; III. Der Umgang mit dem Wort Gottes 1,16–27; IV. Glaube, Liebe, Taten und was dabei zu beachten ist 2,1–26; V. Verantwortliche Leiterschaft im Umgang mit dem Wort 3,1–12; VI. Das Verhältnis zur Welt 3,13–5,6 (darin: Weisheit, Streit und ihre Herkunft 3,13–4,3; Freundschaft mit Gott oder mit der Welt 4,4–12; An besonders Gefährdete 4,13–5,6); VII. Geduld, Gebet und anderes zum Umgang untereinander 5,7–20.

Die Details der Exegese können hier nicht erörtert werden. Hier muß eine Reflexion auf die Benutzer des Kommentars reichen. Der ‚Theologische Handkommentar zum Neuen Testament' will von Pfarrern / Pfarrerinnen *benutzt* werden. Einem geduldigen und interessierten Benutzer wird hier nicht nur viel Material, sondern auch viel strukturierende Verstehenshilfe geboten, ohne daß der Verfasser eine (seine) Meinung durchsetzen wollte. Die Auslegung zeigt ebenso viel Respekt vor den Exegeten wie vor den Lesern und deren eigener Urteilsbildung. Es handelt sich streckenweise um ein ‚Arbeitsbuch' zum Jakobusbrief.

4. Ich komme jetzt zu einigen kritischen *Anfragen*, die sich, soweit ich sehe, zunächst um einen Kernpunkt anordnen lassen: den *literarischen Charakter* des Briefes. Wenn am Ende des 1. Jh.s ein Christ im Namen des Jakobus an die „Zwölf Stämme in der Diaspora" schrieb, dann verfaßte er ein doppelt fiktionales Schreiben, nämlich in bezug auf den Autor und in bezug auf die Adressaten. Das heißt: Er verfaßte wie andere Christen seiner Generation *apostolische Literatur*. Der fiktive Diasporabrief war in Wirklichkeit Lesestoff christlicher Gemeinden und einzelner Christen und Christinnen, rhetorisch z. T. blendend stilisiert, im Ganzen aber zur erbaulichen Lektüre bestimmt. Er wurde lange nach dem Tod des Herrenbruders verfaßt, wollte aber die Aura des Führers der Jerusalemer Christengemeinde für sich fruchtbar machen. Dieser Umstand hat Folgen für die Probleme der Pseudepigraphie, der Gattung, der Autorschaft und der angeschriebenen Gemeinden. Kurz skizziert: die Scheu, die P. zeigt, sich zum Verfasser zu äußern, könnte positiv in ein Bild *christlicher Literaten* am Ende des 1. Jh.s eingebracht werden, die pseudonym schreiben und dabei eine erbauliche christliche Literatur entwickeln (vgl. 2Petr und Jud), die in einzelnen Schriften der sog. Apostolischen Väter weiterwirkt (Did, Barn, 2Clem). Die Lehrer werden zu Literaten, und die Gemeinden werden zum christlichen Lesepublikum. Daher lassen sich auch nicht mehr Gemeindeprofile rekonstruieren, sondern der Jakobusbrief spiegelt „die Christenheit" am Ende des 1. Jh.s aus der Sicht eines ethisch-konservativen christlichen Literaten wider, wie P. selbst bei seinen Erwägungen zum „sachlich-situativen Vergleich" deutlich macht (s.o.). Der Verfasser bindet sich und seine Leserschaft an die konservativen Werte (Popkes), wie er sie in der Urgemeinde vermutet (vgl. Apg). Die Verlegenheiten bei den Einleitungsfragen könnten bei dieser Sicht durch eine positivere Darstellung des Briefpropriums ersetzt werden, indem der Jakobusbrief noch konsequenter als ein *(kleiner!) Beitrag* der entstehenden christlichen erbaulichen Literatur am Ende des 1. Jh.s gewürdigt würde.

Ein *kleiner Beitrag* – dies führt mich zu einer allgemeineren Überlegung, die sich nicht mehr nur auf den Kommentar von Wiard Popkes, sondern ebenso auf die Kommentare von H. Frankemölle und Ch. Burchard beziehen läßt, die P. ja schon vorliegen hatte. Die drei neuen Kommentare haben den Jakobusbrief ungemein aufgewertet. Burchards harsche und lapidare Kritik: „Inzwischen ist Jak exegetisch so zersagt wie fast die ganze Bibel" (2) hat weder ihn selbst noch Wiard Popkes davon abgehalten, jene profunden Kommentare zu verfassen, die wir Rezipienten nun vor uns liegen haben. Der Umfang der Kommentierung ergibt sich v. a. aus dem von P. besonders akzentuierten Umstand, daß wir es mit Traditionsliteratur zu tun haben – das wußte schon Dibelius – und daß wir heute die Inter- und Intratextualität mit erhöhtem Interesse untersuchen und dokumentieren. Aber – so die allgemein gestellte kritische Frage: Kann ein so kleiner Text eine solche Dokumentation vertragen? Oder: Wie steht es mit dem Verhältnis von Text und Kommentar? Wahrscheinlich kann nur ein Exeget, der sich selbst der Kommentierungsarbeit entzogen hat, diese Frage beantworten.

Abschließend sei ein *hermeneutisches Thema* angesprochen. Ein Text wie der Jakobusbrief, dessen Weg in den Kanon mühselig war (P., 9–11, etwas kurz und bezüglich der Kritik von Luther, Erasmus und Cajetan in Anm. 85 entschieden zu kurz und hermeneutisch nicht vertiefend) und der seit der Reformation mindestens in den reformatorischen Kirchen eine Randstellung einnimmt, bedarf einer historisch und aktuell argumentierenden hermeneutischen Diskussion, denn er erscheint als Bestandteil des Neuen Testaments im (evangelischen) Theologischen Handkommentar an Stellung und Umfang der Kommentierung nicht nur gleichberechtigt mit anderen ntl. Schriften, sondern geradezu dominant (vgl. U. Schnelle, Das Johannesevangelium, 346 S.!). Diese Aufwertung ist die Intention des Kom-

mentars von Wiard Popkes. Aber weshalb? Hier müßten den Benutzern des Handkommentars ebenso nützliche Überlegungen vermittelt werden, wie wir sie zu den Traditionen, den Einleitungsfragen und den Argumentationen des Briefes lesen.

Ein so großes und an Fleiß, Präzision und exegetischer Unbestechlichkeit kaum zu übertreffendes oder auch nur zu erreichendes Werk hätte noch gewonnen, wenn der Vf. bei der zuletzt genannten Frage weniger „objektiv", diskret oder irenisch vorgegangen wäre und die Auseinandersetzung mit Luther und der exegetischen Aufwertung des Briefes gerade durch die gegenwärtige deutschsprachige katholische Exegese (F. Mußner, H. Frankemölle, R. Hoppe) nicht auf eine rein informierende Fußnote beschränkt hätte.

Erlangen Oda Wischmeyer

Dogmatik

Cislaghi, Gabriele: **Per una ecclesiologia pneumatologica.** Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica. – Milano: Edizioni Glossa srl / Roma: Pont. Seminario Lombardo 2004. XII, 508 S. (Dissertatio series Romana, 39), kt € 25,00 ISBN: 88–7105–166–1

Die von P. Angel Antón SI an der Pontifica Università Gregoriana zu Rom betreute Diss. des jungen Dozenten (Jg. 1972) am Seminar der Erzdiözese Mailand im oberitalienischen Venegono nimmt sich eines eminent wichtigen Themas an. Die „klassische" juridisch-hierarchologische und die „neuscholastische" apologetische Ekklesiologie bedürfen der Ergänzung (wenigstens) durch den ursprünglichen (vgl. Symbola) pneumatologischen Aspekt: Genau das ist das Ziel dieser ehrgeizigen und mit viel Engagement gefertigten Arbeit. Sie startet bei den Texten der vier großen Konstitutionen des Vaticanum II (SC, LG, DV, GS); wobei die anderen Dokumente nicht vergessen, aber nur komplettierend herangezogen werden. Welches sind zufolge der Bischofsversammlung die Relationen zwischen dem Hl. Geist und der Gemeinschaftswirklichkeit Kirche und was ergibt sich daraus systematisch für einen Neuansatz in der dogmatischen Lehre von der Kirche?

An eine kurze Einleitung, in der die Themenstellung und Methodik vorgestellt werden, reiht sich ein mehr oder weniger die Hälfte des Umfangs beanspruchender *Erster Teil,* welcher sich mit dem selbst pneumatisch interpretierten Ereignis Konzil und mit den entsprechenden pneumatologisch bedeutsamen Texten in den erwähnten Dokumenten befaßt. Dem dogmatischen Ansatz, der die Folgerungen aus der hermeneutischen Bearbeitung des Konzils ziehen will, ist der *Zweite Teil* gewidmet. Es geht zunächst um die Position des Geistes in der Trinität, aus der die ekklesialen Relationen folgen – entsprechend einer aus dem *nexus mysteriorum* gespeisten Zusammenschau der trinitätstheologischen, christologischen und soteriologischen Perspektiven katholischen Denkens. Eine 32 Seiten umfassende Literaturliste (vornehmlich beschränkt auf italienischsprachige oder ins Italienische übersetzte Titel) beschließt den voluminösen Bd. Register fehlen.

Der Vf. muß eingestehen, daß die für sein Thema direkt heranzuziehenden Konzilstexte nicht allzu zahlreich sind – aber sie sind folgenschwer. So kann er – ein wenig hyperbolisch – mit Emphase das Vaticanum II als „Konzil des Heiligen Geistes über den Heiligen Geist in der Kirche" (15) bezeichnen. Das ist nicht ungerechtfertigt, erinnert man sich LG 4, einen Text, den Cislaghi als „Perle" preist. Mit vollem Recht macht er darauf aufmerksam, daß der Leit- und Schlüsselbegriff der konziliaren Sicht der Kirche der Begriff *mysterium* ist. Er bezieht sich auf das Ganze Gottes und der göttlichen Heilsveranstaltung. Dadurch gelingt es, der eine pneumatologische Ekklesiologie stets gefährdenden Versuchung zu entgehen, die dritte göttliche Person irgendwie joachimitisch gegen die anderen beiden auszuspielen – stets zuungunsten der real existierenden Glaubensgemeinschaft. Die Voraussetzung des Wirkens des Pneumas ist der dreieine Gott und besonders das Wirken Jesu Christi. Ein Kernsatz des Autors lautet: „Die Lehre von der Kirche hängt von den Wurzeln her ab von der Geistlehre, welche ihrerseits notwendig spezifisch trinitarisch und christologisch ist" (245). Allerdings betont C. sehr deutlich, daß die pneumatologische Dimension der Kirche stark und wesentlich erfahrungsbedingt ist und nur wirklich ins Gesichtsfeld der Glaubenden gerät, wenn sie als Hort von Freiheit und Liebe erscheint.

Das Buch, obschon manchmal etwas umständlich und weit ausholend, stellt einen Impuls für die künftige theologische Beschäftigung mit der Kirche dar; man darf dem viel versprechenden Dozenten von Venegono dafür danken.

Pentling Wolfgang Beinert

Kruck, Günter: **Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage.** Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott. – Regensburg: Pustet 2002. 307 S. (ratio fidei, 16), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1839–8

Mit einem ‚messerscharfen' Denken und hoher philosophischer Kompetenz ausgerüstet will Kruck auf sehr eigenständige und originelle Weise nachweisen, daß unter dem Rahnerschen „Titel" des absoluten Geheimnisses nichts anderes als wahr festgehalten ist, als die „reflektierte bestimmte Unbestimmtheit Gottes im Ausgang vom Subjekt" (171 u.ö.). Der Gottesbegriff des absoluten Geheimnisses könne in dem Sinne als wahr begründet werden, als die Wahrheit selbst diese Bestimmung aufweise und die Bestimmung Gottes dieser Bestimmung der Wahrheit entspreche. Dazu bedarf es eines langen Weges, der wesentlich bei Rahner selbst ansetzt und dessen Begriff des „absoluten Geheimnisses" eruiert.

Zuvor wird aber im ersten Kap. die Position I. U. Dalferths vorgeführt: „Die Einzigartigkeit Gottes als Grund seiner Unterscheidung" (39–56). K. sieht das Verdienst Dalferths, dem er hier eine entscheidende Rolle zuspricht, und auch anderer Richtungen protestantischer Theologie darin, daß die Frage nach Sinn und Bedeutung der Rede von Gott auch im Gefolge der Analytischen Philosophie im deutschen Sprachraum überhaupt noch zum Thema erhoben wird. Aber bei ihm sei die Wahrheit des Glaubens, „die sich in der Behauptung konkretisiert, daß der Satz ‚Gott existiert' in seinem Wahrheitsanspruch als wahr zu verstehen ist, auch nur im Glauben selbst – aufgrund des singulär-einzigartigen ‚Subjektes als Gegenstand' des Glaubens – einzusehen, so dass damit zugleich der Inhalt des Glaubens affirmiert" werde (51). K. kritisiert diese von Dalferth selbst als zirkulär eingestufte Glaubensbegründung, weil sie mehr Fragen aufwerfe als beantworte. Könne die Behauptung ‚Gott existiert' nur als sinnvoll unterstellt werden, wenn der Glaube präsupponiert werde, dann scheine „man konsequenterweise auch die Rede von einem Wahrheitsanspruch verabschieden zu müssen" (52). Das Zugeständnis, daß die Rede über Gott dem ‚Gegenstand' angemessen sein müsse, könne nicht bedeuten, der Einzigkeit Gottes so Rechnung zu tragen, daß die Bedingungen der Gottrede schon christologisch zugeschnitten sein müßten. Der vorliegenden Arbeit geht es gerade darum, einen Gottesbegriff vorzulegen, der jenseits einer „vorschnellen christologischen Einbindung" in seiner Ungegenständlichkeit, Einzigartigkeit und Unbestimmtheit als wahr erweisbar ist. Dalferth leiste einer „Regionalisierung" in Sachen der Wahrheit des Glaubens Vorschub und mache damit die Frage nach der Wahrheit des Glaubens obsolet. (53) Wenn man eine „reale Relation" Gottes zum Menschen christologisch bzw. offenbarungstheologisch voraussetzen wolle, um die Begründungslast vom glaubenden Subjekt her zu minimieren, dann könne dies nur als „subtile Belastung" dieses Subjekts verstanden werden, weil es an der Erkenntnis der „realen Relation" Gottes zu ihm natürlich „höchst beteiligt" sei, insofern die Bedingung gegeben sein müsse, daß das gläubige Subjekt „etwas" als Anrede Gottes verstehe. Kurzum: es müsse „doch der theologisch vom Subjekt erfahrene Grund seiner und der Welt *für* dieses Subjekt auch selbstverständlich gemacht werden" können (55). Das religiöse Subjekt selbst müsse daher der Ausgangspunkt der Überlegungen sein, ohne daß dogmatische Prämissen und individuelle Erfahrung im „Nebel unspezifizierter Vermittlung verschwinden" (56). Diesem Anliegen entspreche K. Rahner.

Das 2. Kap. wendet sich daher dessen Ansatz zu: „Karl Rahner: Das Geheimnis und seine theologische Exklusivität" (57–94). Sein Denken wird als transzendentalphilosophisches eingeordnet und die transzendentale Erfahrung als Bedingung der Möglichkeit eines sinnvollen Gottesbegriffs gedeutet (72ff.). Dabei wird die Bedeutung der Christologie „als Paradigma der Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Theologie" (82) nicht unterschlagen. „Indem sowohl die Menschheit Jesu wie seine göttliche Natur auf das je andere als deren Entsprechung (Komplement) verwiesen sind, zeigt sich die Identitäts-Differenz-Relation von Gott und Mensch schlechthin in der Einheit des transzendental finalisierten Wesens des Menschen und der ihm von Gott her zugesprochenen Heilsmöglichkeit (als Proprium der Theologie überhaupt) in klassischer Weise auch geschichtlich in *‚Jesus Christus'* vereindeutigt." (86) K. kritisiert an Rahner nicht nur den Mangel im adäquaten Begreifen konkreter Geschichte, sondern auch die christologische Grundlegung der Anthropologie. Wenn die Einheit der hypostatischen Union jenseits des Glaubens nicht dingfest gemacht werden könne, dann scheine die ganze anthropologische Grundlegung der Theologie nur im Glauben verifizierbar zu sein. Damit werde aber die Möglichkeit verspielt, die Wahrheit der Begründung dieser Gottrede vom Subjekt her darzulegen (88). Also liege bei Rahner scheinbar eine „unterbelichtete Subjekttheorie" vor, die von Kritikern unterschiedlicher Herkunft diagnostiziert werde und für den Gottesgedanken einschneidende Folgen habe. Rahner selbst liefere aber den Ansatzpunkt dafür, über ihn hinauszugehen und „das Absolute als Absolutes vom Subjekt, für das das Absolute ist", her aufzuweisen (91). Dafür stehe der exklusive Inbegriff Gottes als des Geheimnisses, der die Bestimmtheit der Unverfügbarkeit in der Weise bedeute, daß sie als Unverfügbarkeit vom Subjekt gewußt werden könne. Aber nur, wenn die Unverfügbarkeit als Unverfügbarkeit mit dem Gedanken des Inbegriffs an Bestimmtheit als wahr erwiesen werden könne, könne auch der Gottesgedanke als begründet gelten. (93) Wie bei Dalferth wird auch bei Rahner kritisiert, daß der Gottesbegriff von der Theologie bzw. vom Glauben abhänge und nur von dorther vereindeutigt werden könne. Das aber sei eine mangelnde Vermittlung des Gottesgedankens, weil das Desiderat, den Gottesbegriff vom Subjekt her rational zu entfalten, nicht eingelöst sei.

Daher wird im 3. Kap. R. Schaeffler in den Blick genommen: „Theologie der ‚dialogischen Theorie der Erfahrung' (95–121). Schaeffler versuche von einer bestimmten, an der Praktischen Philosophie orientierten Kantinterpretation her Rahners Theologie so fortzuschreiben, daß die abstrakte Subjektivität besser, und nicht nur in der Christologie, geerdet werde, und es zu einer anderen Vermittlung des Gottesbegriffs komme. Die kantischen Prämissen würden bei Schaeffler theologisch transformiert und in eine dialogische Theorie der Erfahrung überführt (107ff.). Dabei gelte, daß das durch die kantischen Postulate Postulierte, also auch Gott, nur dann transzendental genannt werden könne, wenn es als erfahren gelten kann. Der Inhalt der Postulate müsse antizipiert erfahrbar sein. Werde Gott selbst als Postulat bestimmt, so entspreche der funktionale Sinn des Gottesgedankens nur dann seinem postulatorischen Inhalt, die Einheit der Welt und des Ich zu garantieren, wenn sie als solche erfahren werden (112). Nur so könne sichergestellt werden, daß dieses Postulat der Vernunft nicht einem Wunschdenken entspringe, sondern einer Wirklichkeit entspreche. Daher Schaefflers Maxime: „Vernunftpostulate ohne sittliche und religiöse Erfahrung sind leer; sittliche und religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate sind blind." (113). In dieser Vorstellung werden mir jene Reflexionen Schaefflers zu wenig berücksichtigt, die noch konsequenter mit der Geschichtlichkeit der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen rechnen und dies theologisch, von der Christologie und Pneumatologie her begründen. Es ist früh absehbar, daß K. auch hier moniert, daß ein „sich einschleichender Relativismus im Blick auf die vernünftige Erkenntnis Gottes [...] die zwangsläufige Folge einer Argumentation zu sein [scheint], in deren Kontext der Anspruch der Vernunft auf autonome vernünftige Begründung der Religion zugeschlagen wurde, die aber nur im Modus des Glaubens zu den eigentlichen Argumenten der Vernunft Stellung nehmen kann, so dass ihre Argumente eben nur argumentativ zwingend sind, wenn sie geglaubt werden." (117). Diese Kritik verschärft K. anhand des Problems der Zusammenschau und Interferenz diverser Erfahrungswelten, deren Beurteilung nur gelingen könne, wenn neben der Intersubjektivität geteilter Vorstellungen über „Etwas" die Universalität aller möglichen Perspektiven über dieses „etwas" und der Ursprung einer Erfahrung berücksichtigt werde (119). Hier wird mit Macht der Objektbezug eingefordert, denn die Objektivität einer Aussage über etwas könne weder durch Intersubjektivität (es könnten ja kollektive Wahnvorstellungen sein) noch über die Universalität von Perspektiven gesichert werden (unendlicher Regreß von Perspektiven). Gleiches gelte für das Erfahrungskriterium. Damit unterbiete Schaeffler seinen eigenen Anspruch, Rahner fortzuschreiben (120).

Im 4. Kap. nun holt K. zu seinem Entwurf aus: Die Wahrheit: Der Grund zur Selbst-Begründung der Theologie (122–282), indem er sich an Tarski, Quine, Wittgenstein, Russel, Habermas und Puntel abarbeitet. Hier soll das Thema der Wahrheit so im Sinne eines dreifach bestimmten Anforderungsprofils für die Gottrede nutzbar gemacht werden, daß die zu beschreibenden Ansätze aufgenommen, ihre Defizite behoben und damit der Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott erläutert werden können (128). Das ist natürlich ein hoher Anspruch! Dabei spielt v.a. der Bezug von Sprache und Wirklichkeit eine Rolle und dies legt K. den Ansatz bei Tarski und Quine nahe. Quines Reflexionen zum Problem der Übersetzung einer Sprache in eine andere zeigen, daß es in der Beziehung von Reiz und Wort zu einer Uneindeutigkeit komme. Das Identifizieren eines Wortes mit einer bestimmten Bedeutung könne nicht gelingen, weil die Bedeutung von den Umständen und den Verständnisbedingungen des Subjekts abhänge, die jeweils wechseln können. K. macht daraus eine Stärke und stellt fest, daß die Übersetzung als Übersetzung im Blick auf das in diesen Kontext involvierte Subjekt nur deshalb unbestimmt sei, weil dieses Subjekt dem Übersetzungsvorgang selber entzogen bleibe, so daß unterschiedene Übersetzungen sogar gegen eine behavioristische Reizdetermination ins Feld geführt werden könnten, die das Subjekt nicht mehr als eigenständiges im Blick habe. (147) Denn von Wahrheit zu reden bedeute, daß ein in diesem Kontext nicht aufgehendes Subjekt „aufgrund seiner selbst Ansprüche in sprachlichen Äußerungen anmeldet, von denen es zwar [...] getrennt ist, die aber dennoch als Dokumentation seiner aufgefasst werden müssen und die sich als Ansprüche auf ein ‚Dingindiz' [...] beziehen." (148). K. wendet also Quine gegen Quine und deutet ihn essentialistisch, nicht nur im Bezug auf das Subjektverständnis, sondern auch im Bezug auf die Wirklichkeit. K. klagt die Rezeption des aristotelischen Denkens ein und will eine Korrespondenztheorie der Wahrheit stark machen, die einen starken Wirklichkeitsbezug ermöglicht. Ein solcher Bezug sei nicht nur für assertorische, sondern auch für nicht-assertorische Äußerungen unerläßlich, wie etwa das Beispiel des Gebetes zeige. Auch im Gebet gebe es den latenten Gedanken, daß der angesprochene Gott auch wirklich existiere. Die Auseinandersetzung mit Tarski und Quine ergibt für K., daß die Gegenstandsverwiesenheit einer Aussage irreduzibles Element des Wahrheitsbegriffs ist und in der Theologie ein entsprechendes Äquivalent hat: „Die Existenz Gottes ist demzufolge als theologische Voraussetzung das aus der vorgetragenen Kritik resultierende Pendant einer grundsätzlich erkenntnistheoretisch-sprachphilosophischen Gegenstandskorrespondenz als integrales und irreduzibles Moment der Wahrheit." (163). Trotz der Entzogenheit des „Gegenstandes Gott" stehe das Desiderat einer letztgültigen Sicherheit an erkenntnistheoretischer Gewißheit in korrespondenztheoretischer Hinsicht aus (171). Anhand des Verhältnisses von Wort und Reiz kommt K. zur Erhebung einer „bestimmten Unbestimmtheit", die für ihn auch theologisch rezipierbar erscheint. Die bestimmte Unbestimmtheit im philosophischen Kontext gleiche der bestimmten Unbestimmtheit der Theologie mit Blick auf ihren Gegenstand als inhaltliche Bestimmung Gottes. „Ist nämlich die Unbestimmtheit als bestimmte ein Moment der Bestimmung selbst (Quine), und läßt sich dieselbe Unbestimmtheit reflexiv im Kontext diverser Theorien nachweisen, ist die Bestimmung Gottes als absolutes Geheimnis in Konsequenz der Unbestimmtheitsrelation zwischen ‚Wort' und ‚Gegenstand' bzw. in der Folge der Anknüpfung an bzw. der Kritik unterschiedlicher Theorien und dem Aufweis ihrer Voraussetzungshaftigkeit als reflektierter Begriff Gottes mit den genannten philosophischen Prämissen kompatibel, da unter dem ‚Titel' des absoluten Geheimnisses nichts anderes als die reflektierte bestimmte Unbestimmtheit Gottes im Ausgang vom Subjekt als wahr festgehalten ist, so daß sich Rahners Gottesbegriff auf dem Weg über ‚die Analytische Philosophie' als sinnvoll erwiesen hätte" (171). Damit wäre der Gottesbegriff des absoluten Geheimnisses als wahr begründet, weil die Wahrheit selbst diese Bestimmung aufweise und die Bestimmung Gottes ihrerseits der Wahrheit entspreche. Dies müsse für die Wahrheit selber aber noch endgültig erwiesen werden. Daher befaßt sich K. abschließend mit der Korrespondenztheorie der Wahrheit bei Wittgenstein und Russel (174–205), dann mit der Konsenstheorie von Habermas (205–243) und mit der Kohärenztheorie bei Puntel (243–266). Hier verfährt K. nach dem schon bekannten Muster, die Ansätze scharf analysierend so vorzustellen, daß sie in ein Desiderat geführt werden, das der Intention der Arbeit entspricht. Nachdem mit Russel und Wittgenstein das Bild-Abbild-Verhältnis von Sprache (Satz, Logik) und Wirklichkeit in den Blick genommen worden ist, kommt es zu der Kritik, daß auch Wittgenstein die Unbestimmtheit des ‚wirklichen' Objektbezuges voraussetzen müsse und damit die sprachlich-logische Explikation ihren Maßstab an dieser Wirklichkeit finde, deren inhaltliche Bestimmung es sei, in ihrer unbestimmten Bestimmtheit zugleich bestimmt zu sein (205). Jeder Bestimmungsversuch habe ein Moment der Unbestimmtheit an sich, das nicht zu tilgen sei. Gegenüber der Konsenstheorie wird die Kritik vorgebracht, ob nicht hier die Frage nach der Wahrheit in die Ethik verlagert werde (219). Auch eine Konsensfeststellung bedürfe des Rückgriffs auf eine ‚objektive Welt', damit er sich nicht als trügerisch erweise (241). Eine Konsenstheorie der Wahrheit könne ihr Anliegen nur bewahren, wenn die bestimmte Unbestimmtheit in korrespondenztheoretischer Hinsicht buchstabiert werde. Damit aber bestätige auch die Konsenstheorie die theologischen Annahmen der Gottrede, denn sie müsse einen Begriff zu ihrer eigenen Plausibilität voraussetzen, der als Gottesbegriff verstanden werden könne (243). Analog wird bei der Kohärenztheorie Puntels argumentiert, daß etwa bei Sätzen über das ‚geflügelte Pferd Pegasus' oder über ‚Fury' zu konzedieren sei, daß sie wahr seien, wenn man sie in einen kohärentiellen Weltzusammenhang von Bedeutungen stellen könne, so daß sie dem Weltbereich Fiktion oder Filmwelt zugeordnet werden könnten, aber dabei noch die Frage zu beantworten bliebe, was Wahrheit im Sinne einer explikativ-definitionalen Theorie zu bedeuten habe. Puntel stoße nur zu Wahrheitsbedingungen, nicht aber zur Wahrheit selbst vor (265). Die Rückfrage, ob etwas so sei, wie es sich aufgrund der Bedeutungen eines Satzes annehmen lasse, könne nicht ohne ein Korrespondenzmoment beantwortet werden. Ist es das ‚etwas' selbst, das die Wahrheit von ihm ausmache, dann werde dieses ‚etwas' als ‚An-sich' eines Gegenstandes vorausgesetzt, der mit der Bestimmung der Wahrheit identisch sei, denn das ‚etwas' sei ein bestimmtes Unbestimmtes. „Als Vorausgesetztes ist dieses ‚Etwas' als ‚An-Sich' damit aber nicht nur der Bestimmung der Wahrheit identisch, es ist darüber hinaus in dieser Bestimmung mit dem Gottesbegriff selbst identisch, so daß sich auch in der Kohärenztheorie der Wahrheit bestätigt: Der Gottesbegriff als ‚bestimmte Unbestimmtheit' ist als im Kontext der Wahrheit erhobener Begriff mit der Wahrheit selbst so identisch, daß er dadurch als bewiesen angenommen werden kann." (266).

Damit ist der Autor am Ziel seiner Beweisführung angelangt. Hier zeigt sich aber erneut, daß K. selbst zirkulär argumentiert und ein wechselseitiges Verhältnis von Wahrheits- und Gottesbegriff anzielt, die sich plötzlich gegenseitig zu erklären haben. Die Identifikation von diesem Gottesbegriff der bestimmten Unbestimmtheit mit der Wahrheit kann nur erfolgen, weil K. Gott selbst letztlich unter den Bedingungen der Objektivität im Sinne eines ‚etwas' oder ‚Objekt'-seins zur Sprache bringt und damit den transzendentalen Anspruch unterläuft, von Gott nicht wie über ein Objekt zu sprechen. Aus meiner Sicht kann K. hier nur zeigen, daß es sich um ein sich selbst tragendes System von Wahrheits*begriff* und Gottesbegriff, nicht aber, wie er sagt, von Wahrheit und Gottesbegriff handelt. Der Beweis, den der Autor führen will, gilt nur unter bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die diesen Beweis zugleich relativieren müssen. Das gilt auch für seine hoch kompetenten Deutungen der genannten Positionen, denen er immer das gleiche Defizit nachweist: den fehlenden Wirklichkeitsbezug und – in diesem Sinne – einen fehlenden Wahrheitsbezug. So sehr K. zuzustimmen ist, wenn er auf das Phänomen der bestimmten Unbestimmtheit aufmerksam macht und – mit Bezug u.a. auf M. Dummett – betont, daß der Bestimmung eines Gegenstandes aufgrund seiner Versprachlichung durch Subjekte immer eine Unbestimmtheit eingeschrieben bleibt (282), so sehr ist ihm zu widersprechen, wenn er diese Uneindeutigkeit in seiner These auflösen und letztlich rational im Gottesbegriff vereindeutigen will. Der bestimmten Unbestimmtheit soll eine Bedeutung im Sinne der Referentialität zukommen, damit der wahrheitstheoretisch erhobene Sinn des Gottesbegriffs auch als bedeutungstheoretisch abgesichert gelten kann (282).

Im Resümee spricht K. davon, daß Rahner die Rede des Menschen von sich und die Rede von Gott identifiziere (267). Genau das trifft m. E. nicht zu und darin besteht auch das Problem der Beweisführung,

diesen Wahrheitsbegriff von Rahner her zu entwerfen. Rahner bestimmt Gott und den Menschen ja nicht in identischer Weise als Geheimnis, sondern unterscheidet zwischen Gott als Geheimnis und dem Menschen als auf dieses Geheimnis verwiesenes Wesen. Außerdem unterschätzt K. die Bedeutung der Offenbarung als eines Sprachgeschehens bei Rahner und auch bei Schaeffler, weil genau dies deutlich werden läßt, warum es bei den beiden Theologen keinen rational geführten Beweis eines Gottesbegriffs geben kann. Gott kommt zur Sprache – v. a. im christologischen Kontext wird dies entfaltet, und von daher erst wird phänomenologisch eine Deutung möglich, die Gott als „heiliges Geheimnis" zur Sprache bringt. K. unterschätzt bei Rahner auch die ethische Brisanz seiner Theologie, weshalb auch die Füllung des Begriffes „heiliges Geheimnis" durch K. eher dürftig ausfällt.

Es ist hermeneutisch höchst aufschlußreich, wenn K. zu einem Diktum Hegels greift und sagt, daß durch die Bestimmung der Wahrheit der Sinn der Rede von Gott so erhoben zu sein scheint, daß „mit einem martialisch anmutenden Diktum Hegels – ‚die wahrhafte Widerlegung in die Kraft des Gegners eindringt und sich in den Umkreis seiner Stärke stellt, was die Sache fördert', weil es sich um eine philosophische Bestimmung der Wahrheit und damit um einen philosophischen Gottesbegriff für die Theologie handelt, der zudem aus einer Philosophie entwickelt wurde, die sich im Kielwasser einer empiristischen Philosophie befindet, die ihrerseits metaphysischen bzw. essentialistischen Annahmen kritisch gegenübersteht" (286). K. hat diese Konzeptionen gegen diese selbst gewendet, zum Teil mit sehr guten Argumenten zum Teil mit einem Absolutheitsanspruch korrespondenztheoretischen Denkens, das über den zur Anwendung gebrachten Begriff von Wirklichkeit keinen letzten Aufschluß gibt. Die so bestimmte Wahrheit erscheint nun als einziger (!) Modus, wie philosophisch über Gott geredet werden kann, und zwar so, daß die Wahrheit die selbstreflexive Vergewisserung dieser Rede ist. „Sie trägt als Inhalt die Rechtfertigung ihres Inhalts in sich" (286). Dies ist auch ein zirkuläres Denken!

Was entspricht dem Begriff der Unbestimmtheit? Es gibt ohne Zweifel ein Phänomen der Uneindeutigkeit, das mit der Versprachlichung der Wirklichkeit durch den Menschen zu tun hat. Und oft kommt K. auf das Phänomen der Relationalität zu sprechen, auch auf das der Unmittelbarkeit einer Beziehung etwa zwischen Sprache und Wirklichkeit. Aber dort, wo der Begriff der Identität verwendet wird, läßt dieser nicht immer eine Identität in Differenz, eine Einheit in Unterschiedenheit erkennen, die doch eigentlich der „Raum" der Uneindeutigkeit ist. Das wird auch von der Rezeptionsästhetik in ihrer Rede von den sog. Leerstellen von Texten entfaltet, die K. nicht berücksichtigt. K. übersieht, daß seine Konzeption natürlich auch in ethische Fragen hineinführt, weil die bestimmte Unbestimmtheit mir mein Handeln ja nicht erspart und dennoch zu handeln ist. Daher insistieren Rahner und Schaeffler – auch von Kant her – ja so auf der Hoffnung. Was ist also gewonnen? Und ist es nicht ambivalent, den Gottesbegriff in einem Bereich zu verorten, wo er philosophisch als Verlegenheitslösung erscheinen mag: Dort wo ihr nicht mehr weiter kommt, setze ich den Begriff einer Wahrheit, die dem Gottesbegriff entspricht, wie ihn die Theologie zu denken erlaubt? Für die Theologie ist die Wahrheit kein letzter Begriff, sondern, wie W. Kasper betont, ein relativer. Wir setzen den Begriff der Wahrheit zu Gott in Beziehung, der uns in Jesus Christus als Wahrheit in Person nahe kommt. Der Wahrheitsbegriff erhält von dorther seine Bedeutung. Was K. bei Dalferth, Rahner und Schaeffler als Nachteil ansieht, kann durchaus auch als Vorteil gewertet werden: Von dem Phänomen der Offenbarung her zeigt sich eine Bedeutung der Gottrede, die nicht exklusiv rational zu gewinnen ist, sondern der Vernunft zu denken gibt. Welches „etwas" entspricht dem gewonnenen Wahrheitsbegriff? Ihm muß nichts Wirkliches entsprechen, weil ich diesen Begriff auf eine Logik reduzieren könnte, in der nichts Wirkliches (wie die Stadt Florenz) ihm entsprechen müßte. Sind Logik und Wirklichkeit dekkungsgleich? Welche Ebene der Wirklichkeit ist letztlich gemeint? K. vertritt einen philosophischen Absolutheitsanspruch in der Beweisbarkeit eines Gottesbegriffs, der philosophisch vielleicht zu viel, theologisch zu wenig zeigt. Auch die Analysen zur Abbildlichkeit von Sprache bzw. Satz und der Wirklichkeit sowie der logischen Form ausgehend von Russell überspielen zu schnell die Spannung, daß der Bildbegriff auch ein relationaler ist und bleibt und eine Beziehung nicht in eine Identität auflöst. Die Beziehung zwischen Bild und Wirklichkeit bleibt deutbar und bestreitbar. Relationen als Phänomen der Unmittelbarkeit leben von der Spannung einer Anderheit, die in der Einheit und Identität immer auch Differenz und Unterschiedenheit bedeutet. Dabei kommt die Frage auf, ob solche Relationen symmetrisch oder asymmetrisch zu verstehen sind. Wenn Rahner von K. so interpretiert wird, daß es kein vom konkreten Menschen getrenntes Absolutes geben kann (124), dann muß natürlich das chalkedonische „unvermischt und ungetrennt" erinnert werden, das für Rahner von zentraler Relevanz ist und eben bedeutet, daß es in der Einheit sehr wohl noch Unterschiedenheit gibt, Nähe und Differenz. Diese Differenz aber verunmöglicht einen Beweis, wie den vorgelegten, auch wenn er in die philosophische Spannungslage einer bestimmten Unbestimmtheit übersetzt wird. Denn mit der Differenz hängt möglicherweise eine Asymmetrie der Beziehung zusammen, die nicht umkehrbar ist und eine Transzendenz andeutet, die in unser Denken einbricht und von daher nicht rational beweisbar ist.

Ohne Zweifel ist die vorliegende Arbeit ein beachtlicher, spannender und instruktiver Beitrag im Dialogfeld von Theologie und Philosophie, er belebt die Debatte um die behandelten Autoren und legt eine streitbare These vor, die eher ein relationales Denken nahelegt, ohne daß die bestimmte Unbestimmtheit unbestimmt bliebe. Es ist eine philosophische These, die sich, wenn sie theologisch gemeint wäre, den Widerspruch von Dalferth, Rahner und Schaeffler gerade da gefallen lassen müßte, wo K. diese Autoren kritisiert: wegen ihrer Deutung aus dem Glauben heraus. Damit ist freilich noch nicht die Frage erledigt, ob nicht eher der Wahrheits- und Gottesbegriff aufeinander bezogen werden müßten und nicht, wie K. meint, die Wahrheit und der Gottesbegriff. Denn es bleibt auch für K. das Problem, wie denn die Wahrheit in dieser Bestimmung als Kriterium einer Gottrede so ins Spiel gebracht werden könnte, daß nicht nur eine Leerstelle bliebe, die vielleicht ‚etwas', aber uns nichts bedeutet. Das An sich steht mehr im Raum als das Für uns. Die Frage nach der Bedeutung dieses philosophisch gewonnenen Gottesbegriffs stünde dann freilich erst am Anfang und nicht von ungefähr geriete die Ethik dann wieder mehr und zentraler ins Blickfeld, als es dem Autor gefällt.

Regensburg Erwin Dirscherl

Kühn, Ulrich: **Zum evangelisch-katholischen Dialog**. Grundfragen einer ökumenischen Verständigung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 91 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 15), kt € 14,80 ISBN: 3-374-02279-0

Ulrich Kühn, der angesehene Systematiker und Ökumeniker, der vor allem in Leipzig lehrte, befaßt sich in diesem Bändchen, einem weiteren in der Reihe FORUM der ThLZ, mit Grundfragen einer ökumenischen Verständigung. Dabei ist der evangelisch-katholische Dialog die Leitlinie. K. tut gut daran, einzusetzen beim „Problem einer ökumenischen Hermeneutik" (I). Der Verf. orientiert sich dabei am Studiendokument von „Glauben und Kirchenverfassung" von 1999, „Der Schatz in zerbrechlichen Gefäßen". Das entscheidende ökumenische Ziel ist es nach diesem Text, daß die Kirchen sich als wahre Kirchen anerkennen, wozu allerdings die Anerkennung der Ämter gehört. K. schließt Reflexionen über den „differenzierten Konsens" an (II), der von Anfang an darin bestand, „dass in den Texten selbst sowohl das gemeinsam Sagbare wie die bleibenden Unterschiede zum Ausdruck kamen, die letzten allerdings in der Form, dass sie als einander nicht definitiv ausschließend, ja als füreinander offen zu gelten haben" (22). Die Hermeneutik, die der „differenzierte Konsens" impliziert, ist eine „Hermeneutik des Vertrauens" bzw. einer „positiven Vermutung" (24), wie es auch das Genfer Studiendokument zeigt. Ökumene ist nach lutherischem Verständnis immer auch „Konsens-Ökumene", schon deshalb wird der „differenzierte Konsens" als geeignet für den ökumenischen Dialog erachtet. – K. geht nun auf materiale Fragen ein, „Schrift, Lehramt, Tradition" zunächst (III), wobei er stets um eine große Annäherung zwischen Katholiken und Evangelischen (Lutheranern) ringt; „Kirche als Gegenstand, als Ort und als Subjekt ökumenischer Verständigung" (IV). In letzterem Kap. ist sehr eindrucksvoll, wie er die Kirche als Ort ökumenischer Verständigung beschreibt. Der heute als besonders wichtig erachtete Gesichtspunkt der Kontextualität (die politische Geschichte, ethnisch-kulturelle und psychosoziale Faktoren, nicht christliche Umwelt) wird im vorletzten Kap. in die Mitte gerückt (V). Einige wichtige Zukunftsvisionen zur sichtbaren Einheit runden das Bändchen ab (VI).

Die klare, offene, nach vorwärts weisende Publikation ist mit das Beste, was es – in dieser Kurzform – zum Stand des ökumenischen Dialogs gibt. Man wünscht ihr viele Leser gerade aus dem Bereich der Studierenden und derer, die ökumenische Praxis in den Gemeinden verantworten.

Münster Harald Wagner

Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, hg. v. Gunter Wenz in Zusammenarbeit mit Peter Neuner und Theodor Nikolaou. – Münster / Hamburg / London: LIT 2003. 205 S. (Beiträge a. d. Zentrum f. ökumen. Forschung, 1), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–6529–0

Das neue „Zentrum für ökumenische Forschung", das sich dem glücklichen Umstand verdankt, daß theologische Lehrstühle aller drei großen Kirchen unter dem Dach der LMU München vereinigt sind (waren?), hatte im Herbst 2002 eine interne Tagung zum Buchthema veranstaltet: Die seinerzeit vorgetragenen Referate sind hier gesammelt: Man findet neben der Einleitung des Hauptherausgebers fünf evangelisch-lutherische, drei orthodoxe und zwei römisch-katholische Stellungnahmen zu den institutionellen Wahrnehmungsgestalten des bischöflichen Dienstes.

Einführend stellt *Jörg Frey* „Apostolat und Apostolizität im frühen Christentum" vor. Übersichtlich wird die ziemlich große Bandbreite von Begriff und Sache erörtert, die von der paulinischen „Osterzeugenkonzeption" zur pneumatischen Liberalität des Johannes und der institutionellen Achtsamkeit der Past reicht. Der Alten Kirche kam es offensichtlich nicht auf die Struktur in erster Linie, sondern auf die Sicherung der apostolischen Lehre an – die successio apostolica mit der Ausbildung der Ämter war dann *ein* Moment der Identitätssicherung neben anderen (Kanon, Erkundung der „Historie", Bekenntnisbildung). Damit wird klar: Um das Problem der ökumenischen Probleme heute, nach der Grundeinigung in der Rechtfertigungslehre ist es die Ämterfrage, konsensreif werden zu lassen, ist vonnöten eine offene Katholizität, die unter allen Traditionen die traditionelle „Sache" wieder ansichtig macht: Jesu Christi Frohe Botschaft. – *Theodor Nikolaou,* Inhaber des Lehrstuhls für Geschichtliche Theologie und Ökumenik an der Münchener „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie", befaßt sich mit der „Synodalität der Kirche" unter neutestamentlichem und kirchenhistorischem Blickwinkel. Aus der Perspektive einer eucharistischen Ekklesiologie sieht er in der in den Kirchenversammlungen erscheinenden Gemeinschaftlichkeit der Kirche einen Wesensausdruck ekklesialen Lebens und Handelns. – Der katholische Dogmatiker *Peter Neuner,* einer der renommiertesten ökumenischen Fachleute der Gegenwart, untersucht „Die Bedeutung des Amtes für die Kirche". Sie liegt darin, daß das Christentum grundlegend personal konstruiert ist: Im Zeugen also zeigt sich das Zeugnis in seiner Vollgestalt. Weil es aber erstlich und letztlich auf letzteres ankommt, ist die Gesamtkirche Norm des Amtes und nicht umgekehrt: „Dabei ist festzuhalten: Die Amtssukzession ist kein Selbstzweck, sie hat vielmehr die Aufgabe, die traditio, die Überlieferung zu bewahren und sie weiterzugeben". Wie *Frey* legt er überzeugend dar, daß diesem Skopus auch andere Mittel dienten. Der Glaube ist zu bezeugen; das geschieht durch das Amt, aber es geschieht auch durch die anderen Bezeugungsinstanzen des Glaubens – diese sind in ihrer Pluralität zu wahren. – „Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung" lautet der Titel des Aufsatzes von *Anastasios Vletsis,* seines Zeichens orthodoxer Dogmatiker in München. Scheinbar geht es um ein typisch „östliches" Thema, nämlich die Rolle des Bischofs als Leiter der eucharistischen Liturgie und Stifter und Wahrer der Einheit in concreto. Spätestens wenn er klagt, daß die Kirchenleiter mehr und mehr in der Verwaltung aufzugehen drohen, erkennt man die Aktualität der Reflexion über die Orthodoxie hinaus. – *Vladimir Ivanov* beschäftigt sich mit dem „Prinzip der Sobornost in der russischen Theologie", also, in westlicher Diktion, mit dem Stellenwert der ekklesialen Katholizität. Dabei bleibt der Autor ganz im Rahmen des russischen Denkens. – Aufschlußreiche Informationen liefert *Hans-Peter Hübner* vom Landeskirchenamt der ELK in Thüringen („Grundsatzfragen der Kirchenverfassung nach evangelischem Verständnis"). Prinzipiell sind Verfassungsfragen insofern marginal gegenüber dem römisch-katholischen Verständnis, als sie der Gestaltung durch Vernunft und Freiheit offenstehen. Als faktische Fundamente nennt der Vf. die Partizipation aller Gemeindemitglieder, die Bedeutung des Predigt-Amtes und die Relationen zwischen Gemeinde und Landeskirche. – Der evangelische Systematiker *Bernd Oberdorfer* (Augsburg) legt eine Übersicht über einen innerevangelisch heiß umstrittenen Problemkomplex vor, das Verhältnis von synodaler und bischöflicher Episkope im heutigen Luthertum. Der Haupttitel schließt die These ein: „Arbeitsteilige Gemeinschaft und gegenseitige Verantwortung". Das „heiße Eisen" ist die Relation allgemeines und amtliches Priestertum, konkretisiert in der Frage, ob (wie es auf den Synoden faktisch passiert) Nichtordinierte auch in Lehrfragen entscheidend mitbestimmen und bestimmen dürfen. Am Beispiel der Verfassungswirklichkeit der bayerischen Landeskirche werden die Schwierigkeiten illustriert. – Wie die Dinge aus reformierter Sicht liegen, eröffnet der Beitrag des evangelischen Systematikers *Jan Rohls* über „Die presbyterial-synodale Kirchenverfassung". Sie hat große Affinitäten mit den politischen Modellen von Konstitutionalismus und Demokratie. Das sicherte ihr einen „Siegeszug" (162) in zahlreiche nicht-reformierte Verfassungen hinein. – Die katholische Kanonistin *Ilona Riedel-Spangenberger* zeigt die gegen allen Anschein stehende innere Differenziertheit des römischen Verfassungstyps, der von der „Gnadenstandsparität" (181) aller Getauften und der daraus folgenden communio-Ekklesiologie geprägt wird. Gewiß ist das Bischofsamt alles andere als eine Funktion des Gemeindewillens, aber an dessen kirchenbestimmender Valenz darf auch nicht gerüttelt werden. – Der Abschluß des Buches liegt wie der Beginn in den Händen des Herausgebers *Gunter Wenz.* Mit dezidiertem Mut tritt er ein für den „episkopalen Dienst in der Kirche" – und weiß sich dabei in bester lutherischer Tradition.

Bereits diese sehr gedrängte Kurz-Übersicht läßt wohl erkennen, daß eine außerordentlich große Informationsmenge angeboten ist. Sie mag nicht so sehr dem Fachmann und der Fachfrau hilfreich sein, sofern viele Daten schon lange bekannt sind und relativ wenig Neues geboten wird. Der eigentliche Wert liegt anderswo: V. a. die Beiträge von *Frey, Neuner* und *Wenz* in ihrer systematischen Strenge können Wege aus der nahezu völligen Erstarrung weisen, in die die Amtsfrage wenn nicht geraten ist, so zu geraten droht. Sie machen ebenso wie manche anderen Buchbeiträge allesamt deutlich, daß das kirchliche Amt nicht in der Ziel-, sondern in der Mittelordnung gelegen ist. Damit eignet ihm a priori eine gewisse Flexibilität; damit aber dürfen dann auch die konfessionellen Ekklesiologien gestaltungsoffener sich gebärden. Die Courage können die Erkenntnisse der Untersuchungen des Bdes mit Sicherheit geben.

Pentling Wolfgang Beinert

Fundamentaltheologie

Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, hg. v. Matthias Petzoldt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 234 S., geb. € 38,00 ISBN: 3–374–02227–8

Die Fundamentaltheologie ist seit dem 19. Jh. eine eigene Disziplin der kath. Theologie. Auch auf ev. Seite sind seit gut 30 Jahren Bemühungen im Gang, sie als eigenständiges Fach zu etablieren, was bislang nur vereinzelt gelungen ist. Gleichwohl stellen sich die Fragen nach dem disziplinären Ort, den Aufgaben und der Ausrichtung theologischer Grundlagenforschung auch für die protestantische Theologie. Ein Symposium an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig hat sich am 21. und 22.11.2003 dieser kontrovers diskutierten Thematik angenommen. Der Bd bietet in seinen acht Beiträgen einen hervorragenden Einblick in die brisante Diskussion um Notwendigkeit und Möglichkeiten ev. Fundamentaltheologie einerseits, deren vermeintliche Gefahren und die Widerstände gegen ein solches Unternehmen andererseits.

Einem ausführlichen Vorwort des Hg.s, in welchem die einzelnen Beiträge vorgestellt und eingeordnet werden, folgt ein instruktiver Artikel von M. Petzoldt zu „Notwendigkeit und Gefahren einer verselbständigten Fundamentaltheologie" (21–40), in welchem zunächst die ersten Entwürfe ev. Fundamentaltheologie von W. Joest, W. Pannenberg und G. Ebeling mitsamt den insbesondere von G. Sauter und W. Härle dagegen geäußerten Bedenken skizziert werden. Petzoldt legt sodann dar, daß und wie in den letzten Jahren eine neue Thematisierung von Fundamentaltheologie auf ev. Seite erfolgt, die sich in diversen Lehrstuhlumbenennungen und ganz offensichtlich in der Neuauflage des RGG niedergeschlagen hat, worin eine Vielzahl von Stichworten erstmals ausdrücklich unter fundamentaltheologischem Gesichtspunkt, und zwar aus kath. und ev. Perspektive, abgehandelt werden. Der Vf. legt ein eloquentes Plädoyer für die Notwendigkeit einer verselbständigten Fundamentaltheologie ab, als deren fünf Aufgaben er begreift: 1) die apologetischen „Grundfragen nach dem Wesen und der Wahrheit des christlichen Glaubens zu stellen" (33), sich 2) als theologische Prinzipienlehre, 3) als Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, 4) als Wissenschaftstheorie der Theologie zu entfalten und 5) zugleich die Religionsthematik zu bearbeiten. Dabei versteht Petzoldt Fundamentaltheologie als Metatheorie der Theologie, welche als „Rechenschaft über den christlichen Glauben [...] ihren Ausgangspunkt beim Phänomen des Glaubens in der Kontextualität seines Angefragtseins" (37) nimmt. Er wendet sich gegen eine Fixierung der Diskussion auf das Verhältnis der Fundamentaltheologie zur Dogmatik und betont dagegen, daß deren Dienst für alle theol. Fächer in den Blick zu nehmen sei.

Der einzige kath. Beitrag ist zugleich der schwächste des Bdes Er ist „Evangelische Fundamentaltheologie in katholischer Wahrnehmung" (41–69) überschrieben und stammt von H. Döring. Dieser betrachtet die „großen Entwürfe evangelischer Theologie" als „genuine Fundamentaltheologie" (57), wozu er P. Tillich, G. Ebeling und W. Pannenberg zählt. Gegenwärtige ev. Konzeptionen werden nur beiläufig gestreift. Die Behauptung: „Wenig in Angriff genommen ist katholischerseits die Fundamentaltheologie als Wissenschaftstheorie der Theologie" (47), ist angesichts des nicht einmal erwähnten Standardwerks „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie" von H. Peukert mehr als ein Fauxpas. Wie der Vf. auf die Idee kommt, im angelsächsischen Raum firmiere die Fundamentaltheologie u. a. als „basilical" theology (48), entzieht sich meinem Verständnis.

M. Roth widmet sich der „Ausdifferenzierung der theologischen Wissenschaft als Problemstellung der evangelischen Theologie" (73–94). Aus seiner Sicht markiert die Einheit der Theologie in der Ausdifferenzierung ihrer Disziplinen eine offene Frage, welche sich zum einen im Unverständnis der Disziplinen untereinander, zum anderen in der Orientierungslosigkeit der einzelnen Fächer zeige. Dem Vf. zufolge läßt sich die Einheit weder durch eine Analyse des faktischen Arbeitsvollzugs, noch durch eine Untersuchung der historischen Entwicklung der einzelnen Fächer, noch aus einem allgemeinen Begriff

von Theologie gewinnen. Die enzyklopädische Frage sei vielmehr vom weit geteilten Verständnis der Theologie aus anzugehen, „das diese als Selbstexplikation des christlichen Glaubens zum Zwecke des Erweises seines Wahrheitsanspruches begreift" (85). Von diesem gemeinsamen Erkenntnisinteresse aus, welches von der Systematischen Theologie repräsentiert werde, könne das Verhältnis der theologischen Fächer mit Blick auf die, die Theologie betreiben, eruiert werden, weshalb Roth abschließend die nur noch angerissene Frage stellt: „Wer ist Theologe?" (90).

Der Beitrag des Biblikers H. Hübner über „Neutestamentliche Theologie und Fundamentaltheologie" (95–118) fällt aus dem Diskurs um eine ev. Fundamentaltheologie heraus, bietet mit seinen vom Johannesprolog inspirierten Überlegungen zum „Deus hermeneuticus" (100), zum Verhältnis von physikalischem Geschehen und theologischem Geschehen am absoluten Anfang sowie zur „theologischen Denkmöglichkeit einer doppelten Ontologie des Glaubenden" (116) indessen höchst anregende Ausführungen zum Gespräch zwischen biblischer sowie systematischer Theologie und Physik.

P. Dabrock expliziert die „Evangelische Fundamentaltheologie als responsive Rationalität" (121–144). Ausgehend von einer Bestimmung des Fachs als theologische Schwellenwissenschaft, welche mit vielfältigen Differenzerfahrungen und -konflikten konfrontiert sei, bedenkt er im Anschluß an die Phänomenologie der Responsivität von B. Waldenfels die „Logik der Verantwortung auf der Schwelle von Eigenem und Fremdem als unvertretbares Antworten auf unausweichliche Ansprüche" (125f). Weil die Erfahrung des Fremden ebenso unausweichlich wie unvergleichlich, ebenso widerständig wie vorgängig sei, bedeute Antwortgeben in der responsiven Differenz auf den vorgängigen Anspruch wahrhaftig zu respondieren. Ev. Fundamentaltheologie hat laut Dabrock eben solchen responsiven Charakter. Sie antwortet auf Gottes Anspruch, den sie von vornherein als Zuspruch denkt. Die Vorgängigkeit und Asymmetrie des ergangenen Zuspruchs und Anspruchs des Wortes Gottes komme insbesondere im „sola gratia" zum Ausdruck, während das „sola fide" die „diesem kontuierten Anspruch entsprechende responsive Verantwortung" (140) artikuliere.

Eine zweiter, in Ergänzung zum Symposium aufgenommener Text von M. Roth trägt den Titel: „Protestantische Apologetik als Hermeneutik der Gegenwart" (145–170). Darin skizziert der Vf. vom Missionsbefehl Jesu (Mt 28,19f) sowie von 1 Petr 3,15 aus die Aufgabe einer protestantischen Apologetik, welche er zunächst gegen vier evangelische Einwände verteidigt, um sodann das vom Modell einer „Vernunft im Glauben" (156) gleitete protestantische Verständnis des Glaubens als Verstehen zu skizzieren, dann die Theologie als Teil dieses Verstehens zu fassen und die „Gegenwartshermeneutik als Gestalt einer sich als Teil des Verstehens des Glaubens begreifenden Theologie" (162) darzustellen. Im Horizont der Gegenwartshermeneutik markiert Roth abschließend Aufgaben protestantischer Apologetik, wozu zählen: die Darlegung sowie der Erweis des Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens, die Befreiung der Vernunft von ihren „Absolutismen" (168) sowie die Explikation der Vernunft des Glaubens „in einem Kommunikationsforum unterschiedlicher Rationalitätsformen" (169).

Die Frage: „Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?" (171–193) wird programmatisch von I. U. Dalferth gestellt. Gegen jeden Versuch einer transzendentalen Begründung der Wahrheit des Glaubens insistiert er darauf, daß Rechenschaft konkret situiert sein müsse, also stets zu bedenken sei, „für wen und vor wem man worüber, wozu und mit welchen Argumenten Rechenschaft abzulegen sucht" (174). Dafür sei eine adressaten- und kontextsensible situierte Vernunft verlangt. Dalferth expliziert sein Verständnis von Religionsphilosophie als „einer durch kritische Urteilskraft gezügelten Vorstellungskraft bzw. durch Vorstellungskraft kreativ erweiterten Urteilskraft in Sachen Religion" (178). Er versteht Religion als gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit, die allein in der Vielfalt ihrer gelebten Deutungen existiere. Der Glaube wie die Theologie bleiben für ihn nach innen wie nach außen immer doppelt strittig. Eine ev. Theologie, welche der Differenzierungsdynamik des Evangeliums im menschlichen Leben denkend und deutend nachgeht, mache Fundamentaltheologie überflüssig. Statt anthropologisch ansetzender „Mangelbeseitigungstheologien" plädiert Dalferth dafür, den Glauben als „Überschussphänomen" (190) zu begreifen und Theologie von der Logik des Überflusses her zu verstehen, die den Überfluß der Gnade Gottes und dessen Einfall in das menschliche Leben post festum nachzeichnet.

W. Pannenberg fragt: „‚Fundamentaltheologie' als anthropologische Grundlegung einer Theologie der Religion und der Religionen?" (195–204). Er legt in aller Kürze dar, der Titel „Fundamentaltheologie" als Bezeichnung für die Prolegomena der Dogmatik sei problematisch, da er eine Grundlegung der Theologie vorgängig zur Gotteslehre suggeriere; aus diesem Grund habe er in seiner „Systematischen Theologie" auf diesen Terminus verzichtet. Allerdings will Pannenberg wie in seiner „Wissenschaftstheorie" diese Bezeichnung in einem allgemeineren Sinne mit Blick auf die Pluralität der Religionen und den auf der Basis einer allgemeinen Anthropologie zu führenden „Nachweis der konstitutiven Bedeutung der Religionsthematik für den Menschen" (199) gelten lassen.

Angefügt ist die Wiedergabe der abschließenden Podiumsdiskussion der Referenten (205–229).

Der Bd bietet eine prägnante und höchst interessante Darstellung der aktuellen Diskussion um eine ev. Fundamentaltheologie, bei der darum gestritten wird, ob es sinnvoll, angemessen bzw. notwendig ist, daß sich diese als selbständige theologische Disziplin etabliert und entfaltet. Befürworter wie Dabrock und Petzoldt betonen sowohl den spezifischen Ort als auch die besonderen Aufgaben eines solchen Fachs, Kritiker wie Dalferth befürchten eine Kolonialisierung des Glaubens durch die Überschätzung der angeblich allgemeinen Vernunft. Das Problem der Möglichkeiten und Reichweite einer Grundlegung der Theologie und von daher einer „Grundlagenwissenschaft der Theologie" (Petzoldt, 40) bleibt jedenfalls kontrovers. Es fällt auf, daß katholisch-theologische Bemühungen um eine transzendentale Letztbegründung offenbar als so obsolet gelten, daß sie nicht einmal diskutiert werden. Bei aller reformatorischen Reserve gegenüber der Vernunft und bei aller Insistenz auf einer situierten, kontextualisierten Rationalität bedarf es gleichwohl der Grundlagenreflexion. Nach meiner Auffassung zielt eine pragmatische Grundlegung, wie sie H. Peukerts Ansatz theologischer Handlungstheorie unternimmt, eben darauf, die Subjektbezogenheit und Kontextualität zu unterstreichen und gleichzeitig die Universalität der Geltungsansprüche nicht zu unterbieten. Wer die Vernunft des Glaubens explizieren will, tut m. E. gut daran, dies in einer eigenständigen Disziplin zu tun, welche sich gegenüber den Wissenschaften und der Philosophie nicht abschottet, sondern durch sie hindurch im Rahmen einer Wissenschaftstheorie der Theologie zur Grundlegung und Entfaltung fundamentaler Theologie gelangt.

Angesichts der faktischen Fragmentierung der theologischen Fächer und einer zwischen den Polen der verbinnenkirchlichten Selbstimmunisierung und der verreligionswissenschaftlichten Selbstaufgabe schwankenden Hermeneutik und Methodik erscheint das Problem der Einheit der Theologie, wie der Bd deutlich macht, als ebenso brisant wie brandaktuell. Eine theologische Enzyklopädie ist darum ein dringendes Desiderat. Dabei ist der in der Leipziger Podiumsdiskussion ventilierte Gedanke eines „fundamentaltheologischen Forums" weiterführend. Denn die Fundamentaltheologie kann aus meiner Sicht nicht länger, wie noch in M. Secklers „integrativer Fundamentaltheologie" intendiert, darauf aus sein, die innertheologische Diskussion zu dominieren; sie bietet sich allerdings, wie Petzoldt zu Recht herausstellt, dazu an, diesen Diskurs zu moderieren.

Luzern Edmund Arens

Kirchengeschichte / Patrologie

Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, hg. v. Wilhelm Geerlings. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 227 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–534–14736–7

Literarische Porträts sind wieder in Mode. Das gilt auch für die Patrologie. Nachdem lange Zeit auf Campenhausens klassisches Doppelwerk über „Griechische" und „Lateinische Kirchenväter" nichts Vergleichbares folgte, sind nun innerhalb kurzer Zeit gleich mehrere ähnliche Werke erschienen. Druckfrisch sind noch die von Wassilios Klein herausgegebenen „Syrischen Kirchenväter" sowie die Neubearbeitung von Adalbert Hammans „Kleiner Geschichte der Kirchenväter" durch Alfons Fürst. Zuvor hat, nachdem bereits im Jahre 2000 der Frankfurter Althistoriker Hartmut Leppin einen Bd in der Beck'schen Reihe Wissen über „Die Kirchenväter und ihre Zeit" vorgelegt hatte, der Bochumer Patristiker und Wissenschaftsorganisator Wilhelm Geerlings, einer breiteren Öffentlichkeit v. a. auch durch die Reihe Fontes Christiani bekannt, ein Dutzend Gelehrte für Kurzporträts von „Theologen der christlichen Antike" gewinnen können.

Neben knappen biographischen Hinweisen versuchen die einzelnen Beiträge jeweils die theologische Physiognomie eines Autors zu skizzieren. So wird Tertullian unter dem Stichwort „Theologie als Recht" (Eva Schulz-Flügel) (13–32) präsentiert, Cyprian als Theologe des Bischofsamtes (Andreas Hoffmann) (33–52), Origenes als Theologe des Wortes Gottes (Hermann Josef Vogt) (53–66) und Basilius als Theologe des Heiligen Geistes (Judith Pauli) (67–81). Hermann Josef Sieben legt den Akzent bei Gregor von Nazianz auf die „Dichterische Theologie" (82–97), Franz Dünzl bei Gregor von Nyssa auf „Mystik und Gottesliebe" (98–114) und Gudrun Münch-Labacher bei Cyrill von Alexandrien auf die „Gottessohnschaft Jesu" (115–128). Auch die weiteren Beiträge versuchen jeweils das Typische eines Autors herauszustellen: Ambrosius ist v. a. ein „wahrer Bischof" (Christoph Markschies) (129–147), Augustinus „Lehrer der Gnade" (Wilhelm Geerlings) (148–167), Theologie betreibt Hieronymus „als Wissenschaft" (Alfons Fürst) (168–183), Ephräm der Syrer hingegen „als Lobpreis" (Peter Bruns) (184–201), und das ganze Denken des Dionysius Areopagita schließlich zielt auf „Das überfließend Eine" (Beate Regina Suchla) (202–220). Jedem Beitrag ist eine knappe Auswahlbibliographie beigefügt. Das Gesamtwerk kann zudem durch Register zu „Personen" (221–223) und „Sachen" (223–226) erschlossen werden.

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Beiträge zu besprechen, die im Großen und Ganzen allgemeinverständlich und informativ ge-

schrieben sind. Bei einem solchen Gemeinschaftswerk verdient hingegen die Gesamtkonzeption ein besonderes Augenmerk. Darüber legt G. in seiner Einleitung Rechenschaft ab: Er möchte zeigen, daß die Alte Kirche „kein monolithischer Block" ist und wendet sich gegen die Tendenz v. a. systematischer Theologen, „die sehr zerklüftete Landschaft der Alten Kirche planer anzusehen, als sie in Wirklichkeit ist" (9). Dem Sammelbd gelingt es in der Tat, die Vielfalt theologischen Denkens im antiken Christentum anschaulich zu machen.

Verdienstvoll ist besonders, daß im Unterschied zu den genannten Arbeiten Campenhausens und Leppins mit Ephräm auch ein Repräsentant der syrischen Tradition einbezogen wurde. Warum der eine oder andere Theologe fehlt, etwa ein, zumindest pastoraltheologisch, so bedeutender wie Johannes Chrysostomus – solchen Fragen beugt G. mit einer lapidaren Bemerkung vor: „Jede Auswahl ist natürlich subjektiv" (10).

Dabei erscheint es als charakteristisch für das gegenwärtige Selbstverständnis des Faches (und nicht nur durch die Titel der parallelen Werke zu Mittelalter und Neuzeit bedingt), daß hier auf den dogmatisch orientierten Begriff des „Kirchenvaters" völlig verzichtet wird (den paradoxerweise gerade der Nicht-Theologe Leppin der Autorenauswahl seiner Darstellung zugrunde gelegt hat).

Insgesamt stellt das Buch eine hilfreiche Ergänzung zu dem ebenfalls von G. (gemeinsam mit Siegmar Döpp) herausgegebenen „Lexikon der antiken christlichen Literatur" dar. Sind dort in enzyklopädischer und sachlich ungeordneter Fülle alle antiken Schriftsteller versammelt, so bietet der patrologische Sammelbd mit seinem prosopographisch und thematisch selektiven Arrangement eine pragmatische „Einführung" – so der Untertitel – in die antike Theologenschar.

Die Festlegung auf zwölf Theologen der Antike wie schon seinerzeit bei Campenhausens zwölf griechischen und sieben lateinischen Kirchenvätern erklärt man wohl am besten damit, daß Theologen die Symbolik lieben. Die mit der Zwölfzahl angedeutete Repräsentativität der getroffenen Auswahl für die Fülle der antiken Theologie kann man dem Werk jedenfalls bescheinigen.

Regensburg Andreas Merkt

Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034), hg. v. Günther Christian Hansen. – Berlin / New York: De Gruyter 2002. LVIII, 201 S. (Die Griech. Christl. Schriftst. d. ersten Jahrh. NF, 9), Ln € 68,00 ISBN: 3–11–017437–5

Die vorliegende Edition mitsamt ausführlicher Einleitung macht einen wenig beachteten, aber gleichwohl für die Rekonstruktion der Geschichte der ersten Phase des „arianischen Streites" keineswegs unwichtigen Text neu zugänglich. Die einst fälschlich Gelasius von Cyzikus zugeschriebene, anonyme Kirchengeschichte (CPG 6034) enthält Exzerpte und Anleihen aus den Kirchengeschichten von Eusebius von Caesarea, Sokrates und Theodoret, ferner eine unserem anonymen Verfasser unter dem Namen Rufins vorliegende Kirchengeschichte des Gelasius von Caesarea sowie einige nicht bei den Kirchenhistorikern aufgenommene Texte und schließlich die Kanones von Nizäa (II 32). Der Umgang des Anonymus mit den Quellen erweist sich sprachlich als redundant, rhetorisch beflissen und dogmatisch als streng arianerfeindlich; Wertungen fließen immer wieder ein, und graduell unterschiedlich scharf formulierte Kritik an der Darstellungsweise seiner Vorgänger, besonders hinsichtlich ihrer historiographischen Kompetenz, scheint häufig auf. Während Eusebius die besten Noten erhält, wird Theodoret hie und da eher verhalten kritisiert, während gegenüber „Rufin" (= Gelasius) größere Vorbehalte bestehen, die der Anonymus offenbar von Sokrates Scholasticus her kennt und übernommen hat.

Günther Christian Hansen hat sich seit 1996 intensiv des zuvor seit längerer Zeit brachliegenden Editionsunternehmens angenommen und die Arbeit zu einem ansehnlichen Abschluß geführt. Die vorzügliche Einleitung legt über Verfasserproblem, den komplizierten Handschriftenbefund, Quellen, Textbestand und Zusätze eingehend Rechenschaft ab. Die Handschriftenüberlieferung wird ganz neu aufgeschlüsselt. Die Gesamtbewertung, die eine Überschätzung des Anonymus hinsichtlich seines Quellenwertes ebenso vermeidet wie seine häufig vorkommende Marginalisierung, ist umsichtig. Die Edition selbst ist meisterhaft gelungen, die Textrekonstruktion ist in gutem Sinne konservativ, die Apparate weisen textkritische Alternativen und Quellenreferenzen präzise und in reichem Maße aus. Vom Apparat aus erschließt sich das historiographische Verfahren des Anonymus im Umgang mit seinen Vorgängern noch einmal klarer. Das Stellen- und Namensregister geben eine knappe Übersicht über Bibel- und Parallelschriftsteller. Das Wortregister ist ungewöhnlich reich und erleichtert die philologische, theologische und historiographiegeschichtliche Arbeit mit dem Text.

Es handelt sind nicht nur für die wissenschaftliche Untersuchung der Quellen zum arianischen Streit, sondern auch im Blick auf die neueren Bemühungen um kirchliche Historiographie in der Spätantike um eine höchst begrüßenswerte Ausgabe.

Halle (Saale) Jörg Ulrich

Hoffmann, Andreas: **Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago.** Paderborn: Schöningh 2000. 345 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge 92), kt € 54,00 ISBN: 3–506–73393–1

Dem lateinischen Christentum wird immer wieder eine legalistische Denkweise nachgesagt, deren Beginn meist mit Tertullian und Cyprian angegeben wird: Hier bei diesen beiden karthagischen Theologen habe juristisches Denken Eingang in die abendländische Tradition gefunden. Die Habil.schrift von Andreas Hoffmann, im WS 1998/99 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum eingereicht, ist deshalb nicht nur von historischem Interesse. In ihr wird nach dem Einfluß des römischen Rechtes auf das Denken Cyprians gefragt.

Vor dem Hintergund eines ausführlichen Forschungsüberblicks (13–33) präzisiert H. Ziel, Gegenstand und Methode seiner Arbeit (31–46). H.s Ansatz zeichnet sich v. a. durch zweierlei aus: einerseits durch einen v. a. terminologischen Zugang mit klarer Berücksichtigung der jeweiligen literarischen und historischen Kontexte, andererseits durch die klare Begrenzung seines Gegenstandes auf das cyprianische Schriftencorpus (sieht man einmal von den römischen Rechtsquellen ab) sowie auf die zwei Leitfragen nach den rechtlichen Grundlagen der Kirche und ihre hierarchische Differenzierung.

Diesen beiden Leitfragen entsprechend gliedert sich der Hauptteil der Arbeit in zwei große Hälften: Die erste trägt die Überschrift „Rechtliche Grundlagen der christlichen und staatlichen Gemeinschaft" (47–150). Es geht darin um das Konzept von Recht und Gesetz. Die zweite Hälfte, überschrieben mit „Hierarchische Zweiteilung der Gemeinschaft", behandelt das Verhältnis von Klerus und Laien bzw. städtischen Führungsgruppen und Plebs (150–296). In beiden Teilen wird jeweils in einem ersten Kap. der Befund bei Cyprian erhoben und dann in einem zweiten Kap. der Befund in den römischen Rechtsquellen dargestellt, wobei beide Kap. jeweils streng parallel aufgebaut sind: Im ersten Teil geht es nacheinander jeweils um die Terminologie (lex, ius und weiteres Wortfeld), die Rechtsquellen und die Konsequenzen der rechtlichen Ordnung, im zweiten Teil um die Terminologie, die Trennungslinie zwischen Klerus und Laien bzw. Beamten und Volk sowie die Rolle der Führungsgruppen und des Volkes. Der auswertende Vergleich wird dann im „Schluß" (297–310) unter der Überschrift „Ergebnisse" (297–307) vorgenommen, wobei unterschieden wird zwischen der Terminologie (297–303) und den Ordnungs- und Strukturprinzipien (303–307). Abschließend beschreibt H. die „Konsequenzen" der Übertragung profaner Rechtskategorien auf die Kirche (307–310).

Insgesamt stellt die Studie eine gediegene Arbeit dar, die sowohl die Quellen als auch die Sekundärliteratur gründlich auswertet. Aufbau, sprachliche Darstellung und argumentativer Duktus sind durchwegs luzide. V. a. die Aufarbeitung der rechtsgeschichtlichen Quellen beeindruckt. Von besonderem Interesse dürfte der Ertrag sein:

Durch die biblische Sprache beeinflußt, bevorzugt Cyprian im Unterschied zu den Rechtsquellen lex gegenüber ius zur Bezeichnung der grundlegenden Rechtsordnung. Andere Begriffe wie traditio und disciplina erhalten, auch wenn sie zum Teil in der Rechtssprache vorkommen, durch Cyprian eine spezifisch christliche Bedeutung. Dagegen werden Verben, die die Funktion der göttlichen Weisungen benennen, wie praecipere, iubere, mandare in Übereinstimmung mit der zeitgenösssichen Rechtssprache gebraucht. Eine ähnlich starke Anlehnung an die Begrifflichkeit des römischen Rechts läßt sich hinsichtlich der Terminologie zur hierarchischen Differenzierung der Gemeinde feststellen.

Noch bedeutsamer als die terminologischen Parallelen erscheinen die damit verbundenen Übereinstimmungen in den Ordnungs- und Strukturprinzipien. Aus der juridischen Denkweise ergibt sich insbesondere eine rechtliche Interpretation des Alten und Neuen Testamentes: Die Bibel ist für Cyprian „Gesetz" im Sinne eines Rechtsdokuments, das alle Bereiche des persönlichen und kirchlichen Lebens verbindlich regelt. In signifikantem Unterschied zur staatlichen Rechtsordnung ist das Gesetz der Bibel als von Gott gesetzte Ordnung unveränderlich.

Die Struktur der christlichen Gemeinde wird, auch wenn Cyprian eine allzu große Nähe zur profanen Gesellschaft vermeidet, durch die Übernahme der Terminologie mit Strukturen der städtischen Gesell-

schaft assoziiert. Hier wie dort stehen der plebs die Entscheidungs- und Funktionsträger gegenüber, deren Amt als honor und dignitas verstanden wird. Die Führungsgruppe ist zudem in sich hierarchisch gegliedert. Allerdings findet – und das hätte H. vielleicht stärker herausstellen können – gerade das immer monarchischer werdende Verhältnis des Monepiskopos zu den Presbytern kein Vorbild in der römischen Munizipalverfassung.

Die Übernahme rechtlicher Kategorien zeitigt zwei kirchengeschichtlich bedeutsame Konsequenzen: Zum einen wird die Führungsposition des Bischofs gestärkt; schließlich ist er der maßgebliche Interpret der Bibel, also des göttlichen Gesetzes. Insbesondere im Bußverfahren obliegt es deshalb ihm, über die Rechtmäßigkeit eines Verhaltens ein Urteil zu fällen. Zum anderen wird die Trennung zwischen Klerus und Laien durch die Übertragung von Ordnungsmustern aus dem städtischen Bereich vertieft. Wenn auch die kirchliche plebs noch stärker an Entscheidungen beteiligt ist als die städtische, so verschieben sich doch unter Einfluß des städtisches Modells die Gewichte zugunsten des Klerus.

Nachdem nun mit dieser Monographie eine solide Vorarbeit für breiter angelegte Studien geleistet ist, stellen sich der Forschung v. a. zwei weiterführende Fragen:

Zum einen: Ist die Aufnahme von rechtlichen Kategorien in das theologische Denken wirklich ein Spezifikum der lateinischen Tradition, oder finden wir Ähnliches nicht auch im Osten? Immerhin hat vor Cyprian Tertullian in seiner Amtsterminologie den kleinasiatischen Theologen Irenäus rezipiert (den H. übrigens nicht berücksichtigt). Auch bei den alexandrinischen Theologen finden sich zweifellos Rechtstermini. Welche theologische Bedeutung sie dort erlangt haben, müßte noch untersucht werden.

Zum anderen stellt sich die Frage, wie der von H. erhobene Befund theologisch zu bewerten ist. H. verweist selbst auf die „Folgen für das christliche Denken. Christlich-biblisches wird verstärkt rechtlich interpretiert" (310). „Über den Grad der Bewusstheit und Reflexion" dieses Vorgangs bei Cyprian läßt sich Hoffmann zufolge „nur spekulieren." Entsprechend hat auch H. mit einer in der kirchenhistorischen Zunft nicht seltenen Zurückhaltung und Bescheidenheit, zumindest im Rahmen dieser Arbeit, auf eine theologische Reflexion des Verhältnisses von Recht, Theologie und Kirchenbegriff verzichtet.

Ungeachtet dieser über den Rahmen der Monographie hinausgehenden Fragen hat Andreas Hoffmann mit seinem Buch einen elementaren historischen Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Recht in der lateinischen Tradition geleistet.

Regensburg Andreas Merkt

Mutschler, Bernhard: **Irenäus als johanneischer Theologe.** Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XV, 331 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 21), pb € 59,00 ISBN: 3-16-148284-0

Neues Testament und Patristik werden für gewöhnlich an deutschen theologischen Fakultäten auf zwei Fächer (und entsprechend auf mehrere Fachvertreter/innen) verteilt. Daß jedoch beide der Wissenschaftsorganisation zum Trotz „Schlüssel füreinander" sein können, ist die Grundannahme der vorliegenden Arbeit (V), die für den von Bernhard Mutschler gewählten Untersuchungsgegenstand auch unmittelbar einleuchtet: Bildete sich doch der Kanon des Neuen Testaments erst im 2. Jh. n. Chr. unter theologischen und exegetischen Auseinandersetzungen innerhalb des frühen Christentums heraus. Mit Irenäus von Lyon kommt hierbei ein Theologe in den Blick, der auf eine Vierzahl von Evangelien (und ein dreizehnteiliges Corpus Paulinum) zurückgreift, für den aber die Autorität der Evangelisten und besonders des Johannes durchaus noch begründungsbedürftig ist. M. spricht diesbezüglich von einer „faktischen Kanonizität" (239), da die christliche Bibel als solche noch nicht existierte, der Bestand an autoritativen Schriften sich aber weitgehend abzeichnete (unter diesem Vorbehalt kann von „biblischen Schriften" gesprochen werden). Im Blick auf das Corpus Johanneum stellen sich für den Vf. drei Leitfragen: „Welches Bild von Johannes und seinen Schriften hat Irenäus? Was nimmt Irenäus aus dem Corpus Johanneum auf, und welche Rolle nehmen johanneische Sätze, Gedanken, Sprache oder Begriffe in seiner theologischen Argumentation ein? Wie johanneisch ist seine Theologie?" (141; vgl. 242). Johannes, so wird als Arbeitshypothese unterstellt, könnte also in dreifacher Hinsicht eine Autorität für Irenäus sein: als biblischer Autor, als literarische Quelle und als Leitbild theologischer Argumentation.

Nach einer Einführung in Fragestellung und Forschungsstand (1–11) wird in einem ersten Teil eine „quantitative Analyse" zum „Gebrauch der Heiligen Schrift und der klassischen griechischen Literatur bei Irenäus von Lyon" vorgelegt (15–132); darunter fällt auch der Vergleich mit dem „nachbiblischen Schriftgebrauch" seiner Zeitgenossen. Ein zweiter großer Abschnitt nimmt eine „qualitative Analyse" der „Auslegung johanneischer Schriften durch Irenäus von Lyon" vor (135–222); ein ausführliches Resümee (223–275) fragt entsprechend der o.g. dreifachen Perspektive nach „Irenäus als Schriftrezipient", „Irenäus als Johannesausleger" und „Εἰρηναῖος ἰωαννίζων;". Der Bd enthält weiterhin eine Bibliographie (277–297) sowie Register für Stellen, Namen und Sachen (299–331). Thesenartige Zusammenfassungen auch nach kleineren Abschnitten sorgen in erfreulichem Maße für die Lesbarkeit der Arbeit und für die Transparenz der Argumentation.

Nach der „Johanneizität" (3) des Irenäus zu fragen, begründet M. mit einem „Anfangsverdacht" (1), der sich aus der Selbstdarstellung des Autors als Enkelschüler des Evangelisten ergibt (ep. Flor. [CPG 1309] bei Eus. h.e. V 20,5f.). Dies impliziere eine besondere Autorität des Johannes. Als maßgeblich für die Untersuchung nennt M. die Stichworte „Weite", „ganzer Johannes" und „Methodenvielfalt" (8): Analysiert wird Irenäus' Rezeption des gesamten Corpus Johanneum (wobei er den dritten Johannesbrief wohl nicht kannte, vgl. 69), und zwar im Kontext seines Gebrauchs der biblischen Schriften insgesamt („Weite") und unter Verwendung verschiedener methodischer Zugriffe, besonders aus dem Bereich der Statistik (vgl. die Liste der Tabellen und Schaubilder, XIII–XV). Dieses Vorgehen soll ermöglichen, „produktive Freiräume für Beobachtungen zu erschließen und möglichst lange offenzuhalten sowie Ergebnisse möglichst wenig zu präjudizieren" (9).

Die Einlösung dieses Programms erfolgt im ersten Teil durch quantitative Auszählung der Zitate und Anspielungen auf biblische Schriften bei Irenäus (sowohl insgesamt als auch nach den einzelnen Büchern von *Adversus haereses* und *Epideixis* aufgeschlüsselt), basierend auf dem Register der Ausgabe in den Sources Chrétiennes (20f.). Als Problem des quantifizierenden Vorgehens benennt M. selbst, daß die „Qualität der Bezugnahme [...] rücksichtslos nivelliert" werde (41); dennoch könne etwa das Verhältnis des Umfangs der atl. und ntl. Bücher zur Häufigkeit ihrer Bezugnahmen bei Irenäus „eine Vorstellung davon [vermitteln], wie sehr ein bestimmtes Buch [...] in die Theologie des Irenäus eingegangen ist und wie intensiv er es gelesen hat". Freilich bleibt eine spezifische Unbestimmtheit bestehen, da selbst ein Zitat nicht zweifelsfrei belegt, „dass Irenäus die entsprechende Schrift jeweils vor sich liegen hatte" (ebd.).

Für das AT ergibt das skizzierte Vorgehen „eine gestufte Rezeption der verschiedenen Kanonteile und ihrer Eröffnungsschriften" (vgl. 44: Gen, Pss, Jes), für das NT die Prävalenz des Corpus Paulinum, gefolgt vom MtEv, LkEv und JohEv (79). Warum dies aber so ist und ob die (quantitativ eruierte) „Intensität" der Rezeption der argumentativen Bedeutung der einzelnen Schriften und Schriftenkomplexe entspricht, muß im ersten Teil der Untersuchung offenbleiben, erfordert diese Frage doch eine *qualitative* Antwort und damit die Klärung theologischer Schwerpunkte bei Irenäus oder zumindest eine Rekonstruktion der Argumentation von *Haer.*; nur en passant wird das Werk als „Theologie einer eschatologisch ausgerichteten Heilsgeschichte" (112) charakterisiert. Daß eine entsprechende Vorklärung der Analyse implizit zugrunde liegt, zeigen M.s häufige Einordnungen eines statistisch erhobenen Sachverhaltes als „erstaunlich", „überraschend" oder „erwartet"; daß Irenäus im Vergleich mit zeitgenössischen Autoren dieselben biblischen Bücher am häufigsten zitiert, wird gar als „frappierend" beurteilt (104), leider ohne zu begründen, ob und ggf. warum statt dessen eine Differenz der „Rezeptionsintensität" zu erwarten gewesen wäre. In jedem Fall wird deutlich, daß Irenäus' Schriftgebrauch eng „in den Strom der christlichen Schriftauslegung eingebunden" (274) ist; dadurch wirkte er – wie man ergänzen könnte – selbst normierend für das, was von der Exegese und Hermeneutik des zweiten Jh.s später als überliefernswert gelten sollte.

„Erstaunlich" im Blick auf den Buchtitel ist freilich, daß das Corpus Johanneum bei Irenäus nur 16 Prozent aller ntl. und 10 Prozent aller biblischen Bezugnahmen umfaßt (135); rein quantitativ wäre Irenäus mindestens ebenso als „matthäischer" oder „paulinischer" Theologe zu bezeichnen (so M. selbst: 268). Qualitative Gründe für die „Johanneizität" sieht M. zunächst darin, daß Irenäus „johanneische Begriffe, Aussagen und Texte möglichst werkimmanent, im Sinne des Verfassers interpretiert und in ihrer Eigenaussage zur Geltung bringt" (266), im Unterschied zur vorirenäischen Johannesauslegung, die eher eine oberflächliche Aneignung darstelle (so 267 mit Titus Nagel, Die Rezeption des JohEv im 2. Jh., Leipzig 2000). Nicht nur angesichts der durchaus uneinheitlichen Johannesauslegung der Gegenwart (man vergleiche nur die divergenten Tendenzen der Kommentare von Udo Schnelle [Leipzig 1998 ^{3}2004] und Klaus Wengst [Stuttgart 2000 / 2001]!) scheint mir diese These mißverständlich, sondern schon im Blick auf die von Irenäus geführte Auseinandersetzung mit der Gnosis, die eine Aktualisierung und Präzisierung johanneischer Theologumena bedingte; diesbezüglich ist es bedauerlich, daß M. auf seinen noch unveröffentlichten Kommentar zu den joh. Bezugnahmen in *Haer.* III nur wiederholt verweist (VI u.ö., z.B. 217 Anm. 1 eingangs der Analyse von *Haer.* III 11,1–6, wo M. „die größte Verdichtung irenäischer Johannesauslegung" findet, die Bemerkungen zu Schöpfungslehre und Inkarnation aber allzu skizzenhaft bleiben; vgl. 217–222).

Als Grundzug irenäischer Theologie benennt M. vier Argumente, die eine spezifische „Johanneizität" belegen (268f.): „die Bezeichnung Johannes' als

‚des Jüngers des Herrn'"; „der Gebrauch joh. Kernsätze [...] als theologisches Schibbolet"; „die schlechterdings grundlegende Bedeutung joh. Begriffe und Aussagen für die Inkarnationschristologie" und das biblische „‚network' Joh 1,1(-3).14.18" als „Abwehrmittel gegen die gnostische oder gnostisierende Theologie". Dieser Verbund von Argumenten sei *„für keinen anderen Autor des 2. Jahrhunderts charakteristisch als für Irenäus"* (269; Hervorh. im Orig.). So wird die für Irenäus einzigartige Verbindung zwischen Christus und Johannes durch die Lehrer-Schüler-Metaphorik erkennbar (168f.), während das „qualifizierte Einzelverzeichnis der johanneischen Bezugnahmen" (178–188 nach SChr; 202–205 Ergänzungen des Vf.s) Joh 1,1.14.18 als christologischen *locus classicus* zu identifizieren erlaubt (192; vgl. 213). In kanongeschichtlicher Hinsicht wird erkennbar, daß das Corpus Johanneum für Irenäus „bereits feste, zitierbare und in theologischen Fragen gewiß auch zitierpflichtige Literatur" darstellte (197); der „hohen Zitationsgenauigkeit" tritt eine „ebenso starke Aneignung und freie Übernahme johanneischer Sprachen und Gedanken" zur Seite, so daß also „deutlich mehr johanneische Theologie und Sprache in den irenäischen Texten [steckt], als man bisher gewohnt ist zu sehen" (209f.). Im Vergleich mit seinen Zeitgenossen erscheint Irenäus als „der umfangreichste und genaueste Johannesausleger vor Origenes" (211) – wobei er im Unterschied zu diesem (und zu Clemens Alexandrinus) von der klassischen griechischen Literatur kaum mehr als Schulwissen erkennen läßt und seine Argumentation fast ausschließlich auf biblische Schriften und Denkmuster stützt (128f. mit N. Brox). „In literarischer und rhetorischer Hinsicht dagegen erscheint er [sc. Irenäus] eher als begabter und geübter Autodidakt" (129).

Fazit: Der zweite Teil der Untersuchung bietet in höherem Maße weiterführende Erkenntnisse als der erste, in dem die quantitative Analyse ohne (explizierte) leitende Hypothese tendenziell in der Luft hängt. Die Kombination der statistischen Methoden mit dem Instrumentarium des klassischen philologischen Kommentars ermöglicht jedoch im Fortgang der Arbeit eine präzise und eng am Text orientierte Erfassung des Materials und damit eine Rekonstruktion der für Irenäus charakteristischen Verknüpfung von theologischer Argumentation und biblischen Schriftzitaten oder -paraphrasen; hier liegt innovatives Potenzial für die Kooperation neutestamentlicher und patristischer Forschung. Daß die subtilen Untersuchungen zur irenäischen Johannesauslegung darauf drängen, Vergleichbares auch für die übrigen biblischen Schriften(-corpora) durchzuführen, merkt M. selbst an (199); dies von der vorliegenden Arbeit zu verlangen wäre selbstverständlich unbillig. Zusammen mit den jüngeren Arbeiten von Bingham zum MtEv (1998) und Noormann zum Corpus Paulinum bei Irenäus (1994) – eine Untersuchung zum Corpus Lucanum wäre wünschenswert, vgl. 268 mit Anm. 115 – trägt M.s Untersuchung in anregender Weise zur Vertiefung und Verbreiterung des Panoramas christlicher Schriftauslegung im zweiten Jh. bei und wirft damit Licht auf eine entscheidende Phase der traditionalen und theologischen Selbstfindung des jungen Christentums.

Jena Peter Gemeinhardt

Wolf, Hubert / **Burkard,** Dominik / **Muhlack,** Ulrich: **Rankes „Päpste" auf dem Index.** Dogma und Historie im Widerstreit. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2003. 218 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 3), geb. € 32,00 ISBN: 3–506–77674–6

Der vorliegende Bd – wissenschaftlicher Ertrag eines interdisziplinären Seminars, das die drei Autoren im Rahmen des von der DFG finanzierten Frankfurter Forschungskollegs „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel" im Sommersemester 2000 zum Thema „Die deutsche Geschichtswissenschaft und die Katholische Kirche im 19. Jahrhundert" an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt abgehalten haben – geht dem römischen Verfahren zur Indizierung von Leopold von Rankes berühmtem dreibändigen Werk „Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert" (Berlin 1834–1836) und den kirchenpolitischen Hintergründen dieses Verfahrens nach und interpretiert es im Zusammenhang mit der damaligen innerkirchlichen Entwicklung. Es handelt sich um eine bemerkenswerte „Fall"-Studie zum Thema „Ultramontanismus im 19. Jahrhundert", die freilich nur möglich geworden ist dank der 1998 erfolgten Öffnung des Archivs der (1917 aufgelösten) römischen Indexkongregation für die wissenschaftliche Forschung.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert.

Im *ersten Teil* „Der Fall Ranke – eine historische Rekonstruktion" (11–105) spüren Dominik Burkard und Hubert Wolf auf der Grundlage der noch greifbaren Quellen dem – allgemein wohl kaum (mehr) bekannten, aber für das ultramontanistische Geschichts- und Wissenschaftsverständnis symptomatischen – „Fall" als solchem nach.

Daß eine Papstgeschichte aus der Feder eines deutschen Protestanten, der zudem Berliner Professor und preußischer Staatsbeamter war, in der kurialen Öffentlichkeit gegen Mitte des 19. Jh.s Verdacht erregen mußte und eine Überprüfung nahelegte, ist kaum verwunderlich; denn einen Protestanten hielt man nicht für fähig, über religiöse Themen zu schreiben und der „Wahrheit" zu dienen, geschweige denn Verständnis für die göttliche Stiftung und geistliche Dimension des Papsttums aufzubringen. Nach dem Befund der Quellen war es aber nicht die deutsche Originalausgabe des Werkes, die 1838 zuerst in das Visier der Zensur geriet, sondern die – von Ranke nicht autorisierte, genauer: als Verfälschung seines Werkes abgelehnte – „katholisierende" französische Ausgabe von Alexandre Saint-Chéron (Paris 1838). Allerdings war das kein ungewöhnlicher Vorgang, da die Kurie des öfteren erst dann ein Buch als gefährlich qualifizierte und gegen es einschritt, wenn es in einer romanischen Sprache (italienisch oder französisch) erschien und von einer breiteren Öffentlichkeit in Italien gelesen werden konnte. Als Gutachter wurde der Jesuit Michele Domenico Zecchinelli (1778–1856) bestellt, der ein ausführliches vernichtendes Gutachten lieferte. Hauptkritikpunkt ist ihm Rankes (und anderer Autoren, „die sich mit moderner Geschichte befassen") historistisches Postulat, streng quellenorientiert „bloß [zu] sagen, wie es eigentlich gewesen ist", worin er aus seinem theologischen Blickwinkel einen Frontalangriff gegen wesentliche Punkte der katholischen Ekklesiologie (wie die göttliche Stiftung des päpstlichen Universalprimat, die göttliche Legitimation und den alleinigen Wahrheitsanspruch, die Universalität und Unveränderlichkeit der Kirche) konstatierte. Deshalb entlarvte sich ihm auch alles Positive, das man aus dem Werk über Katholizismus und Papsttum herauslesen mochte, von vornherein als gefährlicher „Kunstgriff", von Ranke darauf angelegt, „die Wahrheit ganz dem Vorurteil und dem Fanatismus seiner lutherischen Partei zu opfern". Und natürlich verwahrte er sich gegen Rankes Kritik an seinem eigenen Orden, der Gesellschaft Jesu. Doch scheint es in der vorbereitenden Versammlung der Fachkonsultoren (*Praeparatoria*) vom 13. August 1838, für die 14 Buchverwerfungen auf dem „Programm" standen (darunter David Friedrich Strauß' „Leben Jesu" [Tübingen 1835/36]), zu einer kontroversen Diskussion über Rankes Werk und das offizielle Votum Zecchinellis (der jedoch nicht anwesend war) gekommen zu sein, mit der Konsequenz, daß die versammelten Konsultoren, wie es ebenfalls scheint, in Abweichung von der Empfehlung Zecchinellis sich (nach einer Notiz des Kongregationssekretärs) zu dem Vorschlag verstanden, „prohibitionem non expedire", d. h. das Werk zwar zu verurteilen, aber die Verurteilung nicht zu publizieren. Ursache war vermutlich ein engagierter mündlicher Einwurf des Konsultors Antonio De Luca (1805–1883), eines damals noch jungen, hochgebildeten und auch literarisch tätigen Abbate, der nachmals, obwohl (jedenfalls später) Gegner der Jesuiten und als „liberal" geltend, eine bedeutende kuriale Karriere durchlief; denn De Luca wurde vom Sekretär der Kongregation, dem Dominikaner Tommaso Antonino Degola (1776–1856), beauftragt, sein Plädoyer schriftlich nachzureichen, was zehn Tage später auch erfolgte.

De Luca bestätigte darin zunächst – in kluger Taktik, um eine erneute inhaltliche Diskussion von vornherein abzuschneiden – den Tatbestand, daß Rankes Werk viele, auch schwerwiegende Irrtümer enthalte, wie sie Zecchinelli „in chiara luce con tanta acutezza d'ingegno e con sì grande corredo di dottrina" bereits hinlänglich nachgewiesen habe, so daß dieses von einem Akatholiken verfaßte Buch (über ein religiöses Thema) schon auf Grund der allgemeinen Indexregeln verboten sei. Dennoch plädierte er vehement gegen eine ausdrückliche Indizierung der angeklagten französischen Übersetzung, und zwar 1. mit Rücksicht auf den großen Nutzen der französischen Ausgabe für die katholische Religion in Frankreich, wo das Werk – wie Saint-Chéron in seinem Vorwort hervorhebe – als eine willkommene Apologie zum Abbau historischer Vorurteile gegen katholische Kirche und Papsttum empfunden werde, 2. mit Rücksicht auf Saint-Chéron selbst, einen jungen, begeisterten Katholiken, den man in seinem Eifer für die katholische Religion nicht in Mißkredit bringen und entmutigen dürfe, und 3. mit Rücksicht auf die gesellschaftlich-atmosphärischen Wirkungen, die eine ausdrückliche Verurteilung Rankes in Frankreich und Deutschland auslösen könnte, zumal weit gefährlichere Geschichtswerke von der Indexkongregation, weil in Rom nicht angezeigt, unbeanstandet geblieben seien – gewiß formal zu Recht, weil die Kongregation nach Vorschrift nur auf Anzeige hin tätig werde. Gerade mit letzterem Argument, mit dem er aber zugleich geschickt die Wirksamkeit der Indexkongregation auf Grund ihrer eigenen Regeln *ad absurdum* führte, war es De Luca gelungen, das Konsultorengremium von der Inopportunität einer ausdrücklichen Verurteilung der französischen Fassung des Werkes Rankes zu überzeugen.

Am 27. August 1838 unterbreitete der Sekretär Degola die beiden Gutachten mitsamt dem Konsultorenvorschlag der (eigentlichen) *Congregatio* der Kardinäle. Diese schlossen sich dem Vorschlag an. Man habe sich in der Indexkongregation – so das Urteil der beiden Autoren – „intensiv und auf hohem Niveau mit dem historischen Ansatz Rankes" auseinandergesetzt (100). Dem Sekretär fiel daraufhin kraft seines Amtes die Aufgabe zu, das Ergebnis der Beratungen dem Papst – es war Gregor XVI. (1831–1846) – zu berichten und dessen Entscheidung einzuholen. Doch der Kongregationssekretär hatte bei der Abfassung seiner für den Papst bestimmten *Relationes* einen ziemlichen Interpretationsspielraum, den Degola im vorliegenden Fall so großzügig ausnützte, daß von den Sitzungsdiskussionen und -beschlüssen kaum mehr etwas vorkam. Der Sekretär stützte sich bei seiner Berichterstattung vielmehr fast ausschließlich auf De Lucas Argumentation, mit der er offensichtlich konform ging, und rekurrierte nur in einem Punkt auf Zecchinellis Votum, nämlich dort, wo dieser dem Werk Rankes einmal kurz einen positiven Aspekt abzugewinnen vermochte. Obendrein hob er in engem Anschluß daran – in zweifellos bewußtem Gegensatz zu den diesbezüglichen Äußerungen Zecchinellis – hervor, daß Ranke ganze Passagen seines Werkes „dem Lob der illustren Gesellschaft Jesu und ihrem heiligen Gründer" gewidmet habe – und gerade deshalb die Heilige Kon-

gregation „ein Verbot der französischen Übersetzung der Papstgeschichte Rankes nicht für angezeigt" halte.

Gregor XVI. stimmte zu, und so gelangte Rankes Werk in der französischen Ausgabe Saint-Chérons nicht auf den Index, jedenfalls nicht durch ein offizielles Verbotsdekret. Wegen der Differenz zwischen Konsultoren- und Kardinalsvotum einerseits und der *Relatio* Degolas andererseits bleibt nach Aktenlage indes offen, ob der Papst die genannte *Relatio* approbierte und damit Ranke nicht zensuriert wurde oder ob die Zensurierung gemäß ursprünglichem Vorschlag zwar intern erfolgte, aber aus Opportunitätsgründen eine Publikation unterblieb. Der Öffentlichkeit wurde jedenfalls der ganze Vorgang nicht bekannt. Die Gegner Rankes – wer auch immer ihn angezeigt hatte – waren mit ihrem Vorstoß – vorerst – unterlegen. Gleichwohl galt Rankes Werk, eben weil eine religiöse Thematik behandelnd, aber von einem Protestanten verfaßt, nach den allgemeinen Indexregeln, wie im Votum De Lucas einleitend ausdrücklich festgehalten, für Katholiken *ipso facto* als verboten, auch wenn bei diesen das Verbot, *weil nicht expressis verbis verkündet*, vorderhand „unregistriert" blieb.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird die Frage diskutiert, welche Gründe De Luca veranlaßt haben könnten, sich sozusagen schützend vor Ranke und gegen das jesuitische Verdikt zu stellen. Die Autoren machen mehrere mögliche, zum Teil ineinandergreifende Gründe namhaft. Daß De Luca dem Werk Rankes große Aufmerksamkeit widmete, belegt die Tatsache, daß er in der von ihm 1835 gegründeten Zeitschrift *Annali delle Scienze Religiose*, die sich v.a. auf die Neuerscheinungen katholisch-theologischer Literatur in Deutschland und England konzentrierte, der deutschen Originalausgabe der Papstgeschichte Rankes mit vier aus Deutschland bezogenen anonymen kritischen Rezensionen breiten Raum einräumte und diese selber entsprechend kommentierte. Dabei blieb aber die mitunter harte Kritik auf der wissenschaftlichen Ebene: De Luca und die *Annali* nahmen mit anderen Worten Rankes Werk ernst und setzten sich mit ihm, seiner Methode usw. scharfsinnig auseinander. Doch wäre es durchaus möglich, daß gerade dadurch die *Annali* – wenngleich natürlich unbeabsichtigt – den römischen Prozeß gegen Ranke ausgelöst haben könnten. Aber angezeigt worden war merkwürdigerweise – wie es scheint – nicht die dort rezensierte deutsche, sondern die französische Ausgabe, die De Luca wiederum, weil sie seiner Meinung nach in Frankreich einem apologetischen Interesse diente, zumindest für tragbar hielt. Vielleicht stand er auch mit Saint-Chéron in persönlicher Verbindung und setzte sich deshalb für ihn ein. Schließlich könnten insbesondere kirchenpolitische Gründe für ihn ausschlaggebend gewesen sein: De Luca ist den kurialen „politicanti" zuzuzählen und war in diesem Sinne ein „weltoffener", diplomatisch denkender Kurialer, dem es ein Anliegen sein mußte, eine noch weitere Anspannung des Verhältnisses zwischen Preußen und dem Heiligen Stuhl, das durch die römische Verurteilung des Bonner Theologen Georg Hermes' und seiner Schule (1835) sowie durch den Mischehenstreit bereits schwer belastet war, soweit immer möglich zu verhindern. Deswegen – so jedenfalls die Mutmaßung der Autoren – habe er trotz seiner kritischen Einstellung zu Ranke letztlich „aus rein diplomatisch-taktischen Überlegungen" 1838 „alles" getan (64), um eine Proskription dieses renommierten preußischen „Profanhistorikers" und damit eine kuriale Einmischung in einen nichttheologischen Bereich preußischer Wissenschaftspolitik zu vermeiden.

Indes, De Lucas Einsatz und Degolas auf ihn gestützter „Alleingang" bei Gregor XVI. bewirkten für den „Fall" Ranke lediglich ein Moratorium von drei Jahren. Denn am 16. September 1841 wurde der „Fall" völlig unvermittelt erneut aufgerollt und definitiv abgeschlossen, und zwar in glatter Umgehung der Konsultoren und ohne vorausgehende Mitteilung an die Kardinäle, die sich an diesem Tag zur Kongregationssitzung versammelten und in ihr vor vollendete Tatsachen gestellt wurden. Die eigentlichen Initiatoren dieses „Coup" aber waren der Kardinalstaatssekretär Luigi Lambruschini (1776–1854), das Haupt der kurialen „zelanti", und sein informeller Mitarbeiter Augustin Theiner (1804–1874), ein zum Glauben bekehrter „Rationalist", der sich nach seiner Rückkehr in den Schoß der Kirche – und in dieser frühen Phase – in einen begeisterten Jesuitenfreund „verwandelt" hatte: ein gebürtiger Schlesier und erklärter Preußenhasser, im übrigen eine lebenslang „im Wandel" begriffene Figur. 1839 in Rom zum Priester geweiht und Mitglied im römischen Oratorium Philipp Neris, hatte er sich durch seine intransigenten Aktivitäten im preußischen Kirchenkonflikt, im Zusammenwirken mit dem Altgermaniker und damaligen Rektor des Propagandakollegs Karl August Grafen Reisach, bei Lambruschini großes Ansehen erworben. Seit dem 6. April 1840 war er Konsultor der Indexkongregation und eifriger Gutachter zu deutschen Schriften, im Auftrag der Kurie und als Agent deutscher Ultramontanisten wie des berüchtigten Rottenburger Regens Joseph Mast und seines Zirkels.

Eigentlicher Auslöser für die Wiederaufnahme des „Falles" Ranke aber war die Anzeige einer Studie über den Primat der römischen Päpste von Johann Otto Ellendorf (1805–1843), einem (von Haus aus katholischen) Mediävisten und Mitarbeiter im Berliner Außenministerium, durch den Wiener Nuntius (Titel des Werkes: „Der Primat der römischen Päpste. Aus den Quellen dargestellt. Erster Teil: Die drei ersten Jahrhunderte", Darmstadt 1841). Der Kardinalstaatssekretär erteilte dem „ottimo Theiner" den Auftrag, das „gottlose Büchlein" zu begutachten, „gottlos" deshalb, weil Ellendorf, wie Theiner in seinem (auf den 7. August 1841 datierten) ausführlichen Gutachten, Zitate „mitunter verkürzend, verfälschend bzw. verschärfend" (77), nachdrücklich herausstellte, den römischen Primat nicht als ein göttliches Institut, sondern als ein Gebilde, das sich historisch entwickelt habe, somit als nicht sakrosankt darstelle. Ellendorfs „Libello" samt Theiners Gutachten wurde am 11. August 1841 dem Kongregationssekretär übersandt mit der Aufforderung Lambruschinis, das Werk „nach den gewöhnlichen Vorschriften" durch die Kongregation indizieren zu lassen, und zwar angeblich gemäß vertraulicher päpstlicher Weisung. Der Sekretär Degola bestätigte am folgenden Tag den Empfang der Sendung und versicherte, mit dem angezeigten Buch „den Regeln der heiligen Indexkongregation gemäß" zu verfahren.

Doch Degola verfuhr dann keineswegs gemäß diesen Regeln, sondern wie Lambruschini mit der eigenmächtigen Beauftragung Theiners zur Begutachtung von Ellendorfs Schrift die Indexkongregation umgangen und Degola mit dem zusätzlichen Argument angeblicher päpstlicher Weisung unter Druck gesetzt hatte, so umging auch dieser die Geschäftsordnung der Indexkongregation, die vorsah, daß die Kongregation über die Anfertigung eines Gutachtens sowie über die Bestellung eines Gutachters zu befinden, schließlich auf Grund von dessen Votum über ein inkriminiertes Buch zu beraten und sich auf einen Vorschlag zu verständigen habe. Kein Punkt der Verfahrensordnung wurde eingehalten, „vermutlich nicht einmal über Theiners Gutachten beraten" (70). Um aber den von Lambruschini geschaffenen Präzedenzfall auf den Gipfel zu treiben, wurde im allerletzten Augenblick auch die erledigt scheinende *Causa Ranke* in die *Causa Ellendorf* einbezogen, und zwar durch ein dem Sekretär am 15. September 1841 zugeleitetes Sondervotum Theiners, des Vertrauensmannes Lambruschinis, das nach Theiners Auskunft der Sekretär Degola selber bei ihm angefordert hatte: derselbe Degola, der drei Jahre zuvor sich beim Papst mit Erfolg für eine Schonung Rankes eingesetzt hatte. War ihm erst jetzt, im Zusammenhang mit Ellendorfs Schrift, in der freilich auch theologische Konsequenzen gezogen wurden, die Brisanz der Papstgeschichte Rankes so richtig klargeworden oder war er auch hier unter Druck gesetzt worden? In seinem knappen, in Briefform gehaltenen Plädoyer forderte nunmehr Theiner, mit Ellendorfs Werk auch Rankes Papstgeschichte, in der „ein sehr niederträchtiger Geist" herrsche, zu indizieren, wobei er seine inhaltliche Auseinandersetzung gezielt auf den Gedanken konzentrierte, „Ranke wolle in seinem Werk einzig und allein zeigen, daß Rom seine Autorität nur mit Hilfe des sogenannten *Historischen Primats* erworben habe" (82). Zugleich verwies er auf Rankes inzwischen im Erscheinen begriffene „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation" (Berlin, seit 1839), in der dieser „voller Groll gegen die Katholische Kirche die gleichen verwerflichen Grundsätze wie in seiner Papstgeschichte" darlege. Mit der Indizierung der Papstgeschichte Rankes, die er wiederholt in der Originalsprache gelesen habe – so Theiner, sein Votum unterstreichend –, würde auch der größte Wunsch deutscher Katholiken erfüllt. (Doch welche waren hier gemeint?) Am 16. September 1841, also bereits am darauffolgenden Tag, wurden Rankes „Päpste" in der deutschen Originalausgabe zusammen mit Ellendorfs „Primat" durch Verurteilungsdekret auf den „Index librorum prohibitorum" gesetzt, ohne vorbereitende Beratung in einer Konsultorenversammlung und wohl auch ohne Beratung in der Kardinalskongregation desselben Tages. Am 20. November 1841 – mit auffallender Verspätung – wurde die *Damnatio*, wie üblich, an den Türen der Hauptkirchen Roms und am Campo de'Fiori angeschlagen und damit publiziert.

Manche Einzelheiten dieser höchst aufschlußreichen Untersuchung müssen gewiß offen, Mutmaßung und Hypothese bleiben (etwa die Frage nach den Denunzianten Rankes), weil sie aus den erhaltenen Akten nicht mit Sicherheit zu erheben sind; viele andere quellenmäßig sorgfältig belegte Einzelheiten und Zusammenhänge indes verdichten sich zu einem Bild der Römischen Kurie in der ersten Hälfte des 19. Jh.s, das (wieder einmal von neuem) tiefe Einblicke vermittelt in ihre Interna, in das kurial-ekklesiologische Selbstverständnis und die dort vorherrschende Wissenschaftsauffassung sowie in die Verfahrensweisen, speziell im Bereich der Bücherzensur. Hier jedenfalls war es, wie Ellendorfs und Rankes „Fall" lehren, durchaus möglich, daß, um ein bestimmtes Ziel, aus welchen Motiven immer, zu erreichen, durch spontane Aktionen und handstreichartige Überrumpelung eine rechtlich verbindliche Prozeßordnung einfach außer Kraft gesetzt wurde. Die Autoren analysieren das „Zusammenspiel" der unterschiedlichen Motive persönlicher und politischer Art, das zur Indizierung Rankes, aber auch Ellendorfs führte, ebenso die günstig scheinenden politischen Umstände des Zeitpunkts, den man dazu wählte. Des weiteren belegt die Untersuchung, daß insbesondere bezüglich der Wahrnehmung der Papstgeschichte Rankes in der deutschen katholischen Presse und Periodica-Berichterstattung von einigen kritischen Stimmen (so des jungen, damals noch ultramontanen Münchener Kirchenhistorikers Ignaz Döllinger in den „Historisch-politischen Blättern"), jedoch keineswegs von einer allgemeinen Entrüstung oder äußerst negativen Beurteilung, wie Theiner behauptete, die Rede sein kann. Ranke selber scheint das römische Verdikt wenig bekümmert zu haben, während Ellendorf, der allerdings bald danach starb, meinte, „eine vorteilhaftere Rezension" als die Indizierung könnte seinem Buch nicht widerfahren (89).

Im *zweiten Teil* werden einige wichtige Quellen und Texte ediert, nämlich Rankes Vorwort zu seiner Papstgeschichte, Saint-Chérons Vorwort zur französischen Ausgabe, Zecchinellis Gutachten und De Lucas Sondervotum über Rankes „Päpste" sowie Theiners Gutachten über Ellendorfs „Primat" und Votum über Rankes „Päpste" mit einem instruktiven synoptischen Vergleich zu Theiners Zitierweise; nicht beigegeben ist leider Degolas *Relatio* von 1838 an den Papst.

Der *dritte Teil* beinhaltet einen „Die wissenschaftliche Bedeutung des Indexverfahrens gegen Rankes Papstgeschichte" beleuchtenden Essay Ulrich Muhlacks. In ihm interpretiert der Autor den in der vorausgehenden Studie untersuchten „Fall" Ranke (und Ellendorf) im geschichtlichen Kontext des fundamental gespannten Verhältnisses zwischen dem um die Mitte des 19. Jh.s (unter Führung der römischen Jesuiten und ihrer in Deutschland agierenden Anhängerschaft) erstarkten Ultramontanismus und der aufbrechenden modernen Geschichtswissenschaft in Deutschland, deren führender Kopf eben Ranke war. Die „ultramontanen Historiker" – so konstatiert Muhlack zum Schluß seines Essays – „bekämpften Ranke als Symbolfigur der modernen Geschichtswissenschaft; aber Ranke brachte zugleich auf unübertreffliche Weise jene Position zur Geltung, die sie immer schon mit der modernen Geschichtswissenschaft gemeinsam hatten: die Hochschätzung der Geschichte und den wissenschaftlichen Anspruch. Um ihn erfolgreich zu bekämpfen, mußten sie sich auf sein Niveau erheben", mußten sie „die wissenschaftlichen Standards Rankes" einhalten. „Die Entgegensetzung selbst beruhte auf einer fortdauernden Übereinstimmung; man schrieb gegen Ranke, weil und indem man ihn anerkannte. Das hob den Gegensatz nicht auf, ermöglichte es aber, ihn später zu überwinden" (201).

Gleichwohl ist das nur die eine Seite, wobei die lange „Wegstrekke" dieser Überwindung – und das heißt des Strebens nach Anschluß an die „historische Schule Deutschlands" (201) – im Schatten des Ersten Vatikanums bis weit über die Modernismus-Krise zu Beginn des 20. Jh.s hinaus allzu viele Opfer (lauter beklagenswerte Schicksale katholischer Theologen!) gefordert hat. Es muß eben auch – um es wenigstens anzudeuten – die andere Seite in den Blick genommen werden: eine nach dem ersten Drittel des 19. Jh.s (sozusagen in Wiederanknüpfung an die jesuitische Barockscholastik) mit Gewalt zur Vorherrschaft drängende völlig ahistorische neuscholastische Theologie nach der damals in die jesuitische „Ratio studiorum" aufgenommenen Devise: „[...] nulla enim est fere disciplina, e qua tantum malum emanavit et emanat quantum ex historia." Geschichte, geschichtliche Argumente hatten im Rahmen dieser Theologie bestenfalls, gleich einem „Steinbruch", apologetischen Zwecken zu dienen. Und mit der Durchsetzung der Dominanz der jesuitischen „römischen Theologenschule" ging die Tendenz „entwicklungsgeschichtlich" auf das Erste Vatikanum mit der lehramtlich-dogmatischen Umschreibung der in der Lehrunfehlbarkeit gipfelnden päpstlichen Vollgewalt zu. Die römische Doktrin von der göttlichen Stiftung des – eben deshalb – vom Ursprung an voll entfaltet vorgestellten, prinzipiell zu keiner Zeit in Frage gestellten und unveränderlichen päpstlichen *Jurisdiktionsprimats* galt als zentrales ekklesiologisches Axiom, das in der Sicht seiner Verteidiger und Vorkämpfer eine geschichtliche Entwicklung ausschloß. Deshalb mußte v. a. gegen Rankes aus archivalischen Quellen geschöpfte Papstgeschichte – nach Theiner: „È impossibile di falsificare la Storia in un modo più sacrilego di questo" (161) – vorgegangen werden: „Principiis obsta!" Der „Fall" Döllinger dagegen hat in diesem Zusammenhang seine eigene Geschichte: Ihm sind erst im Vorfeld des Ersten Vatikanums durch die „Entdeckung" Pseudoisidors – so seine Überzeugung – die Augen richtig aufgegangen. Im übrigen spiegeln sich gerade in der theologischen Entwicklung Döllingers, dessen Leben fast das ganze 19. Jahrhundert umspannt (1799–1890), und in seinem tragischen kirchlichen Schicksal die genannten beiden Seiten wie bei kaum einem anderen Theologen. Er hat dies als alter Mann in einem brieflichen Selbstbekenntnis gegenüber seinem vertrautesten Schüler John Lord Acton (1834–1902) einigermaßen erschütternd zum Ausdruck gebracht.

München Manfred Weitlauff

Liturgiewissenschaft

Stuflesser, Martin / **Winter,** Stephan: **Wo zwei oder drei versammelt sind.** Was ist Liturgie? – Regensburg: Pustet 2004. 116 S. (Grundkurs Liturgie, 1), kt. € 13,90 ISBN: 3–7917–1895–9

„Anders als in den ersten Jahren nach dem Konzil sind heute nicht grundlegende Reformen des liturgischen Regelwerkes angesagt. Dringlicher ist ein vertieftes Leben mit der Liturgie. Alle pastoralliturgischen Bemühungen werden ins Leere führen, wenn wir nicht selbst tiefer in den Geist der Liturgie eindringen und als Liturgiefeiernde von der Dynamik der gottesdienstlichen Feiern geprägt werden."[1] Was die deutschen Bischöfe hier so klar und nachdrücklich sich und ihren Diözesen anläßlich des 40. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution durch das Zweite Vatikanische Konzil am 4. Dezember 1963 ins Stammbuch geschrieben haben, ist der neuerliche Anstoß, nach Wegen zu suchen, wie die Gläubigen tiefer in eine fruchtbare Mitfeier der Liturgie eingeführt werden können. Dieses Anliegen wird nicht allein oder vorrangig durch die Vermittlung von liturgiewissenschaftlichen oder geschichtlichen Spezialkenntnissen zu realisieren sein. Vielmehr geht es um ein inneres Verstehen, das den Sinn des Gottesdienstes erschließt und den Mitvollzug, die „actuosa participatio" fördert.

Im allgemeinen wird hier – im Anschluß an die historischen Vorbilder der spätantiken Praxis der Initiationskatechesen – von „Mystagogie" gesprochen. Gemeint ist damit eine Erschließung der gottesdienstlichen Erfahrungen, die die Gläubigen tiefer in das Mysterium der Gottesbegegnung einführt und so zu einer intensivierten und fruchtbaren Mitfeier der Liturgie beitragen kann. An dieser Überlegung knüpfen die Vf. mit ihrer Konzeption eines auf sechs Bde angelegten „Grundkurses Liturgie" an. Der erste, hier vorliegende Bd (inzwischen sind bereits drei weitere Bände erschienen) hat einen einführenden Charakter, einerseits im Blick auf die inhaltliche Vorüberlegung „Was ist Liturgie?", andererseits hinsichtlich der Gestaltung und Methodik des gesamten Werkes.

Der Ansatz der Vf. liegt nun eben nicht bei theoretischen Grundlegungen und systematisch aufbauenden Modulen in Form eines liturgiewissenschaftlichen Handbuches. Vielmehr wollen sie mystagogisch vorgehen, indem sie „bei der gefeierten Liturgie ansetzen, wie sie uns vertraut ist, diese erklären und erläutern, um so ein vertieftes Mitfeiern der Liturgie zu ermöglichen" (9). Erklärtermaßen dient ihr Grundkurs einer tieferen Erschließung der heutigen liturgischen Vollzüge und richtet sich damit an ein Lesepublikum, das mit dem Gottesdienst der Kirche lebt, aber nicht über spezifische theologische Kenntnisse verfügt.

Schon beim ersten Durchblättern fallen die vielen Graphiken, die grau unterlegten, vom laufenden Text optisch abgehobenen Quellentexte wie die in Fragen und Merksätzen gegliederte Gestaltung positiv auf. Diese geschickte didaktische Aufbereitung erleichtert das Lesen und hilft, im weiterführenden Gedankengang des Buches den „roten Faden" zu verfolgen. Zudem ist es damit eine echte Hilfe für die gemeindliche Bildungsarbeit. Schließlich nimmt auch der überschaubare Umfang von gut 100 Seiten auf jene Rücksicht, die vor dickleibigen Handbüchern eher abgeschreckt werden.

Das Buch gliedert sich in vier Kap. Ausgehend vom Beispiel der Lichtfeier der Ostervigil stellen die Vf. zunächst die Liturgie als ein Glaubensgeschehen vor, das in ritueller Gestalt Gottes Zuwendung zu den Menschen in der Heilsgeschichte vergegenwärtigt und aktualisiert. Weil sich die Liturgie in diesem Sinne als Dialog zwischen Gott und Mensch verstehen läßt, erläutern sie einerseits die menschlichen Grundbedingungen (Sprachlichkeit, Zeitlichkeit / Geschichtlichkeit, Leiblichkeit), auf die andererseits die Offenbarung Gottes reagiert, wie sie in Jesus Christus ihre universale Fülle erreicht (dargestellt an den drei zentralen Perikopen des Markusevangeliums: Taufe, Verklärung, Tod). Diese Offenbarung Gottes ereignet sich im gottesdienstlichen Geschehen, das deshalb von einer katabatischen, anabatischen und diabatischen Dimension geprägt ist.

Das zweite Kap. entwickelt aus biblischen und geschichtlichen Beobachtungen erste Kriterien für die Frage, was christliche Liturgie ausmacht (63–86). Dazu gehört die Erfahrung der Communio als Ort der Christusgegenwart (vgl. Mt 18,20, der Titel der Buches), die sich in Zeugnis, Feier und alltäglicher Bewährung ausdrückt, ebenso wie die Bindung an die Schrift und die Glaubenstradition der Kirche („lex orandi – lex credendi") und die persönliche Bereitschaft, sich in dieser Bekenntnistradition mit seinem eigenen Glauben zu stellen und sie im liturgischen Gebetsgeschehen zu ratifizieren. Damit sprechen die Vf. eine zweifellos von vielen Gläubigen als spannungsreich empfundene, gleichwohl für den Mitvollzug kirchlicher Liturgie bedeutende Voraussetzung an. Denn so berechtigt die Wahrnehmung der je eigenen, subjektiven Lebens- und Glaubenssituation ist, die im Gottesdienst nicht unberücksichtigt bleiben darf, so notwendig ist es aber auch, sich in die immer größere Glaubensgemeinschaft zu stellen und das Glaubenzeugnis der ganzen Kirche aufzunehmen, das sich in ihren gottesdienstlichen Ordnungen niedergeschlagen hat, um dieses zum eigenen Bekenntnis werden zu lassen.

Im dritten Kap. machen die Vf. mit den wesentlichen Grundaussagen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils bekannt (87–107). Dabei erweist sich, daß das Konzil nicht nur an den genannten biblisch-geschichtlichen Kriterien anknüpft, sondern auch mit seiner zentralen Forderung nach der „actuosa participatio" der wiedergewonnenen Sicht der Liturgie als Dialog

[1] Pastorales Schreiben: Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie vom 24. Juni 2003 (Die deutschen Bischöfe 74) Bonn 2003, 44.

zwischen Gott und Mensch Rechnung trägt und den Gläubigen ermöglicht, den Gottesdienst als Quelle und Höhepunkt wahrzunehmen, aus dem heraus sie ihr christliches Leben gestalten sollen. Daß dieser Dialog, wie schon angedeutet, in manche Spannungen führt (Ritual und Spontaneität, Gemeinschaft und Individuum) kommt im abschließenden vierten Teil zum Ausdruck (108–115), der deutlich macht, daß die Liturgie immer eine „zu reformierende" bleibt. Das hier angesprochene Axiom („liturgia semper reformanda") ist dabei sicher nicht nur im Sinne einer materialen Reform zu verstehen. Es zielt auch auf eine immer neu vertiefende, theologisch-spirituelle Prägung der Gemeinde durch die Mitfeier der Liturgie. Knappe Literaturhinweise (116) beschließen das lesenswerte Buch (auf ein sinnentstellendes Versehen sei hingewiesen: S. 56 muß es heißen „das Licht gegen die Finsternis").

Mit diesem ersten Bd haben die Vf. eine sympathische, den Leser auf ihren Gedankengang mitnehmende Einführung in die Liturgie geschrieben. Aber nicht nur diese Leserfreundlichkeit, die sich zudem in den oben genannten Vorzügen dokumentiert, zeichnet ihn aus. Beachtung verdient darüber hinaus v. a. der konsequente Versuch, von der gefeierten Liturgie ausgehend, über den Gottesdienst nachzudenken, um schließlich wieder zum Mitvollzug hinzuführen. Auch wenn dies vielleicht nicht immer gelungen sein mag (v. a. den letzten Schritt betreffend, das Schlußwort greift noch einmal auf das eingangs zitierte Exsultet zurück), der begonnene Grundkurs Liturgie nimmt innovativ ein wichtiges Anliegen der gegenwärtigen Liturgiepastoral auf: die mystagogische Erschließung des gottesdienstlichen Feierns.

Sicher wird man fragen können, ob die alleinige theologische Wesensbestimmung der Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch nicht einseitig bleibt und deshalb ergänzungsbedürftig ist (z. B. durch jene, die den Gottesdienst als Vollzug des Priesteramtes Christi begreift). Aber der Grundkurs verfolgt nicht den Anspruch eines umfassenden Hand- und Lehrbuchs. Insofern erscheint es legitim, daß der erste Bd Akzente und Schwerpunkte setzt, die von den nachfolgenden Bden, die dann tatsächlich von den konkreten Feiern und Feierformen ausgehen, weitergeführt werden können. Gerne hofft man, daß das begonnene Projekt zügig fortgesetzt wird und viele Leser findet.

Eichstätt Jürgen Bärsch

Stuflesser, Martin: **Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe.** Überlegungen im ökumenischen Kontext. – Freiburg: Herder 2004. 373 S., kt € 35,00 ISBN: 3–451–28519–3

In einem kulturellen Kontext, in dem die Selbstverständlichkeit von Kirchenzugehörigkeit und christlicher Grundorientierung zurückgeht und christliches Profil undeutlicher wird, gewinnt die Taufe als grundlegender Akt der Initiation in Christsein und Kirche zunehmend an Bedeutung. Denn hier wird traditionell der Eintritt eines Menschen in den Leib Christi gefeiert, kommen also auch die wesentlichen Merkmale christlicher Existenz zur Darstellung. Während der Vollzug der Taufe zum klassischen Themengebiet der Liturgiewissenschaft gehört, besteht für das im heutigen Kontext des Pluralismus zunehmend wichtigere Taufgedächtnis ein Forschungsdesiderat. Dies will die vorliegende, an dem von Klemens Richter geleiteten Münsteraner Seminar für Liturgiewissenschaft gefertigte Habil.schrift erschließen.

In den der Studie vorausgeschickten Prolegomena (13–34) skizziert der Vf. den dazu notwendigen interdisziplinären Ansatz innerhalb der Katholischen Theologie: „Die Arbeit versucht liturgiewissenschaftliche Forschung mit systematisch-theologischer Reflexion zu verbinden, indem sie sich der historischen Methode bedient." (19) Dazu soll eine ökumenische Akzentuierung treten, was bei einem Thema im Umfeld von Taufe unmittelbar einleuchtet. Liturgiesystematisch bedient sich der Vf. der bewährten Unterscheidung von Feier- und Sinngestalt. Hierbei kommt der Liturgiewissenschaft die Aufgabe der „systematische(n) Rekonstruktion im Sinne von theologischer Interpretation" (32) zu. Wie anspruchsvoll dieses Forschungsprogramm ist, wird bei den inhaltlichen Ausführungen deutlich, wenn sich nämlich die Feier der Taufe selbst als wesentliche und grundlegende Form des Taufgedächtnisses erweist und so also auch deren historische, systematische und liturgie-praktische Rekonstruktion notwendig erscheint.

In einem ersten Teil (35–70) nähert sich der Vf. – nach angemessener Begriffsklärung – geschickt seinem Gegenstand. Er rekonstruiert knapp aus weitgehend unveröffentlichten Quellen die Genese des Taufgedächtnisses beim Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin. V. a. die Möglichkeit und die Probleme einer ökumenischen Feierform des Taufgedächtnisses werden so anschaulich präsentiert. Schon hier stößt der Vf. auf die die weitere Untersuchung durchziehenden Grundfragen des Zusammenhangs von Taufe und Kirche (in der Spannung von Leib Christi und konkreter Kirche) und der Verbindung von Taufe und Eucharistie.

Nach diesem aktuellen Einsatz und der Formulierung etlicher Fragen und Probleme tritt der Vf. im zweiten Teil der Studie in die historische Rekonstruktion des Taufgedächtnisses, die aber aus dem genannten Grund großenteils zu einer Rekonstruktion der Taufe selbst wird (71–154). Hier informiert der Vf. aufs Ganze gesehen instruktiv anhand exemplarisch ausgewählter Formulare und unter Rückgriff auf einschlägige Studien. Daß dabei weder materialiter noch literarisch auch nur annähernd Vollständigkeit erreichbar ist, ist selbstverständlich. Nur an einer Stelle soll auf ein Defizit hingewiesen werden, weil es nicht nur die historische Rekonstruktionsarbeit, sondern das Profil der gesamten Studie betrifft. Leider fehlt bei der Darstellung der Feier der Initiation in der Traditio Apostolica und bei Luther die wichtige (von Rainer Volp betreute) Diss. von Rudi Fleischer „Verständnisbedingungen religiöser Symbole am Beispiel von Taufritualen – ein semiotischer Versuch" (Mainz 1984; in stark gekürzter Fassung – nach Namensänderung – erschienen als: Rudolf Roosen „Taufe lebendig. Taufsymbolik neu verstehen", Hannover 1990). Dies ist deshalb bedauerlich, weil hier die in Stuflessers Studie weithin (bis zu knappen Äußerungen ganz am Ende) vernachlässigte Frage der Zeichen und ihrer Bedeutung thematisiert wird, wobei der für die konkrete liturgische Praxis grundlegenden rezeptionsästhetischen Fragestellung besonderes Gewicht beigemessen wird. Bei Luther konzentriert sich Stuflesser nur auf die beiden Fassungen des Taufbüchleins und kommt dann zu dem Resümee eines Ausfalls liturgischer Feierformen des Taufgedächtnisses, das im 3. Kap. hinsichtlich der Gegenwart noch einmal bekräftigt wird. Nur einige Seiten davor steht aber im Kleinen Katechismus Luthers, dem das Taufbüchlein beigegeben ist, das Kapitel: „Das Sakrament der heiligen Taufe, wie dasselbige ein Hausvater seinem Gesinde soll einfältig furhalten". Systematisch ist hieran zweierlei wichtig und hätte den Horizont der Studie weiten können: In der lutherischen Tradition war das „Haus" ein wesentlicher Ort des Taufgedächtnisses, die Frage nach „der Gemeinde" stellt sich von daher neu; Taufgedächtnis ist in dieser Tradition – wie überhaupt der Gottesdienst (s. nur Luthers Deutsche Messe) – stark katechetisch profiliert. Von daher kann die Frage des Taufgedächtnisses in dieser Tradition nicht nur durch Rückgang auf liturgische Formulare für die Gemeindeversammlung betrachtet werden, auch die Hausandacht verdient Interesse.

Das 3. Kap. stellt „Die liturgische Feier des Gedächtnisses der einen Taufe in den verschiedenen Konfessionen seit dem II. Vatikanischen Konzil" (155–274) vor. Wie der Vf. selbst anmerkt, kann dieser Teil auch als „Kompendium und Nachschlagewerk für die Frage des liturgischen Gedächtnisses der einen Taufe" (156) dienen. Es kommt so ein breiter Strauß von möglichen bzw. teilweise auch bereits realisierten Formen des Taufgedächtnisses in den Blick, wobei manches nur kurz angetippt, anderes breiter ausgeführt wird. Offensichtlich gilt die besondere Sympathie des Vf. den gerade im Bistum Münster seit einigen Jahren auch praktizierten Formen der Erwachsenentaufe und v. a. der Vorbereitung hierauf. Zweifellos handelt es sich dabei um einen auch für andere Konfessionen beispielhaften Versuch, den veränderten Bedingungen kirchlicher Praxis offensiv durch ein gehaltvolles und zugleich menschennahes liturgisches Angebot zu begegnen.

Nebenbei betritt die Studie in wiederholten exkursartigen Ausführungen auch eher am Rand liegende Problembereiche wie die Diskussion um das Firmalter, die Frage nach der Berechtigung von „Letzter Ölung" (Greshake) u. ä. Das sachlich einsichtige Anliegen, die Taufe und ihr Gedächtnis als grundlegend zu erweisen, gerät so teilweise in Spannung zu der Notwendigkeit einer Abgrenzung des bearbeiteten Themenbereichs.

Bewußt ist dem Vf., daß die Behandlung des Taufgedächtnisses in den Kirchen der Reformation „fragmentarisch" (243) bleiben muß. Trotzdem ist hier lobend hervorzuheben, daß der Vf. nicht nur die allgemeiner bekannten Agenden der großen deutschen Kirchenbünde, sondern auch die sog. Freikirchen und auch Material aus den USA berücksichtigt. Daß die Literaturauswahl hier sehr beschränkt bleibt, ist unvermeidlich. Der weitgehende Bezug nur auf die liturgiehistorisch orientierten Arbeiten von Frieder Schulz führt aber zu einer Einseitigkeit; so bleiben z. B. die zahlreichen, nicht zuletzt für den Kirchentag wichtigen Arbeiten von Peter Cornehl unberücksichtigt. Zu bedauern ist auch das Fehlen der zweibändigen Materialsammlung des Gemeindekollegs der VELKD (Blank, Rainer u. a., Einladung zur Taufe – Einladung zum Leben, Stuttgart 1993 bzw. 1995), insofern hier ein symboldidaktischer Ansatz erprobt wird, wissenschaftstheoretisch also eine Bereicherung liturgischer Forschung durch religionspädagogische Einsichten versucht wird – ein Bemühen, das in zahlreichen weiteren Modellen inzwischen auf Landeskirchenebene aufgenommen wurde. Die orthodoxen Traditionen, gerade beim Thema Taufe von großer Bedeutung – nicht zuletzt wegen ihres anregenden Charakters für heutige pastoralliturische Bemühungen – werden lediglich in einem linienandeutenden Exkurs knapp erwähnt.

Im abschließenden „Bündelung und Ausblick" überschriebenen Kap. nimmt Stuflesser noch einmal die im Eingangskap. entwickelten Fragestellungen auf. V. a. die Spannung zwischen der einen Taufe und ihrem direkten Bezug auf die Eucharistie und der Trennung der Konfessionen am Tisch des Herrn ventiliert er von unterschiedlichen Äußerungen des römischen Lehramts eingehend. Konkret ergibt sich aus den hier gegenwärtig unüberbrückbaren Spannungen die Aufgabe einer „regelmäßige(n) Feier des Taufgedächtnisses als ökumenische(r) Feierform" (299). Dazu werden noch Beispiele aus der Praxis vorgelegt.

Insgesamt ist es das Verdienst dieses Buchs, ein pastoralliturgisch wichtiges Thema in seinen wesentlichen liturgiehistorischen und systematisch-theologischen Dimensionen erschlossen zu haben. Das Bemühen um eine ökumenische Perspektive ist dabei besonders hervorzuheben. Über die Einbeziehung auch evangelischer Liturgien hinaus gibt auch der instruktive Überblick über die Entwicklung der römisch-katholischen Bemühungen um das Taufgedächtnis wichtige ökumenische Impulse.

Angesichts des Umfangs des von St. erschlossenen Themengebiets macht die Lektüre des Buchs auch auf Aufgaben künftiger Forschung aufmerksam. Wissenschaftstheoretisch empfiehlt sich eine Ausdehnung des interdisziplinären Ansatzes auf die Religionspädagogik, zumindest wenn auch die Bemühungen der reformatorischen Kirchen zum Taufgedächtnis berücksichtigt werden sollen. Diese Erweiterung des Blicks würde aber auch für eine Weiterentwicklung der wichtigen Bemühungen um das Erwachsenenkatechumenat nützlich sein. Methodisch würde eine Einbeziehung der rezeptionsästhetischen Dimension wichtige Impulse für das praktische liturgische Handeln erhoffen lassen. Die mit semiotischem Instrumentarium durchgeführte Studie von Fleischer / Roosen ließe sich unschwer auf die Untersuchung des Taufgedächtnisses übertragen. Schließlich fällt bei der gesamten Untersuchung Stuflessers auf, daß die Motive derer, die für ihre Kinder oder sich selbst die Taufe begehren, nur ganz am Rand und dann wenig differenziert in den Blick genommen werden. Ein Ernstnehmen des allgemeinen Priestertums aller Getauften (s. SC 14 unter Bezug auf 1. Petr 2,9) legt aber nahe, sich nicht durch oft oberflächliche Äußerungen einzelner den Blick für tiefer gehende und durchaus theologisch anschlußfähige Motive verstellen zu lassen. Taufgedächtnis könnte so noch lebensnäher gestaltet werden.

Münster Christian Grethlein

Praktische Theologie

Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, hg. v. Irene Leicht / Claudia Rakel / Stefanie Rieger-Goertz. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2003. 380 S., 1 CD-ROM, kt € 27,95 ISBN: 3–579–05400–7

Es sieht derzeit nicht gut aus für die Feministische Theologie. Die in den 90er Jahren des 20. Jh.s hoffnungsvoll begonnene Institutionalisierung an den Universitäten wird im Zuge von Sparkonzepten und Reduktion der Kapazitäten an Theologischen Fakultäten zurückgefahren. Während die römische Glaubenskongregation vor dem Bedrohungspotential der Genderfrage warnt (vgl. das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche *über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* vom Sommer 2004[1]), ist bei den meisten Studierenden das Interesse an Feministischer Theologie nur noch mühsam zu wecken: Was für die Generation der jetzt an den Fakultäten Lehrenden noch befreiende Neuentdeckung war, scheint die Mehrzahl der heutigen Studierenden persönlich wenig zu betreffen. Freilich kommt das nicht selten böse Erwachen spätestens mit dem Praxisschock nach dem Studium, sei es mit den Problemen der Vereinbarkeit von Berufstätigkeit und Familie, sei es aufgrund mehr oder weniger subtiler Diskriminierungserfahrungen in der Konkurrenz um Job, Karriereschritte etc. Die realen Geschlechterverhältnisse in Gesellschaft, Kirche und Wissenschaftsbetrieb belegen durch vielfältige Hierarchisierungen und Diskriminierungen, wie wenig überholt feministische und Genderforschung überhaupt sowie ein feministisch-kritischer Zugang zur Theologie im speziellen nach wie vor sind.

In diesem Kontext legt eine Gruppe feministischer Theologinnen das **Arbeitsbuch Feministische Theologie** vor, ein Werk, das mit großem zeitlichen und personellen Aufwand erarbeitet wurde und dem Ziel gewidmet ist, ein *Curriculum für das Lehren und Lernen feministischer Theologie* mit Hintergrundinformationen für die Dozierenden sowie eine didaktische Aufbereitung des angebotenen Stoffes für die Zwecke des akademischen Unterrichts, aber auch für Erwachsenenbildung und Gemeindearbeit zu bieten. Ein ambitioniertes Projekt also, für das Autorinnen und Herausgeberinnen Respekt und den Dank all jener verdienen, die – allen Widrigkeiten zum Trotz – feministische Theologie als eine das christliche Gott-Denken und die in diesem Horizont zu entfaltende Reflexion auf Mensch und Welt angemessen erweiternde Dimension des Theologietreibens schätzen und vermitteln.

Der Bd präsentiert in drei großen Teilen mit jeweils mehreren Kap.n inhaltliche und methodisch-didaktische Aufbereitungen zu *Voraussetzungen* (1–3), *Grundlagen* (4–7) und *Konkretionen* (8–19) feministischer Theologie:

Im ersten Kap. des ersten Teils führt Claudia Rakel in einer kurzen Skizze zu Selbstverständnis und wissenschaftsgeschichtlicher Entwicklung der feministischen Theologie *Grundbegriffe* ein; im zweiten Kap. *Verortung* stellen Stefanie Rieger-Goertz und Silvia Arzt Zusammenhänge von Frauenbewegung, Entstehung und Differenzierung feministischer Theologie, sowie Kontextualität und Biografieorientierung als Verstehenshorizonte vor (die Autorinnen machen darauf aufmerksam, daß im deutschsprachigen Raum das Postulat der Kontextualität noch nicht zureichend konkret im Blick auf den soziohistorischen Kontext umgesetzt sei, vgl. 45). Im dritten Kap. zur *Wissenschaftskritik* thematisiert Heike Walz (u. Mitarb. v. C. Rakel) Parteilichkeit, Erfahrung, Interesse und Erkenntnis als Kategorien feministischer Theologie; der Rückgriff auf v. a. US-amerikanische Debattenbeiträge spiegelt hier ein gewisses Defizit der deutschsprachigen feministischen Wissenschaftstheorie und -kritik.

Der zweite Teil führt in vier Kap.n feministische Perspektiven auf theologische Grundlagenfragen ein: Heike Preising stellt im vierten Kap. die Problematik androzentrischer *Gottesrede* (und deren Bedeutung für ekklesiale Legitimationsdiskurse) sowie die (disparaten) feministisch-theologischen Versuche vor, die Gottesrede zwischen Versuchen einer nicht-patriarchalen Relektüre der jüdisch-christlichen Tradition (einschließlich der Wiederentdeckung vergessener Frauentraditionen im Christentum) und einer postchristlichen Göttinnenspiritualität zu erneuern. Marie-Theres Wacker und Elisabeth Hartlieb skizzieren Aspekte feministischer *Bibelauslegung;* ausgehend von der Wahrnehmung der Bibel als Dokument des Patriarchats werden Entwürfe der biblischen Hermeneutik (und deren Kritik, z. B. bezüglich des in bestimmten Strömungen latent geförderten christlichen Antijudaismus) vorgestellt, die Entwicklung der feministischen Exegese / Bibelauslegung nachgezeichnet und die Bedeutung der Bibel als Heilige Schrift – v. a. im Blick auf den gottesdienstlichen Gebrauch – reflektiert. Das sechste Kap. *Anthropologie* aus der Feder von Claudia Rakel, Stefanie Goertz und Heike Walz thematisiert die fundamentale Bedeutung von Anthropologie für die gesamte Theologie, stellt klassische theologische Entwürfe und deren manifest oder latent subordinatorische Implikationen (was auch noch für die gegenwärtig vom katholischen Lehramt vertretenen Polaritäts- resp. Komplementaritätsmodelle gilt) sowie Neuansätze und offene Fragen in der feministischen Theologie / Anthropologie vor. Das siebte Kap. zur *Christologie* (Marie-Theres Wacker, Elisabeth Hartlieb, Angelika Strothmann) geht aus von der Spannung zwischen dem frauenbefreienden Handeln Jesu und der (auch ekklesiologisch / amtstheologisch) stark beanspruchten „Männlichkeit Jesu"; es diskutiert verschiedene Neuansätze feministischer Christologien (z. B. Weisheitschristologie), auch unter dem Aspekt theologischer Schieflagen (wiederum wird hier das Thema Antijudaismus aufgenommen), und macht auf die weitgehend noch ausstehende Auseinandersetzung feministischer Theologie mit den christologischen Traditionen der Theologie aufmerksam.

Die 12 Kap. *Konkretionen* beziehen sich auf unterschiedliche Bereiche der Theologie und der feministischen Forschung: *Christentumsgeschichte* (Irene Leicht); *Religiöse Sozialisation* (Stephanie Klein); *Ethik* (Helga Kuhlmann); *Körper und Sexualität* (Regina Ammicht Quinn); *Ökofeminismus* (Elisabeth Hartlieb); *Macht und Gewalt* (Claudia Rakel); *Sünde* (Elisabeth Hartlieb, Heike Preising); *Kirche* (Heike Walz); *Liturgie* (Stefanie Rieger-Goertz, unter Mitarbeit von Mieke Korenhof); *Spiritualität und Mystik* (Edith Franke, Irene Leicht); *Maria* (Irene Leicht, unter Mitarbeit von Stefanie Rieger-Goertz); *Kontextuelle Theologien* (Stephanie Klein, Heike Walz).

Im Ganzen gelesen zeigt der Teil Konkretionen – erst recht in Verbindung mit den beiden anderen Teilen –, daß und wie die feministische Theologie die Theologie insgesamt verändert, z. T. eingefahrene Fächer- und Traktatgrenzen aufbricht und durch Perspektivveränderungen neue Wahrnehmungsmöglichkeiten erschließt. Zugleich scheinen früher einmal bewußte Zusammenhänge verlorengegangen zu sein (was jedoch nicht allein und ursächlich der feministischen Theologie anzulasten ist). So ist es positiv hervorzuheben, daß dem in der akademischen Theologie meistens vernachlässigten Thema Spiritualität eigene Aufmerksamkeit gewidmet wird; aber es ist schade, daß der Zusammenhang zwischen Spiritualität und Ethik (als aus der Glaubenserfahrung sich vergewissernde, Praxis anleitende Identitätssuche im Sinne der Einheit von Mystik und Politik) nicht sichtbar wird, während die zunehmend an Plausibilität verlierende Trennung zwischen Individual- und Sozialethik in der feministischen Theologie überwunden, der Zusammenhang von Subjekten und Strukturen in der Ethik also wiedergewonnen wird. Die gleichwohl

[1] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr.166, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J. (2004); zur Analyse des Dokuments vgl. M. Heimbach-Steins, Ein Dokument der Defensive. Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, in: HerKorr 58 (2004) 443–448.

fragmentierte Darstellung des Feldes der Ethik (in fünf aufeinander folgenden Kap.n werden ethisch relevante Fragen aufgenommen, aber nur das erste Kap. der Sequenz führt den Begriff Ethik im Titel; die Fragen ethischer Grundlagenarbeit werden auch in den Unterrichtseinheiten dieses Kap.s sehr schnell zugunsten konkreter Themen zurückgelassen) spiegelt die feministische Forschungsgeschichte, die sich – ausgehend von den Lebenswelten der Frauen und der Reflexionskategorie der Erfahrung – sehr stark auf Fragen der Praxis (insbesondere von Diskriminierungs- und Unrechtserfahrungen) konzentriert und die Grundlagenforschung (als eine Art akademischen Luxus) lange Zeit hintangestellt hatte.

Alle Kap. sind nach derselben Struktur aufgebaut: Am Anfang steht jeweils eine *Einführung in das Themenfeld und den Forschungsstand* (mit ausgiebigen Literaturverweisen), die insbesondere für die Einarbeitung der Dozierenden gedacht ist (diese Texte ergeben in ihrem Zusammenhang eine umfassende Einführung in die feministische Theologie); eine *Liste von Lernzielen*, die mit der Behandlung des Themas erreicht werden sollen, bildet die Überleitung zu einer Reihe (inhaltlich und methodisch-didaktisch) ausgearbeiteter *Unterrichtsentwürfe* (jeweils zwei bis fünf Seminareinheiten, die meistens von verschiedenen Autorinnen konzipiert sind) einschließlich Materialien. Diese (Textauszüge sowie von den Autorinnen selbst erstellte Materialien) werden größtenteils auf der dem Buch beigegebenen CD-Rom zur Verfügung gestellt. Die meisten Kap. schließen mit *Bausteinen*, d. h. weiteren Vorschlägen und Anregungen (einschl. Quellen- und Literaturhinweise) für Seminarthemen und Aufgaben. Ein differenziertes Verweissystem zwischen den einzelnen Beiträgen bietet eine hilfreiche Querstruktur, welche die Orientierung im Gesamtwerk erleichtert.

Das Arbeitsbuch erfüllt in vorbildlicher Weise den Anspruch an ein Grundlagenwerk: Es hat einführenden Charakter, sowohl in den darstellenden Teilen als auch in den Unterrichtsentwürfen, und die Darstellungen (weitgehend auch die Literaturauswahl) sind auf Grundlegendes konzentriert. Die Seminarsitzungen sind so konzipiert, daß bei den Teilnehmenden noch kein spezielles Wissen vorausgesetzt wird (wo Aufgaben für eher fortgeschrittene Studierende vorgeschlagen werden, wird dies eigens vermerkt). Die Seminarkonzepte sind sehr sorgfältig ausgearbeitet; viele sind in der Anlage sehr dicht; manche legen andere Organisationsformen nahe als den ohnehin wenig ergiebigen, aber immer noch weithin üblichen wöchentlichen 1,5-Stunden-Rhythmus (zuweilen werden auch entsprechende Hinweise gegeben). Es werden reichhaltige Materialien und viele kreative Anregungen für die Seminargestaltung angeboten. Sie werden die Arbeit der Dozierenden sehr erleichtern – entsprechend dem Anliegen des Autorinnenteams, dafür zu sorgen, daß nicht jede, die feministische Theologie lehren will, jeweils „das Rad noch einmal neu erfinden muss".

Das Buch ist gut lesbar geschrieben und ansprechend gestaltet – d. h. es ist nicht nur ein *Arbeitsbuch*, sondern – v. a. durch die Einführungen in die einzelnen Themenbereiche – wirklich ein *Lesebuch*; es vermittelt einen umfassenden Eindruck von der (ökumenisch und interkulturell ausgerichteten) Vielfalt feministischer Theologie, die sich inzwischen in allermeisten theologischen „Fächern" etabliert und – häufig mehr als die traditionellen Diskurse – den Anschluß an die Bezugswissenschaften gesucht und „auf Augenhöhe" gefunden hat. Insofern bietet das zugleich theoriegesättigte und praxisorientierte Werk, an dem eine große Zahl qualifizierter Wissenschaftlerinnen mitgewirkt hat, ein repräsentatives Bild von Entwicklungsstand, erreichter Qualität und ausstehenden Aufgaben einer feministischen Theologie, ohne deren kritisch-konstruktives Potential das Theologietreiben wesentlich ärmer wäre.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Pastoraltheologie

Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, hg. v. Peter Klasvogt. – Paderborn: Bonifatius 2003. 246 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–89710–252–8

In diesem Buch geht es um die „Dokumentation eines Reformkonventes" (9), der vom 16. bis 18. Dezember 2002 im Paderborner Priesterseminar für „ausgewiesene Fachleute und Verantwortungsträger in der Priesterausbildung und Berufungspastoral" (9) „inspiriert von dem paradigmatischen Prophetenwort: ‚Da erwachte im Herrn die Leidenschaft Gottes für sein Volk' (vgl. Joel 2,18)" (10) stattfand. Peter Klasvogt greift in seinen einleitenden Gedanken die Apostrophierung des Symposiums als „Hoffnungsevent" (10) durch die Zeitschrift Wegbereiter (2/2003) auf, welcher „ein kraftvolles und ermutigendes Richtungssignal" (10) sei, der „dem priesterlichen Dienst eine klare, ihm wesentliche Kontur" (10) gäbe. Dieses Symposium stelle, so Klasvogt, „denen, die sich heute in den Seminaren auf den priesterlichen Dienst vorbereiten, ein Priesterideal vor Augen, das anspruchsvoll, aber auch ansprechend ist, zugleich Orientierungspunkt für jene, die danach fragen, wofür und für wen sie ihr Leben einsetzen können" (10). Der Paderborner Pastoralpsychologe Christoph Jacobs wertet sodann die Impulsfragen aus, die zu Beginn des Symposiums an die Teilnehmenden gestellt wurden (13–19). 39 % der Teilnehmenden gaben an, daß die Bedeutung des Priesters in der heutigen Gesellschaft ihrer Meinung nach eher zunehme, 61 % meinten, daß seine Bedeutung eher abnehme. 86 % der Teilnehmenden gingen davon aus, daß der Veränderungsbedarf in der Priesterausbildung eher hoch sei, 14 % hielten den Veränderungsbedarf für eher niedrig. Auf die Frage, wo man „bei weiteren Akzentsetzungen in der Priesterausbildung die erste Priorität" (15) einräumen solle, meinten 56 %, die erste Priorität läge in der menschlichen Reife, 29 % sahen die erste Priorität im spirituellen Leben, nur 3 % entschieden sich für die theologische Bildung und 12 % siedelten die oberste Priorität bei der pastoralen Befähigung an. 86 % glaubten, daß es genügend Berufungen gäbe, die aber „nicht gehoben" (15) würden, während 14 % der Befragten davon ausgingen, das Potential sei „ausgereizt" (15). Jacobs selbst zeigt sich sehr überrascht, daß die theologische Priorität nur mit 3 % an unterster Stelle rangiere. Er meint, dies könne nicht auf die Fragestellung zurückgeführt werden, sondern müsse an einer mangelhaften Evidenz liegen, daß „die theologische Kompetenz bedeutsam ist für Priesterausbildung und Seelsorge" (18).

Nach diesen Vorüberlegungen kommen nun einzelne Teilnehmer des Symposiums in einem ersten Teil (23–71) unter der Überschrift *„Priesterbild und Priesterbilder"* (23 ff.) zu Wort. Zenon Kardinal Grocholewski geht es in seinen Ausführungen zur *„Gestalt des Priesters"* um die *„Konkretisierung eines Ideals"* (23 ff.). Er betont, daß jedem Priester eine *„Berufungsgeschichte"* (23) vorausgehe, dies sei *„die Geschichte einer Begegnung, einer wachsenden Beziehung, einer großen Liebe"* (25). Grundlage für Berufungen sei grundsätzlich der rückhaltlose Glaube, *„dass in Gott immer wieder Leidenschaft für sein Volk erwacht und dass er diese Leidenschaft in Männern erweckt und sie dazu beruft und auserwählt, der Kirche seine Gegenwart im Sakrament zu schenken."* (35) Wo dieser Glaube nicht gelebt wird, sei eine *„‚Reinigung des Gedächtnisses' […], eine ehrliche Prüfung des Gewissens, vielleicht auch eine Vergebungsbitte für jene Berufungen, die nicht entdeckt wurden, weil es an Wachsamkeit, an Einsatz, an überzeugten Vorbildern oder an Klarheit in der Rede über die priesterliche Identität gemangelt hat"* (36) vonnöten. Außerdem müsse man sich darüber klar sein, daß der *„reiche Fischfang […] nicht durch äußere Verbesserungen an Boot und Netzen und nicht durch eine Neuorganisation der Fangtechnik, sondern durch Hinhören auf das Wort des Herrn und eine Tat des Glaubens"* (38) erfolgt sei. Im Anschluß daran reflektiert Zulehner die *„Priesterliche Identität im Wechsel der Zeit"* (41 ff.). *„Nach der beklagten ‚Vertröstung auf das Jenseits' hat sich eine ‚Vertröstung auf das Diesseits' breit gemacht. […] Optimal leidfreies Glück wird gesucht und das im Rahmen der kurzen Zeit von neunzig Jahren; grenzenloses Glück in minimaler Zeit"* (44). Dieses leidfreie Glück ist allerdings nicht allen gegönnt, und so stellt sich von neuem die Frage nach sozialer Gerechtigkeit, *„diesmal weltweiten Ausmaßes"* (43). Aus dieser Lage ergeben sich die *„Herausforderungen für die Kirche"* (46), die in zwei großen Leitworten zusammengefaßt werden: Zum einen geht es um *„Respiritualisierung"* (46) als Antwort auf *„eine spirituelle Kernschwäche einer Kirche, die in der Hochblüte der Säkularisierung meinte, sich durch ‚Selbstsäkularisieren' gesellschaftlich behaupten zu können"* (46); zum anderen um *„Diakonisierung"* als evangeliumsartige Spiritualität handfester *„Solidarität mit den Armen* (46). Damit ergeben sich logischerweise die *„Kompetenzen für Priester"* (47 ff.). Dabei greift Zulehner auf die *„Studie Priester 2000"* zurück, die *„vier Priestertypen"* (48) empirisch ermittelt hat, nämlich *„zeitlose Kleriker, zeitoffene Gottesmänner, zeitnahe Kirchenmänner und zeitgemäße Gemeindeleiter"* (48). Wenn diese vier Typen ihre Stärken und Schwächen richtig einzuschätzen lernten, dann würden sie auch den *„Herausforderungen an Priester"* (49 ff.) gerecht werden. Zulehner mahnt dabei eine *„Kultur ehelosen Lebens"* (51) an, die ein lebenslanger Lernprozeß sei. Den Abschluß des ersten Teils bildet der Beitrag von Bischof Joachim Wanke über das *„Anforderungsprofil des Priesters in einer evangelisierenden Kirche"* (57 ff.). Kern dieses Profils ist die Ausbildung der Fähigkeit, das *„Evangelium ‚aufschließen' zu können"* (60 ff.). Dies funktioniert allerdings nur, wenn es Priester und Laien gibt, *„welche die Herzmitte des Evangeliums begriffen haben, in diese eingedrungen sind und aus ihr heraus zu leben versuchen"* (60). Daraus ergibt sich für ihn ein klares Postulat für den Priester: *„Er muß die Gabe haben, eine Gesamtsicht des christlichen Glaubens zu entwerfen […]. Eine evangelisierende Kirche braucht Priester mit theologischem Durchblick"* (62).

Der zweite Teil (75–141) steht unter der Überschrift *„Priesterbildung und Jüngerschule"* (75 ff.). Hans-Werner Thönnes ist es wichtig, daß das Priesterbild

nicht allein auf das *„eines ‚leitenden Pfarrers im Verbund'"* (78) verengt wird, weil man dann *„viele Kandidaten gleich nach Hause schicken"* (78) könne. *„Es muß Platz geben für den Seelsorger im Krankenhaus, den Begleiter in Exerzitien, den Mitarbeiter eines Pfarrers in der zweiten Reihe, den Schriftsteller oder den Professor"* (79). Er akzentuiert die *„Notwendigkeit lebensfähiger Seminare und Kommunitäten"* (79 f.) und warnt ausdrücklich vor *„dem Verzicht auf die Seminarausbildung"* zugunsten von Ausbildungspfarreien, die *„aller Erfahrung nach nicht zur Klärung der Eignung von Kandidaten"* (80) führen. Der französische Bischof Marc Stenger betont aus seiner Perspektive dagegen die Wichtigkeit eines praxisorientierten Studiums: *„Die wissenschaftliche Ausbildung ist kein Selbstzweck, sondern soll auf Seelsorge vorbereiten"* (86), und er verweist dabei auf *„die von Kardinal Lustiger eingeführten sog. maisoné in Paris, wo die Seminaristen in Pfarreien leben"* (87). Andreas Tapken beleuchtet die Situation in den USA. Dort versuche man durch einen *„vocational director"* (90) eine effektive Berufungspastoral zu betreiben und persönliche sowie kompetente Ansprechpartner für alle bereitzustellen, die sich für das Priesteramt interessierten. Der nachhaltigen Erschütterung der katholischen Kirche in den USA durch sexuellen Mißbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Priester versuche man durch eine *„umfassende Eignungsdiagnostik (‚vocational screening')"* (91) zu begegnen. Dieses screening bestehe aber nicht nur in einem differenzierten Testverfahren, sondern verstehe sich als ein ausbildungsbegleitender Lernprozeß der Seminaristen, der von auch psychologisch qualifizierten Begleitern (Frauen und Männern) gewährleistet würde. Erleichternd sei dabei, daß in den USA psychotherapeutische und supervisorische Begleitung als relativ normal empfunden und ihre Arbeit wertgeschätzt und gefördert würde. *„Sie ist, anders als in Deutschland, nicht vom Hauch des Pathologischen umgeben"* (92). Gerade in Deutschland brauche es *„neben der theologischen, spirituellen und pastoralen Kompetenz auch eine menschlich-psychologische Unterscheidungs- und Begleitungsfähigkeit"*. Es müsse über *„mögliche Qualifizierungsprogramme für Ausbilder [...] dringend nachgedacht werden"* (93 f.). Meinolf von Spee beklagt *„dass die Berufung des Ordenspriesters nicht selten eine eher ausgeblendete Realität in Deutschland ist"* (98). Hubertus Blaumeiser lobt die *„Priesterausbildung in den Neuen Geistlichen Gemeinschaften"* am Beispiel der *„Fokolar-Bewegung"* (99) die Einbindung in eine konkrete Gemeinschaft, die erleben lasse, *„wie sehr gelebte Communio Menschen formt und welche Veränderung die Gegenwart Christi in einem solchen Miteinander [...] bewirkt"* (105). Isidor Baumgartner hebt in seinem Beitrag *„Hoffnungsträger und Exoten. Priesterkandidaten heute"* (107 ff.) das in der psychologischen Forschung entwickelte sog. *„‚Big 5-Modell als Ordnungsrahmen"* (109) hervor. In diesem Schema wird zur Beurteilung einer Person ihre Extraversion, emotionale Stabilität, Verträglichkeit, Gewissenhaftigkeit und Offenheit für Erfahrungen in den Blick genommen. Aus seinen schematisierten Beobachtungen zieht er das Fazit: *„Die zukünftigen Priester haben mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ihre Stärken in der Mehrzahl nicht für die Leitungsaufgaben in großen pastoralen Räumen. Sie eignen sich vielmehr als Seelsorger in überschaubaren, personenbezogenen, konventionellen pfarrgemeindlichen Strukturen"* (125). Wilfried Hagemann schließlich fordert *„Reformansätze für die Priesterbildung"* (129 ff.) und spitzt seine Gedanken auf die Frage zu: *„Wollen wir auf die unterschiedliche Situation der Kandidaten mit einem differenzierten Angebot von Priesterseminaren antworten und damit Berufungen fördern oder wollen wir am Einheitsseminar festhalten und evtl. Berufungen, die uns von der Kirche geschenkt sind, verlieren?"* (135)

Der vierte Teil befaßt sich mit *„Priesterberufung und Werbeprofil"* (145–186). Zunächst kommen die Priester Stefan Tausch, Konrad Schmidt und Paul Jacobi zu Wort, die aufgrund ihres Weihealters unterschiedliche Priestergenerationen verkörpern. Jacobi formuliert sein priesterliches Selbstverständnis dabei so: *„‚Im Grunde liebt der Mensch nur das Unzerstörbare' (Chardin). Dieses Unzerstörbare sollen wir thematisieren. Damit bieten wir etwas an, was die Welt nicht geben kann, weil sie diese Tiefe nicht erreicht"* (156). Michael Behrent beklagt als Kommunikationsberater die *„mediale Abstinenz der Priester"* (159). Der Grund für eine geringe Zahl an Priesteranwärtern liege darin, daß dieser *„Beruf keine öffentliche Relevanz und Attraktivität hat!"* (162) Deshalb müsse man *„die Chancen medialer Kommunikation erkennen und ihre Risiken akzeptieren, sich organisieren und Transparenz herstellen"* (164). Rainer Birkenmaier fordert sodann ein *„Bündnis für Berufung"* (165 ff.), in dem es darum geht, *„die Menschen in die Begegnung mit dem rufenden Gott, in eine lebendige Beziehung zu ihm zu bringen"*, damit *„kein Wort Gottes, keine Berufung verloren geht und verdirbt"* (166). Unter dem Leitwort *„Priester für das 21. Jahrhundert. Werbungsoffensive für den priesterlichen Dienst"* (171 ff.) setzt Karl Kardinal Lehman deutliche theologische Akzente. Die *„erste Priorität"* (173) sieht er darin *„kollektiv und individuell [...] wirklich bis auf den Grund der Frage"* zu gehen, *„ob Gott lebt"* (172). Wenn man als Priester *„nicht immer mehr Funktionären zum Verwechseln ähnlich werden"* wolle, müsse man sich *„viel stärker auf die ständige Suche nach Gott begeben und unseren Zeitgenossen neu die Spuren Gottes in unserer Welt entziffern helfen"* (173). Deshalb solle der Priester *„ein Mann des Wortes sein. Darin liegt auch die Bedeutung des theologischen Studiums"* (184).

In einem letzten Teil (189–236) folgen dann die Resümees, wiederum von Christoph Jacobs und Peter Klasvogt, die zusammen mit ihren einleitenden Texten das Buch gleichermaßen umrahmen. Auch zum Abschluß des Symposiums gab es eine Umfrage (189 ff.) unter den Teilnehmenden, die zu folgenden Ergebnissen führte: 30 % der Teilnehmenden identifizierten sich mit ihren Aufgaben und der *„Faszination des Priesterseins"* (190), 20 % spürten eine Solidarisierung in den Aufgaben, 60 % hatten neue Perspektiven und ein neues Problembewußtsein gewonnen, 35 % gaben an, neue Kompetenzen gewonnen und interessante Inhalte mitgenommen zu haben, und 50 % erklärten, daß sie neue Motivation für ihr Gestaltungshandeln mitnähmen. Es sei klar, daß das Symposium keine Patentlösungsvorschläge bieten könne. Es sei eine Weiterarbeit nötig, v. a. auf den Feldern *„priesterlicher Identität"*, *„Integration der Folgen des pastoralen Wandels in die Ausbildung"*, *„Neukonzeption der Priesterausbildung"*, *„Eignung, Reife und Sexualität"*, *„Ausbildung der Ausbilder"* oder auf dem Spannungsfeld *„Priester und Gesellschaft"* (vgl. 195). Klasvogt zieht dann ein umfassendes Schlußresümee (201 ff.). Er fordert einen wachstumsorientierten Leitbildprozeß und benennt dabei die *„Bewerbungsphase"* als Phase der *„Orientierung, Annäherung und Verifizierung"* (211 f.), die *„Einführungsphase"* (212) als propädeutischen Intensivkurs, die *„Studienphase"* (212), die optimale Rahmenbedingungen bereitzustellen hat, als eine Phase zur Verbesserung menschlicher Reifungsprozesse, in der *„für ausbildungsbegleitende psychologische Unterstützungsangebote"* (213) gesorgt werden müsse. Dabei fragt er in bezug auf die theologische Fundierung kritisch an, ob Priesterseminare Orte seien, *„an denen sich der einzelne in seinem Gottesbezug tiefer verstehen und kennen"* (214) lernen könne. Darüberhinaus betont er, die Konferenz habe moniert, es fehle in der theologischen Ausbildung oft *„an Vermittlung von theologischem Grundwissen"*, *„was nicht zuletzt zu einer mangelnden theologischen Sprachfähigkeit der (angehenden) Priester führe (Wanke)"* (217). Ebenso müsse die *„Berufseinführungsphase"* zur Stärkung der priesterlichen Identität und pastoralen Kompetenz immer im Blick behalten werden. Klasvogt kommt zu dem Schluß: *„Die Priesterausbildung im deutschsprachigen Raum ist gut, aber sie könnte noch besser werden. Die Voraussetzungen sind hervorragend. Die Fachtagung machte deutlich, dass die Kirche hierzulande ein Gros an hochmotivierten, engagierten und kompetenten Seminarerziehern zur Verfügung hat, die von der Reformtätigkeit und Reformnotwendigkeit des Ausbildungssystems überzeugt und zu entschlossenem gemeinsamen Handeln bereit sind."* (221). Wenn in ein und demselben Satz von einem Gros und hochmotivierten, engagierten und kompetenten Seminarerziehern, die von Reformnotwendigkeit des Ausbildungssystems überzeugt sind, die Rede ist, dann stellt sich die Frage, worin das Problem liegt, diesen Reformprozeß auch zu beginnen.

Dieses Buch ist ein kompendiarisches Buch, welches wohl zuerst von Fachleuten für Fachleute gedacht ist, die bei der Nennung bestimmter Probleme sofort den Sachverhalt kennen und daran selbständig weiterdenken können. Interessierten Nichtfachleuten jedoch wird der Zugang zu diesem Buch nicht unbedingt leichtgemacht, weil eine komprimierte Beschreibung des Ist-Zustandes der Priesterausbildung in der katholischen Kirche und ihrer Eigenheiten im deutschen Sprachraum fehlt. Ein weiteres Problem dieses Buches liegt darin, daß hier sehr viele Beiträge Forderungen, aber nur wenige Vorschläge über konkrete Maßnahmen enthalten. Diese Forderungen bestehen nicht selten aus Appellen, was man alles tun sollte und müßte, damit es mehr Priester gäbe. Trotz sehr guter Analysen der gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft fehlen diesem Buch reale Pläne, die vielleicht auf einem solchen Symposium hätten vorgestellt und weiterentwickelt werden können. Es würde den Leser motivieren zu erfahren, wie sich auf einem Symposium Fachleute untereinander vernetzen und aus ihrem Erfahrungsschatz und Expertenwissen ein neues Modell für die Ausbildung von Priestern im 21. Jh. erarbeiten. Bezeichnend erscheint dabei der Trend, daß die Theologie als solche in den Beiträgen eher nur als eines von vielen Modulen der Priesterausbildung erscheint. Menschliche Reife ist für die Teilnehmenden ein wichtigerer Akzent in der Priesterausbildung als theologische Bildung. Sollte dies bedeuten, daß eine exzellente theologische Bildung nicht entscheidend zu einer menschlichen Reifung beiträgt? Bischof Joachim Wanke fordert *„Priester mit theologischem Durchblick"* (62), und Karl Kardinal Lehmann beklagt das schlechte Niveau der Predigt und spricht unverhohlen von der *„Not der Predigt"* (174). Doch eine komplexe Theologie wird nur der vermitteln und in die Alltagssprache übersetzen können, der sich zuvor intensiv und unter kompetenter Anleitung mit der Gottesrede auseinandergesetzt hat. Die Notwendigkeit der psychologischen Ausbildung und Begleitung von Priesterkandidaten steht außer Frage. Hier wird man viel von den USA lernen können, aber dies alles darf nicht zu Lasten des Zeitbudgets des Theologiestudiums gehen. Bei der Lektüre fällt auf, daß immer wieder von „TeilnehmerInnen" (13) oder von Teilnehmerinnen und Teilnehmern (189) geredet wird. Leider kommen die Teilnehmerinnen zumindest in diesem Buch nicht zu Wort, obschon es für Fachleute wie Nicht-Fachleute spannend gewesen wäre, von einer teilnehmenden Frau zu erfahren, welche Erfahrungen sie als Mitarbeiterin in der Priesterausbildung gemacht hat, und in welchen Feldern sie einen besonderen Schwerpunkt für Frauen in der Priesterausbildung sieht. Daß die Einbindung von Frauen in die Priesterausbildung wichtig und ein Gewinn ist, wird auf dem Symposium sicherlich niemand ernsthaft in Frage gestellt haben.

Münster Ulrich T. G. Hoppe

Religionspsychologie

Hemminger, Hansjörg: **Grundwissen Religionspsychologie.** Ein Handbuch für Studium und Praxis. – Freiburg: Herder 2003. 270 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28185–6

Die Religionspsychologie hat bislang im deutschen Sprachraum ein bloß randständiges Dasein im Rahmen ihrer Kontextfächer Theologie, Psychologie und Religionswissenschaft gefristet. Sie ist nach einer Metapher von Sebastian Murken ein Waisenkind, an dessen Zeugung die genannten Wissenschaften zwar beteiligt waren, doch leider wird die Elternrolle von keiner auch nur annähernd befriedigend ausgefüllt – mit der Konsequenz einer fehlenden akademischen Etablierung der Religionspsychologie, die sich in auch nur marginalen Bemühungen in Forschung und Lehre niedergeschlagen hat. Wenn jedoch nicht alles täuscht, ist schon seit den 90er Jahren ein wenn auch kleiner, so doch bemerkbarer Aufschwung in der religionspsychologischen Forschung festzustellen, ablesbar u. a. an der Zahl der deutschsprachigen Einführungswerke in die Religionspsychologie. Diese Entwicklung ist auch aus theologischer Perspektive begrüßenswert. Wenn es nämlich Aufgabe der Religionspsychologie ist, die (individuelle) Religiosität des Menschen, sein religiöses Erleben und Verhalten, mit Methoden der Psychologie zu untersuchen, so eignet dem auch eine theologische Dignität: Der christliche Schöpfungsglaube geht davon aus, daß die gesamte natürliche Wirklichkeit, eingeschlossen die in ihr vorkommenden religiösen Phänomene, aus Gottes schöpferischem Handeln stammt; dann aber ist es theologisch nicht irrelevant, das (subjektive) religiöse Verhalten und Erleben des Menschen verstehen zu wollen, da es auf das es erst ermöglichende göttliche Handeln zurückweist.

Auch der Herder-Verlag wirkt an der kleinen Konjunktur der Religionspsychologie mit und hat ein Einführungswerk des Verhaltensbiologen und Psychologen Hansjörg Hemminger herausgebracht. Es ist entstanden aus einem Seminar des Autors für Studierende der Religionspädagogik der Evangelischen Fachhochschule Reutlingen-Ludwigsburg. Der mündliche Stil der Lehrveranstaltung ist noch erkennbar, jedoch führt die im Rahmen des mündlichen Vortrags didaktisch sinnvolle, aufeinander aufbauende Präsentation des Stoffes zu Abstrichen in der Lesbarkeit für denjenigen Leser, der sich rasch informieren will. Auch die Verteilung der Themen auf die Kap. ist nicht immer nachvollziehbar (so z. B. würde man die Darstellung der Transaktionsanalyse nicht unbedingt im Kap. „Religiöse Entwicklung" oder die Riemannschen Grundformen der Angst bei „Fanatismus und Sektierertum" erwarten); dem wird durch das – allerdings sehr knappe – Sachregister partiell abgeholfen. Da aber oft nicht auf den ersten Blick klar ist, an welcher Stelle welches Thema zu finden ist, wird die Orientierung dem Leser etwas erschwert und das Buch seiner Bezeichnung „Handbuch" nicht ganz gerecht.

Dennoch bietet H. einen respektablen Überblick über wichtige Themen der Religionspsychologie und vermittelt einen guten Einstieg in das Gebiet, der das Interesse an einer weitergehenden Beschäftigung mit dem Fach wecken kann.

Die sieben unterschiedlich langen Kap. beginnen mit einer Einleitung, die neben der Besprechung der methodischen Suspendierung der Wahrheitsfrage auf – vielleicht etwas unerwartet bei einem religionspsychologischen Buch – religionssoziologische Modelle und Erkenntnisse zurückgreift, um den gesellschaftlichen Kontext individueller Religiosität zu markieren. Leider wird dabei die in der Kapitelüberschrift gestellte Frage „Was ist Psychologie"? nicht wirklich befriedigend beantwortet. Es folgt ein für die Religionspädagogik zentrales Thema, die religiöse Entwicklung (Kap. 2), wobei jedoch die religiöse Entwicklung im eigentlichen Sinn auf nur wenigen Seiten (41–45) mit den Stufenmodellen von Oser / Gmünder und von Fowler abgehandelt wird (bei der Darstellung der Stufenmodelle unterlaufen H. einige Unschärfen). Das life-span-Modell, das entgegen der linearen und normativen Entwicklungslogik der Stufenmodelle eine lebenslange, multidirektionale und individuell verschiedene Entwicklung der Religiosität annimmt, wird nicht genannt; statt dessen werden die kognitive und emotionale Entwicklung sowie religiöse Lernprozesse ausführlich behandelt. Das lange, mit „Religion, Person, Beziehung" überschriebene Kap. 3 ist jedoch trotz des Stichworts „Beziehung" nicht eigentlich sozialpsychologisch, sondern persönlichkeitspsychologisch orientiert. Neben klassischen religionspsychologischen Themen wie Konversion oder dem Zusammenhang von Religion (genauer: dem Gottesbild) und Gesundheit werden Befunde aus der Attributions- und kognitiven Dissonanzforschung auf das Thema „Religiosität" angewendet und schließlich die Möglichkeiten und Grenzen von Persönlichkeitstypologien ausgelotet. Im Anschluß definiert H. das theologischerseits meist wenig beachtete Thema „Aberglaube, Okkultismus, Magie" (Kap. 4) konzis in seinen Grundbegriffen. Er stellt abergläubische und okkulte Phänomene übersichtlich dar und setzt sie von einem reifen christlichen Glauben ab. Kap. 5 behandelt psychologische und physiologische Aspekte von außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen wie Trance und Ekstase, besonders am Beispiel der Pfingstfrömmigkeit; ebenso wird Kritik geübt an der quasi-technischen und am Effekt orientierten Verwendung solcher besonderer Erfahrungen in den charismatischen Gemeinschaften. Die Sozialpsychologie kommt schließlich in Kap. 6 zum Tragen: Hier werden verschiedene soziale Aggregationen (Gruppe, Menge, Masse) voneinander unterschieden und ihre auch in religiösen Zusammenhängen relevanten Strukturen und die in sozialen Kontexten veränderten Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen beschrieben. Den Abschluß bildet das Thema „Fanatismus und Sektierertum" (Kap. 7), das eine hilfreiche Typologie fanatischen Verhaltens bietet und typische Merkmale von Sekten beschreibt. Einen eigenen Abschnitt widmet H. der Frage, wie Menschen in fanatischen Gemeinschaften bzw. deren Angehörigen oder sonstigen Beteiligten praktisch geholfen werden kann; besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Frage, welchen Schaden Kinder von Angehörigen fanatischer Gemeinschaften zu erleiden haben.

Der besseren Anschaulichkeit und Verständlichkeit dienen in allen Kap.n eingestreute Fallbeispiele, die z. T. aus H.s eigener Praxis stammen. Die Themenwahl ist u. a. von den Forschungsschwerpunkten des Vf.s (z. B. Sekten, besondere religiöse Erfahrungen) geprägt; dabei bleiben – was sich auch gar nicht vermeiden läßt – einige Themen unerwähnt, die für die Theologie interessant wären (z. B. Menschenbilder in der Psychologie, Neurobiologie religiösen Erlebens, Seelsorge und Psychotherapie, Religionspsychopathologie, Sozialpsychologie der Gemeinde, psychologische Exegese, Psychologie kirchlicher / theologischer Berufe, ...). Wünschenswert wären aber in jedem Fall (zumindest kurze) Hinweise zur Methodik und zur Geschichte der Religionspsychologie gewesen.

Da H. nicht den Anspruch hat, eine christliche Religionspsychologie zu betreiben, ist die Ausklammerung von Wahrheits- und von normativen Fragen verständlich und daher auch zu respektieren. Eine theologische Religionspsychologie jedoch wird sich den Fragen nach wahr und falsch bzw. richtig und unrichtig stellen müssen. Man mag nun zu H.s These, es gebe keine besondere christliche (oder muslimische, atheistische, ...) Religionspsychologie (7), stehen, wie man will, der Vf. selbst löst diese These nicht ganz konsequent ein: Sein eigener christlicher bzw. protestantischer Standpunkt, von dem aus er schreibt, läßt sich in keinem Kap. des Buches verbergen; insofern hat er doch eine christliche Religionspsychologie geschrieben. An dieser Stelle muß sich H. den Vorwurf gefallen lassen, daß hier zu oft das alte ancilla-Modell durchscheint und die Psychologie als Magd für das übergeordnete Interesse der Theologie bzw. der Seelsorgelehre in Anspruch genommen und damit instrumentalisiert wird. Eine weitergehende hermeneutische Reflexion kann der Religionspsychologie diesbezüglich nicht erspart bleiben.

Münster Tobias Kläden

Religionswissenschaft

Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, hg. v. Johann Figl. – Innsbruck: Tyrolia 2003 / Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2003. 880 S., Ln € 79,00 ISBN: 3–7022–2508–0 (Tyrolia) / 3–525–50165-X (Vandenhoeck und Ruprecht)

Ein handliches Einführungs- oder Lehrbuch ist dieser schwergewichtige Bd nicht. Aber man wird das Buch mit Gewinn immer dann zur Hand nehmen, wenn man Reflexionshorizonte und Literaturzugänge sucht im Blick auf „Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff" (Einleitung, 17–80), „Religionen der Vergangenheit und Gegenwart" (Teil 1, 81–524) und „Zentrale Themen – systematische und komparative Zugänge"(Teil 2, 525–852). Und zur Handlichkeit als Informationsquelle tragen dann doch die gut ausgewählten Personen- und Sachregister bei (853–880).

Der Hg. Johann Figl ist Vorstand des Instituts für Religionswissenschaft an der Universität Wien und Gründungspräsident der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. In der Tat entspricht die Diskussionslage im Bd vorwiegend dem österreichischen und süddeutschen Raum.

Figl selbst steuerte zum Bd nicht nur Vorwort, Zielsetzung und Einleitung bei, sondern auch zu Teil 1.2 „Religionen der Gegenwart" im Kap. 11 „Christentum" die systematischen Abschnitte „Zentrale Dimensionen" und „Zusammenfassung. Die Frage nach dem Charakteristischen des Christentums" sowie das Kap. 13 „Neue Religionen". Dazu gehören – parallel zum Kap. „Christentum" – die Abschnitte „Begriff und historischer Überblick", „Zentrale Inhalte – in einer speziellen Neureligion und allgemein" (anhand der Baha'i) und „Gesamtcharakteristik und Zukunftsperspektiven". Außerdem schrieb er zu Teil 2.1 „Vorstellungen absoluter bzw. göttlicher Wirklichkeit" die Kap. 2 „Gott –

monotheistisch" und 3 „Brahman – Nirvana – Dao. Apersonale Vorstellungen des Absoluten" sowie zu Teil 2.2 „Dimensionen weiterer zentraler Vorstellungen" im Kap. 4 „Jenseitsvorstellungen" die Abschnitte „Tod und Auferstehung, Gerichts- und Paradiesvorstellungen (besonders im Islam)" und „Das ‚Jenseits' als Thema religionswissenschaftlicher Systematik".

Weitere Institutsmitglieder – Bettina Bäumer, Birgit Heller, Hans Gerald Hödl und Franz Winter – schrieben die Kap. 1.2.5 „Hinduismus" (BB) und 1.2.14 „Alternative Formen des Religiösen" (HGH), zu Teil 2.1 das Kap. 1 „Götter / Göttinnen" (BH), zu Teil 2.2 in Kap. 4 „Jenseitsvorstellungen" den Abschnitt „Reinkarnation und Befreiung aus dem Geburtenkreislauf" (BH) sowie die Kap. 1 „Mythos" (HGH) und 5 „Zwischenwesen" (FW), außerdem zu Teil 2.3 „Praxis-Dimensionen (Ritual, religiöse Erfahrung, Ethik)" die Kap. 1 „Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie)" (HGH), 2 „Sakraler Raum und heilige Zeit" (BB) und 3 „Gebet / Meditation / Mystik – Ekstase" (BB / HGH) sowie zu Teil 2.4 „Gesellschaftliche und rechtliche Dimensionen" das Kap. 2 „Gender und Religion" (BH).

Damit war ein Kern gefunden, der um den Teil 1.1 „Religionen vergangener Kulturen" und ansonsten weitere Kap. der genannten Teile 1.2 und 2.2–2.4 sowie die einleitenden Abschnitte zu „Christentum" und „Jenseitsvorstellungen" zu erweitern war, um ein religionswissenschaftliches Nachschlagewerk vorzulegen, das dem spezifischen Anliegen nachkommt, „die Darstellung der Religionen in Geschichte und Gegenwart eng mit den Informationen über zentrale religionenübergreifende Themen zu verbinden" (Vorwort). Auch die von außerhalb des Instituts am ersten Teil des Handbuchs mitwirkten, wurden deshalb zum einen um eine historische Einleitung zur betreffenden Religion gebeten, „und zwar besonders im Blick darauf, inwiefern die geschichtliche Entwicklung zum Verständnis des gegenwärtigen Erscheinungsbildes der Religion in ihren verschiednen Richtungen, Abspaltungen etc. beiträgt" (Zielsetzung, 15). Zum anderen wurden sie darum gebeten, in ihrer Darstellung der Religion schon die vier zentralen Themenbereiche (2.1–2.4) des systematisch orientierten zweiten Teils des Handbuchs zu beachten. Sie sollten „eine Art Vorbegriff von Religion[en]" umschreiben, „der weit genug war, um die Vielfalt der Religionen nach zentralen Inhalten bzw. Themen zu erfassen" – ohne daß eine „Vorentscheidung über den Religionsbegriff des Faches Religionswissenschaft damit getroffen" werden soll, der „ausführlich wissenschaftstheoretisch grundzulegen ist" (ebd. 14).

Dazu informiert Figls Einleitung in den noch weiter untergliederten drei Teilen „Wissenschaftsgeschichtliche Positionen", „Wissenschaftsverständnis" und „Religionsbegriff". Figl betont dabei besonders die „Zeitgeschichte" der Religionen als Teil der Religionsgeschichte (40) und neben der „Systematisch-Vergleichenden Religionswissenschaft" eine „Angewandte Religionswissenschaft" als „Desiderat und Möglichkeit" (42). Dazu rechnet er die Analyse religiös mitbedingter Konflikte und die das Handbuch beschließenden Kap. „Religionen-Didaktik" und „Dialoge der Religionen", für die Religionspädagogik und Dogmatik als Nachbardisziplinen einbezogen werden. Dabei wird die Religionsphilosophie als eine Brückendisziplin verstanden und der Kirchlichkeit von Theologie gegenüber eine „positionelle" Differenz festgehalten (52). Der Durchgang ergibt m. E. überzeugend, daß erst mit einem „weiten Verständnis von Religion, das ‚funktionale' und ‚substanzielle' Bereiche umfasst, [...] der Gegenstandsbereich des danach bezeichneten Faches angemessen erfassbar" ist, nämlich „die Gesamtheit der Religionen und des Religiösen" (76).

In Teil 1 „wurde nicht die Absicht verfolgt, eine Universalgeschichte der Religionen anzustreben. Es handelt sich vielmehr um monographische Einzeldarstellungen von spezifischen Religionen" auf in der Regel ca. 15 Seiten, und „es war dabei sowohl bei den vergangenen Religionen als auch bei den gegenwärtigen Religionen die Verknüpfung von historischen und geographischen Gesichtspunkten wegweisend" (83): Für die Urgeschichte (O. H. Urban) „bleibt festzuhalten, dass wohl mit der Entstehung des Homo sapiens – archäologisch fassbar vor rund 40.000 Jahren – auch ein Selbstbewusstsein vorhanden ist, das religiöse Vorstellungen nicht nur ermöglicht, sondern erfordert" (101). Für den Alten Orient folgen jeweils als religiöse Pluralität ägyptische (J. Assmann) und sumerisch-babylonische (H. Trenkwalder) Religion und die Vielfalt der Religionen im Hethiterreich (M. Hutter); für die Alte Welt im mediterranen Raum minoische (W. Pötscher), etruskische (L. Aigner-Foresti) und griechische und römische (H. Schwabl) Religion sowie antike Mysterienreligionen (W. Speyer); dann neben der Religion der Germanen (K. Schier) und der Kelten (H. Birkhan) als Stifterreligion der Manichäismus (M. Hutter); schließlich als Beispiel einer Religion einer der großen Kulturen außerhalb der sogenannten Alten Welt die aztekische (U. Köhler).

Als Religionen (auch) der Gegenwart thematisiert das Handbuch zunächst für verschiedene Regionen und Kontinente ethnische Religionen (K. R. Wernhart); dann für den japanischen und chinesischen Kulturraum Shintoismus (Th. Immoos), Konfuzianismus (R. Malek) Daoismus (ders.); es folgen als Religionen indischen Ursprungs Hinduismus (s.o.), Jainismus (A. Mette), Buddhismus (H.-J. Greschat) und Sikhismus (O. Gächter); als Religionen nahöstlichen Ursprungs Zoroastrismus (M. Hutter), Judentum (F. Dexinger), Christentum (U. Berner / s.o.) und Islam (K. Prenner); schließlich Neue Religionen (s.o.) und alternative Formen des Religiösen (s.o.).

Trotz der angestrebten Formalisierung sind die Kap. stark von den archäologischen, ägyptologischen und altorientalistischen, klassisch-philologischen und althistorischen, germanistischen und völkerkundlichen, indologischen und judaistischen Fachinteressen und persönlichen Spezialisierungen auch der religionswissenschaftlichen Autorinnen und Autoren geprägt. Darin liegt ihre Qualität; die Kehrseite unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen sollte positiv zum eigenen Ergänzen von Blickwinkeln nach Art der anderen Kap. (und anhand auch weiterer wichtiger Literatur) genutzt werden.

Entsprechendes gilt für die Kap. von Teil 2, vor allem für die aus anderen Publikationen adaptiert übernommenen Beiträge „Heilige Schriften" (U. Tworuschka), „Ethik der Religionen" (ders. / M. Klöcker) und „Natur und Technik in den Religionen" (P. Koslowski). Es gilt aber auch für die Originalbeiträge, besonders die von außerhalb des Instituts zu „Schöpfungsvorstellungen" (J. Mohn), „Jenseitsvorstellungen" (M. Hutters religionswissenschaftlichen Überblick und seine religionsgeschichtlichen Beispiele – Syrien im zweiten vorchristlichen Jahrtausend, die vorchristlichen Kelten, indianische Stammesreligionen – samt Resümee) sowie zu den gesellschaftlichen und rechtlichen Dimensionen „Pluralität innerhalb der Religionen" (E. M. Synek), „Recht und Religion" (dies.), „Menschenrechte / Religionsfreiheit" (dies.) sowie im Brückenschlag zu Religionspädagogik und Dogmatik „Religionen-Didaktik" (M. Jäggle) und „Dialog der Religionen" (N. Hintersteiner).

Für das Christentum geht Figl (419–432) von den Auswirkungen der „reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts [...] auf das Selbstverständnis und die Reformen des römischen Katholizismus" und auf die „mitermöglichte Entstehung einer heute unübersehbar gewordenen Vielfalt von christlichen Kirchen" aus. „Religionswissenschaftlich-systematisch kommt hier das Christentum, wie auch alle anderen in diesem Handbuch dargestellten Religionen, in seinen grundlegenden Dimensionen (wie Glaube, Kult, Ethik, Recht), die für alle christlichen Denominationen von Relevanz sind, zur Sprache" (420). Dem stehen Berners Skizzen zur Ablösung des Christentums vom jüdischen und Durchsetzung gegen den heidnisch-philosophischen Monotheismus sowie zur Verhältnisbestimmung von Charisma und Institution, Theologie und Häresie in den sich entwickelnden christlichen Kirchen voran (411–419).

Die hier und im ganzen Buch gegebenen knappen, aber vielfältigen Anregungen können nicht zuletzt auch einer theologisch interessierten Leserschaft wichtige Zugänge zu religionsgeschichtlichen und -systematischen Fragestellungen erschließen, angeleitet etwa von Figls Exkurs zu interreligiös-dialogischen und interkulturell-philosophischen Ansätzen: „An diesen Ansätzen zeigt sich, daß die theoretisch-wissenschaftliche Deskription wohl die jeweilige Charakteristik der betreffenden Begriffe für das Absolute in den Differenzen und Analogien zu erfassen vermag, daß aber damit noch keine Entscheidung darüber getroffen ist, welche Möglichkeiten es für die konkreten Wege religiöser Erfahrung gibt, die Absolutheitsvorstellungen verschiedener Religionen anzunähern. Dieser Prozeß ist als beachtenswerte Tendenz innerhalb der Religionsgeschichte in der Moderne ein zentrales Feld der Forschung" (566).

Marburg Christoph Elsas

Khoury, Adel Theodor: **Der Islam und die westliche Welt.** Religiöse und politische Grundfragen. – Darmstadt: Primus / Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. 223 S., kt € 16,50 ISBN: 3–89678–437–4

Der europäische Islam. Eine reale Perspektive? Hg. v. der Katholischen Akademie in Berlin durch Christian W. Troll S.J. – Berlin: Morus 2001. 95 S. (Schriften zum Dialog der Religionen, 2), kt € 6,80 ISBN: 3–87554–360–2

Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement, ed. by M. Hakan Yavuz / John L. Esposito. – New York: Syrucuse University Press 2003. XXXIII, 290 S., Ln € 59,95 ISBN: 0–8156–3015–8

Khoury, von 1970 bis 1993 Professor für Religionswissenschaft an der Universität Münster, ist durch zahlreiche Veröffentlichungen über den Islam und die Beziehungen zwischen Islam und Christentum bekannt. Als griechisch-katholischer Christ aus dem Libanon, zwischen dessen religiös-politischen christlichen und islamischen Bevölkerungsgruppen 15 Jahre lang Bürgerkrieg herrschte und den Dialog als lebensnotwendig erwies, hat er dazu einen besonderen Zugang. Das kurz nach dem 11. September 2001 geschriebene Vorwort greift dabei „alte und verschüttete Angstgefühle" auf: „Ein kompromißloser Islam läßt bei vielen Menschen im Westen leicht viele Befürchtungen aufkommen" (9). Um aber die Aufmerksamkeit für den Islam nicht auf militante Gruppierungen und eine staatliche Ordnung mit Totalitäts- und Universalitätsanspruch beschränkt bleiben zu lassen, will das vorliegende Buch „verschiedene Aspekte des islamischen Erbes vorstellen. Es befasst sich mit den zentralen Hauptfragen der islamischen Religion" und vergleicht dabei „mit den Aussagen der christlichen Glaubenslehre und mit den gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen des demokratischen Westens". Erklärte Absicht ist es, einen Beitrag „zur gemeinsamen Friedenssuche" zu leisten (10).

Dazu gliedert Khoury sein Buch in fünf Teile, die jeweils nach der Bedeutung des Themas für Muslime und für Christen fragen: „Wer ist Muhammad, der Verkünder des Islams?" (13) „Wer ist der Gott des Islams?" (49) „Was ist gut, was ist böse?" (87) „Traditioneller Islam und moderne Welt" (111) und „Dialog oder Konfrontation?" (157). Es folgen knappe Anmerkungen, Literaturhinweise und Register (211–223). Kap. I widmet sich so mit vielen Bezugnahmen auf den Koran – den Khoury ins Deutsche übersetzte – Muhammads Berufung und prophetischem Anspruch „gegenüber den Polytheisten" (13) und in

„Auseinandersetzung mit Juden und Christen" (26). Kap. II umreißt die Bedeutung Muhammads für die Muslime als der Prophet und der Gesandte Gottes, Vorbild für die Gläubigen und der Erwählte Gottes (33–41). Das knappe Kap. III „Wer ist Muhammad für Christen?" (42–46) stellt die Argumente der Polemiker früherer Zeiten hinter dem Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück, um v. a. das ins Auge zu fassen, „was den Menschen gemeinsam ist und zur Gemeinschaft untereinander führt". Es hält fest, daß die Gestalt Muhammads die typischen Merkmale aufweist, die einen Propheten kennzeichnen, und daß die Botschaft des Koran bewirkt hat, daß Menschen dem Heil Gottes näher gekommen sind. Allerdings will die im Islam herkömmliche Deutung der Christologie des Korans ausdrücklich die christliche Christologie zurückweisen und verurteilen. Khoury schließt diesen ersten Teil mit dem Appell, daß das begonnene Gespräch zu Muhammad im Bemühen um „einen offenen, von kritischer Sympathie getragenen Dialog" Christen und Muslime den weiteren Weg in die Zukunft als Partner statt als Gegner gehen lassen sollte.

Kap. IV über die „Gottesvorstellung im Islam" (49–71) skizziert – wieder mit vielen Bezugnahmen auf den Koran – Allah als den schon vor Muhammad als Herr der Kaba und Schöpfer verehrten Gott der Araber und dann den Gott des Islams mit seinem durch die Einzigkeit, die innere Einheit und die Transzendenz bestimmten Wesen. Dabei führt Khoury in die jahrhundertelangen Auseinandersetzungen zwischen den rationalistischen Mutaziliten und traditionsgebundenen Hanbaliten und Ashariten in der islamischen Theologie ein: hinsichtlich Aussagen über Gott, Anthropomorphismen, theologischer Sprache und Funktion der Offenbarung. Dem stellt Kap. V unter der Überschrift „Der Islam und der christliche Glaube an Jesus Christus" (72–79) die wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Aussagen des Korans und seiner Kommentatoren über das Leben Jesu und die Person Jesu Christi zur Seite. Khoury schließt diesen zweiten Teil im knappen Kap. „Der Gott des Islams und der Gott des Christentums" (80–84) mit Erörterungen zur Auseinandersetzung des Korans und der muslimischen Theologen mit der Trinität. Er unterscheidet dabei das Christentum als differenzierten und den Islam als nicht differenzierten Monotheismus, sieht aber – wie die Päpste nach dem Konzil und bereits der Koran – so grundlegende Gemeinsamkeiten in der Gotteslehre von Christen und Muslimen, „dass sie denselben Gott meinen, wenn sie ihn anbeten und zu ihm beten".

In Kap. VII „Grundsätze der islamischen Ethik" (86–96) referiert Khoury grundlegende Perspektiven des Korans für islamisches Weltverständnis und Menschenbild, insbesondere das Gesetz als Ausdruck der Weisheit und der Barmherzigkeit Gottes, Hilfe zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse und darin Rechtleitung Gottes. Dieser dritte Teil wird entsprechend komplettiert durch Kap. VIII „Gut und Böse – Gebote und Verbote" (97–108) mit Koran-Parallelen zu den biblischen Zehn Geboten.

Die andere Hälfte des Buches gilt der Begegnung mit der modernen Welt und Fragen des Dialogs. Unter der korrekten Überschrift für den vierten Teil „Traditioneller Islam und moderne Welt" führen hier leider die Titel „Islam und Demokratie" für Kap. IX (111–119), „Religionsfreiheit" für Kap. X (120–124), „Der Islam und der Westen" für Kap XI (125–143) und auch für Kap. XII „Muslime in einer pluralistischen Gesellschaft" (144–155) mit den Untertiteln „Islam und Integrationsproblematik" zu einer groben Verallgemeinerung, wenn man nicht immer mitdenkt, daß alles Gesagte nur von einem Idealtyp traditionellen Islams gilt: „Die Anliegen der Muslime werden heute am prägnantesten durch die Islamisten formuliert" (127) – mit der „Gefahr des Totalitarismus", sollte nicht der Islam „den Schritt wagen von der überholten Annahme einer einheitlichen Gesellschaft (in der die Muslime die Herrschaft haben und die Macht ausüben sollten) zur Bejahung einer pluralistischen Gesellschaft" (141f.). Für eine innerhalb des Idealtyps bleibende Argumentation betont Khoury „eine von vielen verkannte Flexibilität und Offenheit" schon des klassischen islamischen Rechtssystems als „eine bislang ungenutzt gebliebene Chance" (149). Ihr entsprechen Fragen an die deutsche Gesellschaft und an die Muslime aus fremden Ländern hinsichtlich ihres Integrationswillens.

Den Schlußteil untergliedert Khoury in die kurzen Kap. XIII „Christen und Muslime: Gegner oder Partner?" (157–166), XIV „Eine islamische Stellungnahme zum christlich-islamischen Dialog" (167–181), XV „Christen und Muslime – Probleme eines schwierigen Dialogs" (182–194), XVI „Wahrheit und Toleranz" (195–202) und XVII „Wahrheit und Dialog" (203–210). Für die islamische Stellungnahme legt Khoury eine fast wörtliche Übersetzung von Passagen aus dem Vorwort des kürzlich verstorbenen Vorsitzenden des Hohes Rates der Schiiten im Libanon zu einem Buch über den christlich-islamischen Dialog vor. Khoury wünscht sich christlicherseits das Angebot einer „Miteinander-Identität", in der wir, „unabhängig davon, ob sie unseren Glauben nachvollziehen können und wollen oder nicht, [...] Versöhnung miteinander, Frieden und solidarische Brüderlichkeit" anbieten – auch in Hoffnung auf positive Reaktion aufgrund des Koranworts „Wenn ihr mit einem Gruß begrüßt werdet, dann grüßt mit einem noch schöneren Gruß, oder erwidert ihn" (193f. mit Sure 4,86). Denn „die Realität ist, dass den Gläubigen die Gelegenheit eröffnet wird, sich von der Wahrheit erfassen und beschenken zu lassen" (202), und „es wäre viel zu schnell und meistens unberechtigt, zu urteilen, dass das Verschiedene unvereinbar mit dem eigenen Glauben ist" (206). Deshalb plädiert Khoury dafür, „die Wahrheit und die göttlichen Werte der eigenen Religion als Grundlage dafür zu nehmen, freundliche Beziehungen zu dem anderen herzustellen" (207).

Offenbar gehört die idealtypische Konstruktion von einem traditionellen Islam als Gesprächspartner bei Khoury damit zusammen, daß er weithin „von einer Komplementarität religiöser Erkenntnisse und Erfahrungen" (206) und deshalb „von der Mitte des eigenen Selbstverständnisses dieser Religion ausgeht" (204). Damit nicht andere statt dessen aus diesem Idealtyp Unvereinbarkeit mit „der westlichen Welt" folgern, bringen die beiden anderen hier zu besprechenden Bücher weitere Konkretionen von Bedeutung.

Auch wenn sie schon im Jahr 2000 gehalten wurden, sind hier die Vorträge in der Katholischen Akademie Berlin, die für die Publikation „Der europäische Islam" kurz nach dem 11. September 2001 überarbeitet wurden, von größter Aktualität: „Wie realistisch ist die Vorstellung einer Stärkung aufgeklärter Islam-Interpretationen durch die sozialen und politischen Erfahrungen in den Gesellschaften Westeuropas?" (Vorwort des Herausgebers 6). Tariq Ramadan, Autor des ersten der vier Beiträge, ist Enkel des Gründers der Muslimbruderschaft in Ägypten, Philosophie-Professor in Fribourg und Genf und ein Medienliebling zum Thema „Muslimsein in Europa". So lautet der Titel der Übersetzung (Marburg 2001) seines 1999 französisch und englisch erschienenen Buches, dessen deutscher Untertitel „Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext" das Anliegen auch dieses Vortrags – oder auch eines am 25. November 2001 ebenfalls von dem Jesuiten und Islamkundler Professor Christian Troll in der Katholischen Akademie moderierten Vortrags zu „Einstellungen europäischer Muslime zu Gewalt" – angibt: Entgegen einem essenzialistischen Ansatz – „Da die Religion uns dieses und jenes sagt, muss man uns erklären, warum das so ist und nicht anders" – ist bei allem Glauben und bei aller Religiosität für die Verhaltensweisen zu veranschlagen, daß die Menschen in einem bestimmten sozialen Umfeld leben.

Unter dem Titel „Die europäischen Muslime" (9–20) betont Ramadan: „Es wird künftig darum gehen, seine Zugehörigkeit zum Islam unter Beweis zu stellen, diese sichtbar zu machen, ohne dass das bedeuten würde, die soziale, politische, ökonomische und kulturelle Integration zurückzuweisen" (10). „Auf der einen Seite ist der Anteil junger Muslime, die täglich religiöse Bräuche befolgen, relativ gering [...] Umgekehrt hatte das Erstarken religiöser Praxis bei einer Minderheit von Jugendlichen die Bildung einer Vielzahl von Vereinigungen zur Folge", und „diese Jungen versuchen offen, im Gegensatz zu den ersten Migranten, intellektuelles und soziales Terrain zu besetzen" (13f.). Zum Ziel einer Art Konsens gehört dabei für ihn: a) „Ein Muslim, sei er Einwohner oder Staatsbürger, muss sich mit dem Land, in dem er sich aufhält, durch einen moralischen und sozialen Vertrag verbunden fühlen und dessen Gesetze achten", b) „Die europäische Gesetzgebung (insbesondere deren säkularer Rahmen) erlaubt den Muslimen, das Wesentliche ihrer Religion zu praktizieren" (15f.).

Tariq Modood, Soziologie-Professor in Bristol, macht in seinem Beitrag „Muslime im säkularen britischen Multikulturalismus" (21–43) den innereuropäisch unterschiedlichen Erfahrungshintergrund deutlich: Dort zeigte sich bei den Antidiskriminierungsgesetzen gegen colour-racism, „dass es asiatische Muslime und nicht – wie von der Konzeption her erwartet – Afro-Kariben waren, die aufgrund der Ungleichheitsmessungen als die benachteiligste und ärmste Gruppe des Landes hervorgingen" – was „für viele muslimische Aktivisten [...] die Kategorie ‚ethnische Beziehungen' für Mulsime bestenfalls eine unangemessene politische Nische" sein (24) und „‚Muslim' in kürzester Zeit zu einer Schlüsselidentität politischer Minderheiten" avancieren ließ (31; vgl. zur neuen Diskussionslage: Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden, hg. v. Hans-Martin Barth / Christoph Elsas, Schenefeld 2004).

Reinhard Schulzes Beitrag „Islamische Präsenz und die kulturelle Identität Europas" (45–54) kommentiert die beiden Vorträge aus der Sicht des kritisch beobachtenden Islam-Historikers: „Britische Muslime scheuen sich nicht, einen ‚islamischen Säkularismus' zu fordern", weil „der britische Säkularismus [...] Religion als ‚private Identität' begreift, die in der Repräsentation in der ‚Öffentlichkeit' aufgenommen werden kann". Demgegenüber „ist der französische Laizismus radikal in dem Sinne, dass er keinerlei religiöse Repräsentation zulässt". Tariq Ramadan geht es deshalb primär um eine vom Islam gebildete „Binnenidentität als eine Kollektividentität innerhalb der muslimischen Gemeinschaften. Gleich wichtig ist ihm „auch eine ‚Außenidentität', d.h. eine Identität, mittels derer die ‚Citoyenneté' in der französischen Gesellschaft bejaht wird" – doch das bedeutet „neue Vorschläge für die Aushandlung des Verhältnisses von Staat und Religion" (50f.). Während so aufgrund der prägenden nationalen Rahmenbedingungen „eine europäische Kollektividentität unter Muslimen in Europa kaum anzutreffen ist", wertet Schulze beide Vorträge „als Beitrag zu einer Neubestimmung der kulturellen Identität, durch die sich immer mehr europäische Gesellschaften zu verständigen versuchen", nämlich unter Einbeziehung einer islamischen Tradition (53f.).

Auch Trolls eigener Beitrag „Islamische Stimmen zum gesellschaftlichen Pluralismus" (55–94) würdigt Ramadan (83–99) als einen der ersten „im heutigen Europa geborenen Muslime, der entschieden versucht, einen Prozeß gegenseitigen Befragens und gemeinsamen Suchens nach genuinen und realistischen Rechtslösungen für die neuen Generationen von Muslimen in Europa in Bewegung zu setzen", wesentlich bestimmt von der „Frage, welchen spezifischen Beitrag zum heutigen Europa das islamische Leben und Denken aus dem Glauben leisten konnte und leisten sollte" (83). Daneben referiert Troll Gedanken weiterer ihm persönlich bekannter muslimischer Intellektueller, „für die der Islam als positive Kraft zur Gestaltung einer pluralen, gerechten Gesellschaft beiträgt" (59) Syed Zainul Abedin (64–70) und Maulana Wahiduddin Khan (70–75) sind für Fragen des europäischen Islam interessant, weil sie auf dem Hintergrund der zahlenmäßig größten muslimischen Minderheit der Welt in Indien argumentierten. Der Südafrikaner Farid Eisack (76–82) leitete

im Kontakt mit dem Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations in Birmingham aus dem Koran eine islamische Perspektive der interreligiösen Solidarität gegen Unterdrückung ab (Quran, Liberation and Pluralism, Oxford 1997). Der Tunesier Mohamed Talbi (59–64) trieb in der Groupe de Recherche Islamo-Chrétien den Dialog im Mittelmeerraum voran in der „Überzeugung [...], die er gerade auch als eminenter Historiker des mittelalterlichen Maghreb gewonnen hatte: Keine Kultur oder Religion ist eine in sich geschlossene und unabhängige Realität. Im Gegenteil ist Offenheit, gepaart mit kritischer Unterscheidung, die Bedingung für die vitale Weiterentwicklung von Kulturen und Religionen. In diesem Sinne ist der Dialog zwischen ihnen absolut notwendig" (60).

Der von Yavuz und Esposito herausgegebene Bd rundet das mit den beiden anderen gezeichnete Spektrum mit einer für Deutschland wichtigen Ergänzung ab, nämlich hinsichtlich der Muslime aus der Türkei und ihrem Verhältnis zum Säkularstaat: Gerade die auf diesem Hintergrund entstandene religiöse Bewegung um den charismatischen türkischen Imam Fethullah Gülen ist für das Thema Islam, Westen und christlich-islamischer Dialog in den letzten Jahrzehnten von Bedeutung geworden. Wie Gülen, der sich dort zu längerer medizinischer Behandlung aufhält, wirkt auch M. Hakan Yavuz in den USA, wo er sein in Ankara begonnenes Studium fortsetzte, Assistenzprofessor für Politikwissenschaft ist und in der von John L. Esposito – er ist Gründungsdirektor des Center for Muslim-Christian Understanding und Professor für Religion und internationale Angelegenheiten an der Georgetown University – herausgegebenen Reihe „Religion and Global Politic" publizierte (Islamic Political Identity in Turkey, New York 2003). Die Bewegung um Gülen ist eine Weiterentwicklung der religiösen Bewegung um den türkisch-kurdischen Islamgelehrten Said Nursi, die auch ihrerseits weiter im Dialog zwischen Ost und West, Muslimen und Christen besonders aktiv ist (Bringing Faith, Meaning and Peace to Life in a Multicultural World: the Risale-i Nur's Approach: Seventh International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi, Istanbul 2004). Wie die informative Einleitung der Hg ausführt (XIII–XXXIII, nach deren Angaben zu den Referenten der von ihnen am Center veranstalteten Tagung, von denen die Kap. dieses Buches verfaßt sind), bejahen beide Bewegungen Säkularstaatlichkeit und Pluralismus, arbeiten aber an einer Lockerung des Laizismuskonzepts des Staatsgründers, das bis zu Nursis Tod 1960 religiösen Einfluß in den Bereichen Erziehung, Wirtschaft, Familie, Kleidung und Politik verhinderte. So nutzen sie die zur Überwindung der tiefen Identitätskrise und Links-Rechts-Spaltung in der Türkei seit 1980 für staatsloyale islamische Bewegungen ermöglichten Wirkungsmöglichkeiten über religiöse Netzwerke.

In Kap. 1 „Islam im öffentlichen Raum: Das Beispiel der Nur-Bewegung" (1–18) legt Yavuz Nursis Ideen dazu dar: „Gesetze sind von einer gewählten Volksversammlung zu machen", und entsprechend „meinte er mit einer ‚nach der Scharia regierten Gesellschaft' eine nach Gesetz regierte und gerechte Gesellschaft [...] Weil der Staat ein Diener des Volkes ist, brauchen seine Angestellten nicht Muslime sein, weil es ihre Pflicht ist, dem Volk in Übereinstimmung mit dem Gesetz zu dienen. Der Staat muss auf fünf Prinzipien gegründet sein: Gerechtigkeit, Freiheit, Respekt für menschliche Würde, den Willen des Volkes und Sicherheit" (11). „Nursi machte eine sorgfältige Trennung zwischen Glauben (iman) und Religion (Islam) und konzentrierte sich auf [...] eine Glaubensbewegung, die religiöses Bewußtsein zu stärken und mit anderen Glaubensgemeinschaften zusammenzuarbeiten sucht. Glaube hat Vorrang vor Islam und vor jeder Form ethnolinguistischer Solidarität" (12). In Kap. 2 „Die Gülen-Bewegung: Die türkischen Puritaner" (19–47) diskutiert Yavuz dann, wie Gülen Erziehungs-Netzwerke nutzt, um intellektuelle Aufklärung und spirituelle Erleuchtung zu erreichen und die Werte des Islams in Praxis umzusetzen.

Kap. 12 „Fethullah Gülen: Die Moderne im neuen islamischen Diskurs transzendieren" (238–247) stellt einen Rückblick dar, in dem John Voll, Professor für islamische Geschichte am Center, Gülens „weder ‚fundamentalistische' noch ‚säkularistische'" (245) Interaktion zwischen dem Globalen und dem Lokalen in der Diskussion um Moderne und Islam verortet. Die übrigen Kap. informieren wissenschaftlich sehr solide über Einzelaspekte. So explizieren Bekim Agai aus islamwissenschaftlicher, Thomas Michel SJ aus interreligiöser und Elisabeth Özdalga aus soziologischer Perspektive: „Die islamische Erziehungsethik der Gülen-Bewegung" (18–68), „Fethullah Gülen als Erzieher" (69–84) und „Dem von Fethullah Gülen gewiesenen Weg folgen: Drei Lehrerinnen erzählen ihre Lebensgeschichte" (85–114). Es folgen Ahmet Kuru, Yasin Aktay und Zeki Saritoprak mit politologischen, soziologischen und theologischen Erörterungen: „Fethullah Gülens Suche nach einem mittleren Weg zwischen Moderne und muslimischer Tradition" (115–130), „Diaspora und Stabilität. Konstitutive Elemente in einer Einheit des Wissens" (131–155) und „Fethullah Gülen: Ein Sufi eigener Art" (156–169). Weitere Gesichtspunkte erschließen der Politologe Hasan Kösebalaban, die Soziologin Berna Turam und der Jurist Ihsan Yilmaz hinsichtlich Gülens Einschätzung des Westens eher als Rivalen zum Wettstreit denn als Feind zur Konfrontation (170–183), seiner Gemeinschaft als Zivilgesellschaft (184–287) und als Beispiel für eine neue Rechtsfindung (ijtihad) und Erneuerungsbewegung (tajdid) mit dem Potenzial, über Einrichtungen in z. Z. mehr als 50 Ländern die muslimische Welt zu beeinflussen (208–237). Damit zeigen sich Möglichkeiten, die in den Büchern von Khoury und auch von Troll mit ihren umfassenderen Themenkreisen nur angedeutet sind.

Marburg Christoph Elsas

Philosophie / Religionsphilosophie

Halme, Lasse: **The Polarity of Dynamics and Form.** The Basic Tension in Paul Tillich's Thinking. – Münster: LIT 2003. 176 S. (Tillich-Studien. Beihefte, 4), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6316–6

Wenn es gelingt, über einige schlecht plazierte Superlative hinwegzusehen, dann ist die bei Miikka Ruokanen in Helsinki eingereichte Promotion des finnischen Theologen Lasse Halme ein Buch, das mit Gewinn zu lesen ist. Der Gewinn besteht v. a. darin, daß Halme ein bisher überraschend wenig behandeltes Thema, die Polarität von Dynamik und Form, in seinem Zusammenhang rekonstruiert. Seine Gesprächspartnerin ist dabei v. a. die englischsprachige Tillichforschung, die er bei einem Studienaufenthalt an der Lutheran School of Theology in Chicago näher kennengelernt hat. Weit weniger kommt die deutsche Tillichliteratur zu Wort; das macht allerdings auf seine Weise das Buch für deutsche Leser interessant. Der Text ist durchgängig englisch; eine deutsche Zusammenfassung fehlt.

Der Rede von Polarität widmet H. nur eine kurze Begriffsgeschichte (27–32), die unterstreicht, daß Polarität bei Tillich die Spannung von zwei entgegengesetzten Polen, die sich gegenseitig *benötigen*, bedeutet. Im weiteren unterscheidet der Vf. zwei unterschiedliche Verständnisweisen von Form und Dynamik. Das klassische Verständnis sehe in der Form die Idee, die Substanz oder genauer das Bleibende: charakteristisch für die klassische Sicht sei, daß die Form die Existenz jedes Seienden zu erhalten suche (32) – so H. in einer zu Tillichs Unterscheidung von Essenz und Existenz querstehenden Weise. Aristoteles, aber auch Plato seien für diese Sicht charakteristisch (138). Demgegenüber sei der Gedanke, daß die Dynamik die Grenzen der Form zu überschreiten suche, um neue Formen zu bilden, ein Charakteristikum der modernen Sicht (32). Die moderne Auffassung sei v. a. von Schelling, der Lebensphilosophie und der Prozeßphilosophie entwickelt worden. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß Tillichs Rede von „Dynamik und Form" die klassische und die moderne Sichtweise kombiniere. Es handele sich dabei um eine Synthese, die nicht an allen Stellen ausgeglichen sei. Sie habe aber im dynamischen Neuplatonismus mit seiner Rede von der *dynamis panton* ihre Vorläufer (138). Leider entwickelt H. diese interessante Idee nicht weiter, obwohl sie für die Positionierung Tillichs gegenüber neuen theologischen Bewegungen wie der *Radical Orthodoxy* mit ihrer Anknüpfung an dem dynamischen Neuplatonismus aufschlußreich wäre. Das Buch bietet weder einen Hinweis auf die Rede von Dynamik und Form bei Iamblich oder Proklos noch eine Betrachtung der Entwicklungsgeschichte, wie Tillich zu der Polarität von Dynamik und Form kam. Wie sich die Polarität von Dynamik und Form zur Unterscheidung von Form und Gehalt in den frühen deutschen Schriften Tillichs und zur Synthese von Neukantianismus und Lebensphilosophie bei Georg Simmel verhält, gerät ebenfalls nicht ins Blickfeld der Untersuchung. H. rekonstruiert im wesentlichen nur die Polarität von Dynamik und Form in den fünf Teilen der Systematischen Theologie. Er tut dies unter den Themen Selbst-Integration, Sich-Schaffen und Selbst-Transzendenz, also den drei Funktionen des Lebens, die Tillich in Teil 4 der Systematischen Theologie benennt. Obwohl Tillich an dieser Stelle die Polarität von Dynamik und Form dem Sich-Schaffen zuordnet, gibt es auch über die anderen beiden Funktionen etwas bezüglich Dynamik und Form zu sagen. In der Selbst-Integration ist die Balance zwischen Dynamik und Form zentral. Sie muß gewahrt bleiben, wenn die Form nicht zur Erstarrung und die Dynamik nicht zur Selbstzerstörung degenerieren soll. Das göttliche Leben und die Existenz Christi erfüllen diese Bedingung in vollständiger Weise (49–72). In der selbst-transzendierenden Funktion ist auf die Unterscheidung von Göttlichem und Dämonischem zu achten (116–127). Diese Passagen folgen im großen und ganzen getreu den Texten Tillichs. Neben systematischen Zusammenhängen werden dabei auch Spannungen in Tillichs Rede von Dynamik und Form deutlich. Sie lassen nach dem Buch drei Wege offen: 1. Die Fundamentalität der drei Funktionen des Lebens anzunehmen, die dann aber begrifflich besser entwickelt werden müsse, als Tillich es tue. Oder 2. eine der drei Funktionen des Lebens zu nehmen, um aus ihr ein neues System aufzubauen. Oder 3. ein anderes System zu entwickeln, das sich nur punktuell mit Tillich berühre (146).

Insgesamt bleibt der Eindruck, daß der Vf. der zweiten Alternative zuneigen könnte. Zumindest als Tillichinterpret treibt er die Fundamentalisierung der Polarität von Dynamik und Form sehr weit, ja zu weit. Deshalb abschließend noch ein paar Warnungen vor den bedenklichsten Superlativen des Buches: Man kann, auch nach der Lektüre des Buches, wahrlich nicht behaupten, daß die Polarität von Dynamik und Form „der Ausgangspunkt von Tillichs Denken" sei (so im Abstract S. i). Ebenfalls ist es fraglich, ob die Polarität von Dynamik und Form als „die Grundspannung in Tillichs Denken" – so der Untertitel des Buches – bezeichnet werden kann. Häufig stellt Tillich

immerhin die Polarität von „Dynamik und Form" ohne Hierarchisierung an zweiter Stelle nach der Polarität von „Individuation und Partizipation" und vor diejenige von „Freiheit und Schicksal" (z. B. Systematische Theologie III S. 44). Immerhin zeigt H., daß man diese beiden Polaritäten von der Polarität von Dynamik und Form her verstehen kann. Daß der dritte Teil, die Christologie, der längste Teil der Systematischen Theologie sei (so H. 60), ist demgegenüber nachzählbarerweise nicht richtig. Solche Probleme sollten aber nicht abhalten vom Lesen dieses klar geschriebenen Buches und vom Nachdenken über die – göttliches und menschliches Leben gleichsam charakterisierende – Polarität von Dynamik und Form. Ihre Bedeutung herausgestellt zu haben, ist ein Verdienst dieser Arbeit.

Jena Martin Leiner

Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision? Hg. v. Hans J. Höhn. – Göttingen: Wallstein 2004. 176 S. (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, 2), kt € 19,00 ISBN: 3–89244–818–3

Mit der Frage nach der Rationalität religiöser Überzeugungen hatte das Hannoversche Institut für Philosophie im Jahr 2002 erstmals eine Preisfrage ausgeschrieben, um dann im Jahr 2003 die mit einem Preis ausgezeichneten drei Beiträge zu veröffentlichen. Mit der Frage, ob eine Welt ohne Tod eine Hoffnungs- oder eine Schreckensvision sei, hat sie nun ein Jahr später ein zweites Mal eine wissenschaftliche Preisfrage ausgeschrieben. Die mit einem solchen Preis gewürdigten drei Beiträge werden nun im vorliegenden Sammelbd wiederum der Öffentlichkeit vorgestellt.

In seinen Überlegungen zu *„Risiken und Nebenwirkungen der Lebensverlängerung"* (19–58) formuliert *Héctor Wittwer* einen Gedanken, der u. a. schon von Heidegger in „Sein und Zeit" entwickelt worden ist: Daß ich nicht nur dem Tod entgegengehe, sondern um dieses Zugehen noch einmal weiß, hat für mein Leben eine konstitutive Bedeutung. Denn erst das Bewußtsein um die Begrenztheit meiner Lebenszeit konstituiert die spezifische Bedeutung des gelebten Augenblicks. Wenn es also keinen Tod gäbe, dann hätte kein Augenblick mehr Bedeutung.

Adorno hat die Behauptung dieses Zusammenhangs seinerzeit zum Anlaß genommen für die bittere Gegenfrage, ob nicht dann Auschwitz als Begegnung mit dem Nichts ganz recht sei. Demgegenüber macht der Autor wohltuende Differenzierungen geltend. Zum einen hält er es im Anschluß an den Stand biologisch-medizinischer Forschung für wahrscheinlich, daß dem Menschen die Möglichkeit eingeräumt wird, immer älter zu werden. Und er schließt auch die Utopie eines Lebens, in dem wir nicht mehr sterben *müssen*, nicht von vorneherein aus. Er stellt nämlich klar, daß das, was wir die Sterblichkeit des Menschen nennen, besser seine „Tötbarkeit" heißen müsse. Denn es gebe kein Naturgesetz, das den Menschen von innen her unabweislich sterben lasse, wohl aber sei der Mensch konstitutiv „verletzlich" durch Beeinflussung und Störung seiner körpereigenen biologischen Systeme. Die aus dieser Verletzlichkeit hervorgehende „Tötbarkeit" sei auch dann nicht abzuschütteln, wenn es gelingen sollte, die Abwehrkräfte des menschlichen Organismus so weit zu erhalten, daß er im hohen Alter nicht mehr an jener Infektion stirbt, die der jugendliche Körper ohne nennenswerte Beeinträchtigung wegsteckt. Auf diese Weise bleibe der Mensch „tötbar", und die als Tötbarkeit verstandene Sterblichkeit habe weiterhin die Funktion, die Heidegger dem Tod zuschreibe: Er erschließe die Bedeutung des jeweiligen Augenblicks. Damit kann der Autor die Tötbarkeit des Menschen als ein seine Sittlichkeit herausforderndes Gut bestimmen, ohne deswegen gleich den Tod zu einem Gut zu erklären. Ja, man kann seine Sterblichkeit annehmen und doch den Tod bekämpfen. Adornos verbitterte Gegenfrage geht angesichts dieser Differenzierung ins Leere.

An dieser Stelle setzt der zweite Beitrag von *Gunnar Hindrichs* ein, der die unspektakuläre Überschrift trägt: *„Beantwortung der Frage: Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision?"* (59–110). Er trifft zunächst wiederum die ganz schlichte Feststellung, daß der drohende Tod nicht nur das Leben vernichtet, sondern zu seiner bewußten Gestaltung herausfordert. Ohne sich auf den Beitrag von Wittwer ausdrücklich beziehen zu können, nimmt er dessen Trennung von Tod und Tötbarkeit wieder zurück. Denn was ist Tötbarkeit anders als die ständige Bedrohung durch die Möglichkeit des Todes? Und von diesem Tod gilt: Gerade dadurch, daß er das Leben bedroht, fordert er umgekehrt zu einem bewußten Umgang mit ihm auf. Er konstituiert auf diese Weise den Menschen als Subjekt seiner Lebensverhältnisse und stiftet damit eine Haltung der Freiheit. Die Abschaffung des Todes würde in diesem Sinne den Menschen als Subjekt vernichten. Allerdings unternimmt auch Hindrichs nicht die von Adorno Heidegger unterstellte Familiarisierung des Todes für das Leben. Er stellt klar den Widerspruch heraus, daß der Tod das menschliche Subjektsein sowohl herausfordert als auch vernichtet – ja durch Vernichtung herausfordert: „Denn indem man den Schrecken zu dem macht, auf das man eigentlich bezogen ist, gliedert man ihn in unser Sein ein: als dessen letzten Bezugspunkt. In Wahrheit ist er aber der Schrecken dessen, was sich nicht eingliedern läßt, weil es dem, wohin es einzugliedern wäre, ein Ende macht" (98).

Damit tritt eine Situation ein, die Pascal einst in einem denkwürdigen Fragment formuliert hat: Selbst wenn das ganze Weltall sich anschickte, den Menschen zu zerstören, sei der Mensch doch edler als das, was ihn zerstört. Denn er wisse um die Zerbrechlichkeit seines Lebens, das All aber wisse nichts davon. In Anlehnung an D. Henrich gelangt der Autor zu einer freiheitstheoretischen Formulierung dieses Sachverhalts: In der Wahrnehmung seiner Sterblichkeit gewinne das Ich jene Freiheit, die der Tod ihm wiederum nehme. In diesem Sinne hat „das Subjekt [...] sein Sein in einem Anderen" (107). Dieses Andere läßt eine zweifache Interpretation zu: Es kann analog zum Gipfel des Sisyphos als Beweggrund eines Lebensprozesses gelten, der kein anderes Ziel als das seiner eigenen Verohnmächtigung verfolgt. Dieses Andere kann aber auch als eine Macht gelesen werden, die durch die Ohnmacht des Todes hindurch den Unbedingtheitsanspruch menschlicher Freiheit annimmt und vollendet. Ewiges Leben wäre dann freilich keine unendliche Fortdauer des zeitlichen Lebens – dies liefe wiederum auf die Auslöschung des Subjekts hinaus –, sondern die endgültige Annahme eines zeitlich befristeten Freiheitsgeschehens durch jenes Andere, das uns im Tod zunächst einmal entmächtigt. Der Glaube an einen Gott, der in diesem Sinne ewiges Leben schenkt, bedeutet insofern keinen irrationalen Sprung in den Glauben, sondern befreit die menschliche Freiheit aus der genannten Antinomie von Ermächtigung und Entmächtigung. Sie befähigt in diesem Sinne dazu, meine eigene Sterblichkeit in einem nochmaligen Akt der Freiheit anzunehmen.

Der dritte Beitrag von *Dirk Stederoth* behandelt das Thema *„Todesangst und Elixiere"* und liefert – so der Untertitel –, *„eine Antwort aus transkulturellerPerspektive"* (111–165). Auf der einen Seite konzediert der Autor, daß alle Kulturen auf irgendeine Weise die Idee eines den individuellen Tod überwindenden Lebens kennen. Auf der anderen Seite hält er es für möglich, daß die biologischen Möglichkeiten der Lebensverlängerung die Sehnsucht nach ewigem Leben gegenstandslos werden lassen. In Anlehnung an die von Hegel in seiner „Enzyklopädie" entwickelte Phänomenologie der Lebensalter bestimmt er das Greisenalter als diejenige Phase, in dem zunehmend jene Selbstdistanzierung vom Weltprozeß, die Hindrich noch als ein Freiheitsgeschehen begriff, abnimmt, so daß das Ich sich in den Weltprozeß gewissermaßen „einleibt". Der Widerstand gegen den Tod wäre dann ein Ausdruck dessen, daß Menschen ihren Lebenssinn noch nicht verwirklicht haben, während umgekehrt der Mensch, der diesen Sinn verwirklicht hat, den Tod anzunehmen vermag oder sogar – wie im Fall des Suizids – ihn herbeiwünscht. Nicht die Sterblichkeit des Menschen wäre dann das Problem, wohl aber der zu frühe Tod. Wann aber der Tod zu früh eintritt, hängt vom jeweiligen Lebensentwurf ab. Die Verlängerung des Lebens kann darum Raum für die Verwirklichung von Lebenssinn schaffen, aber auch jene Melancholie der Erfüllung produzieren, die ihrerseits den Tod herbeiwünscht.

In der Tat gibt es beeindruckende Verwirklichungen von Lebenssinn bei Menschen, die in einem verbreiteten Verständnis „zu früh" gestorben sind. Und es gibt den unverwirklichten Lebenssinn von Menschen, die ein Alter erreicht haben, in dem man nach eben diesem Verständnis eigentlich „alt und lebenssatt" sterben können müßte. Vor diesem Hintergrund plädiert der Autor für das, was – ohne daß er ihn zitierte – Odo Marquard einmal die „Diätik der Sinnerwartung" genannt hat: Man soll das Leben nicht mit falschen Erwartungen überfrachten – eine Haltung, die Stederoth v. a. in den „Essais" von Montaigne artikuliert findet.

In meiner Rez. des ersten Sammelbdes, in dem im Jahr 2003 die Preisträger des Hannoverschen Institutes ihre Aufsätze vorlegten, habe ich bemängelt, daß man es diesen Beiträgen teilweise deutlich anmerke, daß sie nicht für ein philosophisch interessiertes Publikum, sondern für ein Auswahlgremium geschrieben worden seien. Davon kann bei dem jetzt nun vorliegenden Bd keine Rede sein. Statt dessen tritt hier ein anderes Merkmal von Preisschriften hervor: Da sie unabhängig voneinander entstanden sind und ihre Autoren auch voneinander in der Regel nichts gewußt haben dürften, können sie nicht aufeinander Bezug nehmen. Daraus ergeben sich Überschneidungen, aber auch interessante Anfragen aneinander. So sind sich Wittwer und Hindrichs darin einig, daß Sterblichkeit und Freiheit einander wechselseitig herausfordern, auch wenn sie diesen Sachverhalt in unterschiedlichen „Sprachspielen" zum Ausdruck bringen. Während Wittwer die darin liegende Antinomie durch Differenzierung auszugleichen versucht, indem er die „Tötbarkeit" als konstitutiv für eine bewußte Lebensführung bejaht, die Ablehnung des konkreten Todes aber gleichzeitig für möglich hält, kennt Hindrich keine Möglichkeit, sich positiv auf die eigene Sterblichkeit zu beziehen, ohne den Tod mitzubejahen, in den diese Sterblichkeit doch mündet. Darum ist von ihm her an Wittwer die Frage zu stellen, ob die von ihm auf der Theorieebene getroffene Differenzierung auch lebenspraktisch umgesetzt werden kann. Umgekehrt stellen sich von Hindrich aus aber auch Fragen an Stederoth: Kann unbedingter Lebenssinn überhaupt in bedingter Gestalt verwirklicht werden? Kommt im Horizont jener unbedingten Anerkennung, die ich einem anderen Freiheitssubjekt liebend zuspreche, nicht jeder Tod zu früh? Der von Stederoth angesprochene Suizid ist nicht notwendig Ausdruck der Langeweile, die denjenigen überfällt, der seinen Lebenssinn schon verwirklicht hat, sondern kann mindestens genauso Ausdruck jener Verzweiflung sein, die sich dort einstellt, wo ich Sinn nur im Sinne des Sisyphos als unerreichbare Verheißung erlebe. Aber auch von Stederoth muß an Hindrich die Frage gestellt werden: Hat jeder Lebenssinn notwendig ein Unbedingtheitsmoment? Hier müßte

m. E. deutlicher aufgezeigt werden, worin das Unbedingtheits- und Ewigkeitsmoment menschlicher Freiheit wirklich liegt. So liegt der Reiz der vorliegenden Beiträge gerade in ihrem Mangel an Abstimmung aufeinander.

Bochum Gerd Neuhaus

Theologie / Naturwissenschaft

Barbour, Ian G.: **Wissenschaft und Glaube.** Historische und zeitgenössische Aspekte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 508 S., 5 Abb. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 1), geb. € 49,90 ISBN: 3–525–56970-X

Der Autor dieses fünfhundertseitigen Werkes, Ian G. Barbour, ist Theologe und Physiker und emeritierter Professor für „Science, Technology and Society" am Carlton College in Northfield, Minnesota.

Der erste Teil dieser Arbeit ist überschrieben mit „Religion und Wissenschaftsgeschichte". Barbour zeichnet darin den Weg der Naturwissenschaft vom ausgehenden Mittelalter, über Galilei zu Newton nach mit den Etappen a) Erklärung durch Zwecke, b) Mathematik und Beobachtung und c) Experiment und Theorie. Demgegenüber lotet er die Spielräume einer natürlichen Theologie aus a) Lücken in den Naturwissenschaften für Gottes Eingreifen, b) die Gestaltung bestimmter Merkmale von Organismen durch Gott, der als Architekt evolutiver Prozesse in Erscheinung tritt und c) Ordnung, Intelligibilität, Geschaffenheit und Kontingenz der Natur als Hinweise auf Gott.

Angesichts von Humes Insistieren auf sinnenhaft-empirischen Daten, angesichts von Kants Einsichten über die für jegliche Erkenntnis konstitutiven Verstandeskategorien sowie angesichts eines Determinismus und Reduktionismus Laplacescher Prägung fragt er nach den Methoden der Theologie im 18. und beginnenden 19. Jh. Er konstatiert, daß der theologische Rückzug auf historisch vermittelte Offenbarungswahrheiten von der Aufklärung attackiert wurde, daß trotz Kants Kritiken der protologische und teleologische Gottesbeweis in Blüte stand und daß ausgehend von Kant und mit Kant der Gedanke an den Gott der Moral und des Pflichtgefühls gepflegt wurde. Das 18. und beginnende 19. Jh. sieht er in einem Antagonismus von Aufklärung und Romantik, die sowohl die Naturwissenschaft als auch die Theologie beeinflussen.

Das 19. Jh erbrachte nach Ansicht des Vf.s einen nahezu völligen Konsens fast aller Naturwissenschaftler und der meisten Theologen über das Faktum der Evolution als solches, nicht aber über die Mechanismen, die dieser Evolution zugrunde liegen sollten. Das Spektrum der Theologie war allerdings sehr breit und reichte vom Biblizismus und Traditionalismus über den Modernismus bis zum Naturalismus. Bereits in dieser Zeit zeichnete sich trotz aller Nähe zum Determinismus und Reduktionismus die Kompatibilität der Naturwissenschaft mit sehr unterschiedlichen Weltanschauungen ab. Die Offenbarungstheologie hatte sich der Bestreitung aller Formen von Offenbarung einerseits und der Behauptung einer wortwörtlichen Bibelauslegung andererseits zu erwehren. Die Natürliche Theologie begriff den göttlichen Schöpfungsplan als Gesamtheit der Gesetze und Strukturen, die Leben und Geist ermöglichen. Es entstand die Idee, daß Gott in natürlichen Ursachen und durch sie richtungweisend wirksam ist.

Der zweite Teil dieser bemerkenswerten Arbeit ist überschrieben: „Religion und naturwissenschaftliche Methode". Hier werden zunächst mit einem breiten Autorenspektrum unterlegt vier allgemeine Verhältnisbestimmungen vorgestellt (Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog und Integration). In der Rubrik „Integration" versammelt er so unterschiedliche Denker wie Tipler, Peacocke, Teilhard de Chardin, Whitehead und Cobb. Das Konfliktmodell der Verhältnisbestimmung verfolgt er nicht weiter, der Unabhängigkeitsthese versucht er Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, hinsichtlich der Methodologie favorisiert der Verfasser das Dialogmodell, seine erklärte Vorliebe hinsichtlich des Menschenbildes und der Schöpfungstheologie gilt aber dem Integrationsmodell (150).

Der Vf. stellt eine relative Ähnlichkeit zwischen naturwissenschaftlichen (analoge, theorieerweiternde intelligible Einheiten) und theologischen Modellen (systematische, relativ überdauernde Metaphern) heraus (178 ff.). Und auch bei den naturwissenschaftlichen und theologischen Paradigmen sieht er große Ähnlichkeiten, z. B. Resistenz bzw. Immunisierung gegen Falsifikation, Regellosigkeit des Paradigmenwechsels etc. Er läßt die Kuhn-Popper-Lakatos-Debatte wieder aufleben.

Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Religion und Naturwissenschaft vergleicht er anhand der vier Kriterien 1. Übereinstimmung mit den Daten, 2. Kohärenz der Theorie; 3. Erklärungsreichweite und 4. Fruchtbarkeit für weitere Theoriebildung. Und er glaubt, daß die christliche Tradition diesen Kriterien besser entspricht als andere Traditionen (228).

B. argumentiert nicht erst aus der geisteswissenschaftlichen Außen-, sondern schon aus der physikalischen Binnenperspektive gegen den Reduktionismus und glaubt drei metaphysische Implikationen der Physik ausmachen zu können: 1. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, 2. Zufall und Gesetzmäßigkeit und 3. Ganzheitlichkeit und Emergenz (271 f.).

Es ist sicher verdienstvoll, daß der Vf. immer wieder die naturwissenschaftliche und die theologische Perspektive aufeinander bezieht (z. B. Physik und Metaphysik, Astronomie und Schöpfung, Evolution und fortdauernde Schöpfung). Allerdings liegt das Schwergewicht dann doch zumeist auf einer umfänglicheren Darlegung des naturwissenschaftlichen und einer zumeist knappen des theologischen Sachverhalts.

Die Integration von Schöpfung und Evolution versucht er zum einen über die „Natürliche Theologie". Aber ein Gott als der bloße Schöpfer eines sich selbst organisierenden Systems mit Gesetz, Zufall und Emergenz erscheint ihm zu deistisch und tatenlos.

Zum anderen versucht er die Integration über eine von ihm präferierte „Theologie der Natur". Zu diesem Denktypus rechnet er auch das Werk von Teilhard de Chardin (Der Mensch im Kosmos) und hält es nach wie vor und im wesentlichen für lehrreich.

Und schließlich sieht B. die Synthese zwischen Schöpfung und Evolution in einem umfassenden metaphysischen System wie dem Witheheads und seiner Nachfolger realisiert.

Das Buch landet letztlich bei einem Kaleidoskop von Modellvorstellungen über Gott, die hinsichtlich ihres Weltverhältnisses und ihrer Konsistenz für einen interdisziplinären Dialog durchdacht werden: Gott als Erlöser, Königsmodell von Gott, Gott als Bestimmer der (quantentheoretischen) Unbestimmtheiten, Gott als (thermodynamisch unfaßbarer?) Informationsübermittler, der kenotische Gott einer freiwilligen Selbstbeschränkung etc.

Was leistet dieses Buch, und wem ist es zu empfehlen? Es ist einerseits wegen seiner guten Verständlichkeit eine umsichtige und umfassende Einführung in die Problematik des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Glaube und andererseits durchaus auch mit historischem Anspruch ein Kompendium der schon geleisteten Reflexionen über eben dieses Verhältnis. Es ist ein lesenswertes Buch, das in die fundamentaltheologische Abteilung der Bibliothek und in die Hand der Studierenden gehört, die dann durch ihren Kenntnisvorsprung hoffentlich auch ihre Professoren zur Lektüre herausfordern oder nötigen.

Aachen Ulrich Lüke

Kurzrezensionen

Rethinking Ecumenism. Strategies for the 21st Century, hg. v. Freek L. Bakker. – Zoetermeer: Uitgeverij Meinema 2004. 299 S. (Iimo Research Publication, 63), kt € 29,90 ISBN: 90–211–7032–9

Eine Reihe von Kollegen, Mitarbeitern und Weggefährten hat diesen Sammelband als Festschrift für den niederländischen Ökumeniker Anton Houtepen zusammengestellt, der am 4. November 2004 aus dem aktiven Dienst an der Theol. Fak. der Univ. Utrecht ausgeschieden ist. Die Beiträge der verschiedenen Autoren beschäftigen sich zum einen mit Themen aus der „klassischen" Ökumene (z. B. dem Opferbegriff und dem Bischofsamt). Zum anderen beleuchten sie die kulturelle Kontextgebundenheit ökumenischen Miteinanders. Das Bewußtsein um eine solche Kontextgebundenheit mag neues Licht auf die alten kontroverstheologischen Fragestellungen werfen, ersetzen kann sie diese aber nicht. P. L.

Berger, Klaus: **Paulus.** – München: C. H. Beck 2002. 128 S. (C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe, 2197), kt € 7,90 ISBN: 3–406–47997–9

„Theologie ist Biographie", unter dieser Perspektive schildert der vorliegende Bd die Figur des Apostels Paulus, den Berger als „Judenchristen betrachtet, der Jude blieb" (7). Ausgehend von zwei Brennpunkten im Leben des Apostels, seiner Berufung (31–89) und den ihm begegnenden Gefahren und Spannungen (90–124), die in der theologisch nicht geklärten Identität des Urchristentums wurzeln (9), wird versucht, Leben und Lehre des Paulus zu schildern. Ein zweifelsohne instruktiver und anregender Zuschnitt, dem allerdings einige der für Pauluseinsteiger notwendigen Einleitungsfragen (z. B. Ansatzpunkte für eine relative/absolute Chronologie) zum Opfer fallen. Ein für die Beschäftigung mit Paulus hilfreiches Buch, das für Nichttheologen jedoch nur bedingt geeignet ist. M. La.

Bever, Hans-Ulrich / **Dröpper,** Wolfgang / **Brumann,** Uta: **Auf den Spuren unseres Glaubens.** Eine Arbeitsmappe zur Bibel und ihren historischen Hintergründen. – Mülheim: Verlag an der Ruhr 1997. 76 S., Pappband € 19,60 ISBN: 3–86072–327–8

Bibeltexte? Wie fade! Altbackene Sprache, langweilige Geschichten, Schnee von gestern. Diese Stereotypen beim Umgang mit dem

Buch der Bücher in Katechese und Religionsunterricht widerlegt dieser Bd. Daß Bibeltexte durchaus spannend und auf der Höhe der Zeit vermittelt werden können, wird anhand dieses Geschichts- und Geschichtenbuches deutlich. Los geht es mit einer Reise des deutschen Jungen Michael nach Israel, wo er seine israelische Freundin Sarah besucht, die ihm viele landeskundliche Informationen vermittelt. Anschließend lädt die Arbeitsmappe ein, sich auf Abrahams Spur zu begeben, ehe Josef, Mose, Josua und Jeremia in den Blickpunkt des Interesses rücken. Die Zeitreise wird fortgesetzt mit den Kap.n „Gruppen in Israel", „Leben zur Zeit Jesu" und „Jesus", dessen Weiterwirken in den ersten Ur-Gemeinden den Bd beschließt. Eine Zeitleiste und ein Lösungsteil runden das praxisbezogene Werk ab. Die Spurensuche mit handlungsorientierten Anregungen, offenen Angeboten und Projektideen lädt nicht zuletzt durch die schülerorientierte Rahmenhandlung zum Erkunden der Bibel und ihrer historischen Hintergründe ein. Sie verdeutlicht gelungen aktuelle Bezüge und die Auswirkungen der Bibelgeschichten auf unser heutiges Lebensumfeld. B. I.

Diefenbach, Manfred: **Der Konflikt Jesu mit den „Juden".** Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses. – Münster: Aschendorff 2002. VIII, 360 S. (NTA NF, 41), kt € 47,00 ISBN: 3–402–04789–6

„Ihr habt den Teufel zum Vater" (Joh 8,44), mit derartigen – augenscheinlich antijudaistischen – Sätzen des JohEv beschäftigt sich die vorliegende Studie, im WS 2000/2001 als Habil.schrift in Innsbruck angenommen. Unter Rekurs auf das antike Handlungsverständnis, das Diefenbach u. a. aus Werken von Aristoteles, Horaz und Seneca gewinnt (27–66), versucht die Arbeit die pauschale und für Fehlinterpretationen anfällige Bezeichnung „die Juden" als Gegner Jesu im JohEv (Textanalysen: 67–266) zu erklären (9). D. sieht in „den Juden" „aufgrund der johanneischen Darstellungsweise lediglich das missliche, ablehnende Handeln gegenüber Jesus" verkörpert (281). Dieses Verhalten „der Juden" berechtigt damit gerade nicht zu Wesensaussagen über das jüdische Volk. Vielmehr bestimmt die erzählte Handlung als solche das Handeln der dramatis personae (279). Insofern „kommt den Charakteren bloß der zweite Rang im Verhältnis zum Primat der Handlung zu" (35). Die „Juden" füllen damit eine Rolle im Plot des JohEv aus. Literaturverzeichnis (283–327) und Register (329–360) beschließen die Untersuchung. M. La.

Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den 13 Büchern. Unter Mitarbeit von Maria Bettetini u. a., hg. v. Norbert Fischer / Cornelius Mayer. – Freiburg: Herder 1998. XVI, 684 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 1), kt DM 178,00 ISBN: 3–451–26624–5

In einer wissenschaftlichen Zeitschrift darauf hinzuweisen, daß die Confessiones des Augustinus zur absoluten Spitze der Weltliteratur gehören, erübrigt sich eigentlich. Ihre Rezeptionsgeschichte ist enorm; sie hat die Tiefenschichten der europäischen Geistesgeschichte maßgeblich geprägt. Dennoch sei dieser Hinweis erlaubt, um die Bedeutung des hier anzuzeigenden Buches nachdrücklich zu unterstreichen. Mit ihm liegt nun eine Gesamteinführung und -interpretation vor, die, von ihrer Konzeption her betrachtet, ihresgleichen bisher nicht kennt. Neben einer Einführung (durch den inzwischen verstorbenen E. Feldmann in das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones) finden sich Interpretationen (jeweils versehen mit reichlichen Literaturangaben) zu den einzelnen Büchern, die immer auch eine Hinführung zu Augustinus selbst darstellen und dabei zugleich dessen bleibende Aktualität deutlich machen. Ein bibliographischer Anhang schließt den Bd ab. M. S.

Forde, Gerhard O.: **A more radical Gospel.** Essays on Eschatology, Authority, Atonement, and Ecumenism, hg. v. Mark C. Mattes / Steven D. Paulson. – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company 2004. 223 S., kt $ 22,00 ISBN: 0–8028–2688–1

Der vorliegende Sammelbd dokumentiert zumeist bislang noch unveröffentlichte Manuskripte des nordamerikanischen lutherischen Theologen Gerhard Forde. Er beschäftigt sich v. a. mit der für ihn bleibenden Bedeutung der lutherischen Grundunterscheidung von Gesetz und Evangelium. Seine erhellenden Beiträge zur gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Identitätskrise in der westlichen Hemisphäre, vor allem in Nordamerika, weisen auf „unerledigte Anfragen an die heutige Theologie" (Karl Barth) hin. Dies gilt nach Forde insbesondere für lutherische Theologie, insofern diese unter teilweiser Aufgabe wesentlicher Grundeinsichten ihres Rechtfertigungsverständnisses dem alten und neuen „Mythos von der Freiheit des Menschen" ihren Tribut zu zollen gewillt ist. Die angemessene apologetische Antwort auf diese Problematik sieht er in einem radikalisierten Evangeliumsverständnis, das für ihn in einer eschatologisch ausgerichteten und zugleich forensisch verankerten Rechtfertigungslehre seinen Inbegriff findet. Allerdings ruft diese „Antwort" Fordes neue „unerledigte Anfragen" an seine eigene Theologie hervor, als seine steile Harmatiologie ein bestimmtes existentiell-theozentrisches Sündenbewußtsein voraussetzt, das jedoch bei vielen Menschen, insbesondere Christen, nicht (mehr) gegeben ist. Was zu Luthers Zeiten als anthropologische Voraussetzung noch aus sich selbst heraus einsichtig und gewiß war, das bedarf heute einer tieferen religionsphilosophischen Durchdringung, um soteriologisch von bleibender Bedeutung zu sein. P. L.

George, Larry Darnell: **Reading the Tapestry.** A Literary-Rhetorical Analysis of the Johannine Resurrection Narrative (John 20–21). – New York: Peter Lang 2000. 195 S. (Studies in Biblical Literature, 14), pb € 33,20 ISBN: 0–8204–4444–8

Die PhD von L. D. George bietet eine narrative Analyse der beiden Osterkapitel des JohEv mit dem Ziel, die Einheitlichkeit und Kohärenz beider Kap. aufzuweisen. Die vom Vf. näherhin als „literary-rhetorical analysis" bezeichnete Methode spürt der Interaktion zwischen implizitem Autor und implizitem Leser nach. Mit Ausnahme des Forschungsüberblicks zur Auslegung von Joh 20–21 wird die Sekundärliteratur in den Einzelauslegungen nicht mehr berücksichtigt. Kritisch anzumerken ist, daß der Epilogcharakter der Verse 20,30–31 vollständig eingeebnet wird zugunsten der Annahme, die Osterbegegnungen in 20,1–29 verlangten nach einer Fortsetzung in Joh 21. Aber fordert Joh 20 tatsächlich eine Fortsetzung in Joh 21 (vgl. 148)? Den Beweis dafür kann die vorliegende Studie nicht wirklich liefern. K. S.

Klaghofer-Treitler, Wolfgang: **Die Fragen der Toten.** Elias Canetti – Jean Améry – Elie Wiesel. – Mainz: Matthias Grünewald 2004. 212 S. (Theologie und Literatur, 19), pb € 19,80 ISBN: 3–7876–2522–5

Der Wiener Fundamentaltheologe W. Klaghofer-Treitler befragt die œuvres der drei jüdischen Autoren nach ihrem Verhältnis zur Shoa, zum Tod und zum Erinnern. Dabei seien ihre unterschiedlichen Schicksale von Bedeutung, ihr religiöses Herkommen und ihre kulturelle Verortung. Wiesel habe als einziger seiner Familie die Katastrophe überlebt und sich (dennoch?) nicht von Gott abwenden können. Anders Améry, der – jüdischer Herkunft, aber katholisch erzogen – nicht nur reflektierender *Atheist*, sondern auch reflektierender *Suizidär* gewesen sei und beide Theorien in der Praxis gelebt und ‚gestorben' habe. Canetti – in Kraus'scher Manier nicht ohne literarische Angriffslust – war von der Shoa persönlich nicht betroffen, und sie bleibe bei ihm literarisch weitgehend im Schatten. Überhaupt bedinge sein Charakter ein eher eitles Verhältnis zum Tod. Der Vf. stellt, an die Autoren anschließend, Überlegungen an zu angemessenen Weisen des Erinnerns und des Glaubens, erspart dabei der Nachkriegsgesellschaft, die mit dem Überleben umginge wie mit einer Panne, die der Rechtfertigung bedarf (Améry), und die Überlebenden dadurch zum zweiten Mal entmenschlichte, keine Kritik. Das Nicht-Vergessen, das Erinnern wird nicht zuletzt auch als Verpflichtung dem Christentum vorgehalten, und der Vf. verknüpft dies mit deutlichen Vorwürfen – ein Problemfeld, das bisher fachlich so wenig ausdiskutiert ist wie der Stellenwert der Shoa als Theologicum. Jo. B.

Unvergessen – Gedenktage 2005, hg. v. Martin Pfeiffer. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 144 S., kt € 9,95 ISBN: 3–579–06770–2

Dieser 11. Bd der 1995 von Kurt Rommel begründeten und bis 2004 von ihm betreuten Reihe stellt 18 mehr oder weniger bekannte Persönlichkeiten aus Theologie, Wissenschaft, Kunst und Literatur vor, die 2005 einen runden Geburts- oder Todestag haben. So werden von den insgesamt 16 AutorInnen u. a. Paul Claudel (50. Todestag), der Autor des bekannten Dramas „Der seidene Schuh" (1930), der Psychoanalytiker Erich Fromm (25. Todestag), der „Begründer der Klassik" bzw. „Wegbereiter der Moderne" (38) Friedrich Schiller

(200. Todestag), aber auch Jean-Paul Sartre (100. Geburtstag) und Søren Kierkegaard (150. Todestag) in ihrer Vita und ihrem Opus bzw. bedeutenden Entdeckungen vorgestellt. Eine umfangreiche, aber v. a. auch aktuelle Literaturliste regt zudem zu einer vertiefenden Beschäftigung mit den einzelnen Persönlichkeiten an.

Für eine erste, zuverlässige Information ist dieses Buch überaus nützlich. T. A.

Reißner, Ilma: **Georgien.** Goldenes Vlies und Weinrebenkranz. Erweiterte und aktualisierte Neuauflage von Georgien. Geschichte. Kunst. Kultur. – Würzburg: Der Christliche Osten 1998. 307 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–927894–28–1

Der vorliegende Bd ist die überarbeitete und aktualisierte Neuauflage des 1989 unter dem Titel „Georgien. Geschichte, Kunst, Kultur" erschienenen Buches der Vf.in. Das Land Georgien hat zwar durch die politischen Ereignisse im Zusammenhang mit der Auflösung der UdSSR und danach, die Georgische Orthodoxe Kirche besonders durch ihren Austritt aus den ökumenischen Gremien Schlagzeilen gemacht. Dennoch sind beide bei uns kaum bekannt. Um so wertvoller ist die Publikation des vorliegenden Bds, der in den Hauptteilen die Geschichte Georgiens (verfaßt von Lothar Heiser), seine (bildende) Kunst, die georgische Sprache und Literatur sowie in kleineren Kap.n Film und Musik des Landes in gut lesbaren Übersichtskap.n darstellt. Im Anhang finden sich eine Zeittafel, Glossar, Literaturverzeichnis und Register. Ein großer Bildteil mit faszinierenden Aufnahmen ergänzt den Bd trefflich. Th. B.

Katholische Theologen der Reformationszeit. Bd. 6, hg. v. Heribert Smolinsky / Peter Walter. – Münster: Aschendorff 2004. 147 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 64), kt € 19,80 ISBN: 3–402–02985–5

Das Werk ist ein Sammelbd von Beiträgen zu verschiedenen humanistisch geprägten katholischen Theologen aus der Reformationszeit. Es beleuchtet aus biographisch-theologischer Perspektive ihre zahlreichen Bemühungen im 16. Jh., die Vorgaben der Heiligen Schrift und der Kirchenväter mit den Erfordernissen ihrer Zeit der Kirchenspaltung zu vermitteln, um auf diese Weise zum Anliegen der Wiederherstellung der Einheit der Kirche beizutragen. Beispielhaft soll hierfür der Beitrag von Barbara Henze (50–68) zu Georg Cassander genannt werden. Letzterer plädierte dafür, den Sinn („intelligentia") der Hl. Schrift, der sich weder in Buchstabengläubigkeit noch in reiner Geistigkeit artikuliert, als normativ-kritisches Kriterium für die Kirche zu verstehen und anzuwenden. Es mag sein, daß die Zeit dieser Theologen noch im Kommen ist. P. L.

Auf der Suche nach Gott, hg. v. Thun, Gaby von. – Reinbek: Wunderlich 2004. 192 S., zahlr. Schwarzweiß-Abb., geb. € 19,90 ISBN: 3–8052–0789–1

In unkonventioneller Weise versammelt dieses Buch Aussagen von 25 bekannten Persönlichkeiten, was für sie der Begriff „Gott" bedeutet bzw. Sinn des Lebens – darunter Carl Friedrich von Weizsäcker, Xavier Naidoo, Eugen Drewermann und Franz Beckenbauer. Insgesamt sagen die Texte auch etwas über den Weg zum Glauben heute. Das Buch ist reichlich mit Fotomaterial ausgestattet. Eine bereichernde Publikation für jeden, der sich als Christ (ob Theologe oder nicht) mit dem Glauben in der persönlichen Existenz befaßt. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Ahonen, Tiina: *Transformation through Compassionate Mission.* David J. Bosch's Theology of Contextualization, – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2003. 280 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 55), kt ISBN: 951–9047–65–4.

Theologie und Psychologie im Dialog über den Traum, hg. v. Thomas Auchter/ Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2003. 259 S. kt € 16,90 ISBN: 3–89710–206–4: 13–48: Weber, G.: „Zweifach sind die Tore der wesenlosen Träume". Traum und Traumdeutung in der Antike; 49–140: Plattig, M.: „ da waren alle wie Träumende" (Ps 126,1). Erfahrungen aus Bibel und christlicher Mystik; 141–169: Huber, M.: Vom Nutzen des Träumens. Neurobiologische und psychoanalytische Überlegungen zu Traum und Gedächtnis; 171–232: Auchter, T.: Der Traum als Königsweg zum Unbewussten. 100 Jahre psychoanalytischer Traumdeutung.

Kirche im Übergang, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 2003. 251 S. kt € 15,40 ISBN: 3–89710–243–9: 9–20: Ernst, J.: Kirche im Übergang; 21–42: Fuhs, H. F.: Volk Gottes – JHWHs Verwandtschaft. Basiskirchliche Strukturen im Alten Testament; 43–65: Dillmann, R.: Ekklesiale Wirklichkeit im Neuen Testament. Ein kommunikatives Netzwerk eigenständiger Ortskirchen; 67–84: Herr, B.: „Der Mensch kennt seine Zeit nicht" (Koh 9,12). Der Umgang mit der Heiligen Schrift mit dem Wandel der Zeit; 85–102: Hattrup, D.: Die Last der Kirchengeschichte. Der Mensch denkt, Gott lenkt; 103–121: Althaus, R.: Das Kirchenrecht – ein Denkmal für die Ewigkeit?; 123–139: Kuhne, W.: Land im Wandel. Von Natur und Milieu zur personalen Entscheidung; 141–161: Herr, T.: Christentum unter den Bedingungen der Postmoderne. Die Kirche vor den Herausforderungen unserer Zeit; 163–178: Thönissen, W.: Nötiger Streit statt unnützem Gezänk. Melanchthons ökumenische Bedeutung; 179–197: Neuner, P.: Kirchengemeinschaft – nur ein Wunschtraum? Das Herrenmahl in ökumenischer Relevanz; 199–223: Markus, G.: In Würde sterben. Patient und Arzt, Begegnung auf der Grenze; 225–251: Gleixner, H.: „Ethik des Genoms?" Moderne Gentechnik und Biomedizin auf dem ethischen Prüfstand.

Ezumezu, Nwokedi Francis: *Freedom as Responsibility.* The social Market Economy in the Light of Catholic Social Teaching for the Nigerian Society. – Bonn: Borengässer 2003. 406 S. (Arbeiten zur Interkulturalität, 5) geb. € 42,00 ISBN: 3–923946–64–3.

Gäde, Gerhard: *Christus in den Religionen.* Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen. – Paderborn: Schöningh 2003. 192 S. kt € 24,90 ISBN: 3–506–70111–8.

Henkel, Jürgen: Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Serafim. – Münster: Lit 2003. 344 S. (Forum Orthodoxe Theologie, 2), brosch. € 30,90 ISBN: 3–8258–5904–5.

Hobson, Theo: *The Rhetorical Word.* Protestant theology and the rhetoric of authority. – Burlington: Ashgate 2002. 217 S. (Ashgate new critical thinking in Theology & Biblical Studies), geb. $ 99,95 ISBN: 0 7546 0655 4.

Doing Theology and Philosophy in the African Context (Faire la théologie et la philosophie en contexte africain), hg. v. Luke G. Mlilo CMM / Nathanaël Y. Soédé. – Frankfurt: IKO 2003. 281 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 17), kt € 21,90 ISBN: 3–88939–706–9: 9–23 Lwaminda, p.: The Teaching of Theology and Philosophy within the Realities of Africa; 25–47: hoeben, sma, h. c.: Catholic Theological Faculties in Africa: Mandate and Reality!; 49–54: Loerschbacher, M.: *Sapientia Christiana* and Some Features of Contextual Theology in Africa; 55–61: Lalilombe, P-A.: Consultation on the Teaching of Philosophy and Theology in Tertiary Institutions in Africa and Madagascar; 63–79: Mlilo, CMM, L.: Towards the Contextualization of Philosophy and Theology *Curricula* in the Context of Southern Africa; 81–89: Goussikindey SJ, E.: Theology and Philosophy: Reviewing the *Curriculum*; 91–102: Tshibilondi ngoyi, A.: Analyse critique des *curricula* en philosophie en Afrique; 103–117: Akenda, J. K.: Contextualisation des programmes des cours en fonction du type d'home à former; 119–124: Santedi kinkupa, L.: Les propos des theologies contextuelles; 125–136: Oguejiofor, J.: Doing Philosophy in Africa Today: Reflections and Practical Suggestions; 137–143: Okure SHCJ, T.: Teaching Theology in the Perspective of Inculturation; 145–157: Soédé, N. Y.: Contextualisier et inculturer la philosophie et la théologie dans les programmes de formation; 165–183: Oguejiofor, J.: Proposals for a More Contextual Philosophy Programme; 185–190: Oguejiofor, J.: Les programmes de philosophie; 191–216: Mlilo CMM, L.: Theology *Curricula*: Some Proposals; 217–231: Soédé, N.Y.: Propositions pour la contextualisation et l'inculturation des programmes de théologie; 233–244: Masenya, M.: Mapping out Theology at the University of South Africa (Unisa); 245–251: Maviiri, J. C.: Summary of the Programme of Studies of the Faculty of Theology of the Catholic University of Eastern Africa – CUEA, Nairobi; 253–262: Powell, FMM, C. F.: Revisiting Philosophical and Theological Teaching at Tangaza College, Nairobi; 263–273: Poucouta, P.: Réflexion sur les programmes de l'enseignement de la théologie en Afrique; 275–280: N'Guessan, xav., M.-M.: Présentation de l'ISSPR (CELAF-Institut, Abidjan).

Nurminen, Anja: *Lutheran Cooperation and Confrontation in Pakistan 1958–1962.* Church-mission relations from the perspective of the Finnish Missionary Society. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2003. 347 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 54), € 61,50 ISBN: 951–9047–64–6.

Radlbeck-Ossmann, Regina: *Vom Papstamt zum Petrusdienst.* Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2005. 497 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, LXXV) geb. € 54,90 ISBN: 3–89710–274–9.

Schaller, Christian: *Organum salutis,* Die Sakramentalität der Kirche im ekklesiologischen Entwurf des Würzburger Apologeten Franz Seraph Hettinger. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. – St. Ottilien: Eos

2003. 285 S. (Münchner theologische Studien, 64) geb. € 29,80 ISBN: 3–8306–7164–4.

Schützeichel, Heribert: *Vom Leben eines Christenmenschen.* – Trier: Paulinus 2003. 258 S., kt ISBN: 3–7902–0213–4.

Schweitzer, Albert: *Die Ehrfurcht vor dem Leben.* Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hg. v. Hans Walter Bähr. – München: Beck 2003. 165 S. kt € 9,90 ISBN: 3–406–49448-X.

Schweitzer, Albert: *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze*, hg. v. Claus Günzler / Ulrich Luz / Johann Zürcher. – München: Beck 2003. 421 S. (Werke aus dem Nachlass), geb. € 58,00 ISBN: 3–406–50165–6.

Lau, Dieter: *Wie sprach Gott: „Es werde Licht"?* Antike Vorstellungen von der Gottessprache. – Frankfurt / Main: Peter Lang 2003. 331 S. (Lateres. Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit, 1), brosch. € 39,80 ISBN: 3–631–50496–9.

Berkmann, Burkhard Josef: Das Verhältnis Kirche – Europäische Union. Zugänge aus rechtlich-philosophischer Sicht. – Münster: Lit 2004. 200 S. (Kultur und Religion in Europa, 3), brosch. € 17,90 ISBN: 3–8258–7762–0.

Biblica Vol. 85 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2004. 600 S., € 50 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 457–474: Aletti, J.-N.: Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésien; 475–502: Strba, B.: שושנה of the Canticle; 503–522: Leuchter, M.: Jeremiah's 70-Year Prophecy and the לב קמי/ ששך; 523–544: Wee, J. Z.: Hebrew Syntax in the Organisation of Laws; 545–558: Evans, P.: Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21.

Biblica Vil. 86 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2005. 152 S., € 50 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 1–19: Scherer, A.: Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea; 20–34: Hatina, T. R.: Who Will See "The Kingdom of God Coming with Power" in Mark 9,1 – Protagonists or Antagonists? 35–58: Bennema, C.: The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel; 59–87: eyrey, J. H.: "First", "Only", "One of a Few", and "No One Else". The Rhetoric of Uniqueness and the Doxologies in 1 Timothy.

Das Recht, Recht zu haben. Menschenrechte und Weltreligionen, hg. v. Monika Rappenecker. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2004. 125 S. kt € 9,50 ISBN: 3–928698–26–5: 17–23: Friedrich, M.: Die Menschenrechte als Mittel zu Zwecken; 25–45: Reinhard, W.: Die abendländischen Grundlagen der modernen Menschenrechte; 47–79: Badry, R.: Zwischen Selbstbehauptung und Selbstverteidigung. Zur Menschenrechtsdebatte unter Muslimen; 81–103: Dharampal-Frick, G.: Die Spannungen zwischen Hindus und Christen. Historische, kulturelle und politische Perspektiven; 105–125: Roetz, H.: Menschenrechte in China – ein Problem der Kultur?

Dramatische Theologie im Gespräch. Symposion / Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager. hg. v. Józef Niewiadomski / Nikolaus Wandinger. Münster: Lit 2003. 252 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung, 14), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–6701–3: 35–40: Leibold, G.: Das Dramatische aus philosophischer Sicht; 41–60: Siebenrock, R.: Dramatische Korrelation als Methode der Theologie. Ein Versuch zu einer noch unbedachten Möglichkeit im Blick auf das Werk Raymund Schwagers; 61–81: Guggenberger, W.: Das Wirklichwerden der Wirklichkeit. Zum Sinn einer Rede von dramatischer Moraltheologie; 83–110: Regensburger, D.: „Dramatische Theologie" und Film. Konturen einer ersten Annäherung; 113–126: Palaver, W.: Girards versteckte Distanz zur neuzeitlichen Ontologisierung der Gewalt; 127–153: Sandler, W.: Wie kommt das Böse in die Welt? Zur Logik der Sündenfallerzählung; 155–167: Wandinger, N.: „Denn sie wissen nicht, was sie tun". Impulse zum Sündenverständnis aus der Dramatischen Theologie R. Schwagers; 169–191: Vonach, A.: „Musste nicht der Messias dies leiden?" (Lk 24,26a). Alt- und zwischentestamentliche Annäherungen zur Frage der Leidensnotwendigkeit des Messias; 193–201: Hasitschka, M.: Das gespaltene „Ich" in Röm 7,25b. Aspekte zum Erlösungsverständnis des Römerbriefes; 205–213: Scharer, M.: „fremd – vertraut – fremd ..." Zur impliziten Theologie einer Arbeitsbeziehung; 215–218: Niewiadomski, J.: Vom Geist der Einsicht. Predigt bei der Eucharistiefeier im Rahmen des Symposions.

Drüke, Milda: Ratu Pedanda. Reise ins Licht. – Bei einem Hohepriester auf Bali. – Hamburg: Hoffmann und Campe 2004. 384 S., geb. € 21,95 ISBN: 3–455–09461–9.

Engelhardt, Norbert: Das Vaterunser fürs Neue Zeitalter. Der mystische Weg zum Reich Gottes in uns. – Münster: Lit 2003. 70 S. (Glaube und Leben, 16), kt € 10,90 ISBN: 3–8258–7050–2.

Ernst Troeltsch. Rezensionen und Kritiken (1901–1914), hg. v. Friedrich Wilhelm Graf. Berlin: Walter de Gruyter 2004. 950 S. (Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe, 4), geb. € 228,00 ISBN: 3–11–018095–2.

Festing, Heinrich: Adolph Kolping begegnen. – Augsburg: Sankt Ulrich 2003. 171 S., kt € 11,90 ISBN: 3–929246–97-X.

Foresi, Pasquale: Beten. Anregungen zu einem tieferen Gespräch mit Gott. – München: Verlag Neue Stadt 2003. 45 S. (Minima), kt € 3,90 ISBN: 3–87996–551-X.

Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa / Salvation in Diversity. Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe, hg. v. Christian Bauer / Stephan van Erp. – Münster: Lit 2004. 182 S. (Kultur und Religion in Europa, 2), brosch. € 16,90 ISBN: 3–8258–7483–4: 17–41: Bauer, Ch.: Gotteszeugnis und Zeitgenossenschaft. Praktisch-theologische Erkundungen im Plural religiöser Differenzen in Europa; 42–43: Bartos, OP, T.: The Dominican Projekt of Mission at the Frontiers; 44–55: Méndez Montoya, OP, A.: Preaching about Salvation / Healing in a Postmodern World; 56–69: Cortesi, OP, A.: Pfade heutiger Suche nach Heil in Europa. Eine italienische Stellungnahme; 70–78: Oosterveen, L.: "I have Pain at your Foot". Gender and Theology from a Male Dominican Perspective; 79–97: Berlis, A.: Heile, heile Segen, alles wird wieder gut? Die theologische Frage nach Heil aus der Genderperspektive; 98–100: Deifel, OP, K.: Wie Männer und Frauen füreinander erlösend sein können; 101–103: Krajewska, A.: An Effort from both Sides; 104–105: Struik, OP, P.: A Change in Communication; 106–117: Kalsky, M.: Die Suche nach einem multikulturellen „Wir" unter Berücksichtigung der Unterschiede. Gedanken zur Entwicklung einer cross-kulturellen Theologie im Kontext Europas; 118–125: Eggensperger, OP, Th.: Die Suche nach Heil im Versuch, den anderen zu verstehen und mit ihm zu handeln. Modelle einer interreligiösen und interkulturellen Hermeneutik in einer globalisierten Welt; 126–139: Lascaris, OP, A.: A Festival of Differences. A Criticism of the Ideal of a Universal Theology; 140–148: van Erp, S.: Possible and Personal. Current Trends in Western Doctrines of God; 149–160: Engel, OP, U.: Heil-von-Gott-her und menschliche Unheilserfahrungen. Theologie als *intellectus amoris* zwischen *compassio* und Gerechtigkeit; 161–170: Borgmann, E.: Salvation in Diversity. Concluding Reflections and Future Perspectives.

Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, hg. v. Christoph Bultmann / Claus-Peter März / Vasilios N. Makrides. – Münster: Aschendorff 2005. 255 S. kt € 14,80 ISBN: 3–402–03415–8: 17–30: März, C.-P.: Eine Bibel in zwei Testamenten. Zur Entstehung der christlichen Bibel; 31–40: Hentschel, G.: Ist die jüdische Bibel ein christliches Buch?; 41–54: Bultmann, C.: Heiliges Schreiben und Heilige Schriften. Zum Ursprung von „Gesetz und Propheten"; 55–71: Freitag, J.: Wie ist die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als „Wort Gottes" zu verstehen?; 72–85: Makrides, V. N.: Die Autorität und Normativität der Tradition. Zum Umgang mit Heiligen Schriften im Orthodoxen Christentum; 86–98: Fuess, A.: Gotteswort und Prophetenwort. Zur Rolle von Koran und Hadîth im Islam; 101–117: Schaab, R.: Die Heiligen Schriften der Karolinger; 118–131: Pilvousek, J.: Gedruckte deutsche Bibeln vor Luther. Anmerkungen zur deutschen Bibelrezeption; 132–158: Meyer, H.: Das Buch (in) der Verkündigung Maria. Zeugenaussagen der Ikonographie und deren Spuren in der Schrift; 159–171: Kranemann, B.: Biblische Texte als Heilige Schrift in der Liturgie; 172–187: Gabel, M.: Biblische Texte für nichtchristliche Leser. Franz Führmann über die Bibel und Dichtung; 191–204: Rüpke, J.: Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden; 205–228: Bendlin, A.: Wer braucht „heilige Schriften"? Die Textbezogenheit der Religionsgeschichte und das „Reden über die Götter" in der griechisch-römischen Antike.

Altes Testament

Dahm, Ulrike: *Opferkult und Priestertum in Alt-Israel.* Ein kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag. – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 318 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 327), geb. € 84,00 ISBN: 3–11–017669–6.

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), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–7930: 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; 75–109: Ringshausen, G.: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht." Kirchengeschichtliche Beiträge und systematische Klärungsversuche.

Mosis, Rudolf: Welterfahrung und Gottesglaube. Drei Erzählungen aus dem Alten Testament. – Würzburg: Echter 2004. 219 S., brosch. € 25,00 ISBN: 3–429–02631–8.

Rose, Martin: Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre. – Genève: Labor et Fides 2003. 480 S. (Le Monde de la Bible, 46), kt € 36,00 ISBN: 2–8309–1080-X.

Neues Testament

Mattila, Talvikki: *Citizens of the Kingdom.* Followers in Matthew from a Feminist Perspective. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 209 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 83) kt € 36,90 ISBN: 3–5825–53622–4.

Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint, hg. v. Raija Sollamo / Seppo Sipilä. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 307 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 82) kt € 36,90 ISBN: 3–525–53620–8: 13–22: Muraoka, T.: Translation Techniques and Beyond; 23–41: Sollamo, R.: Prolegomena to the Syntax of the Septuagint; 43–63: Lemmelijn, B.: Two Methodological Trails in Recent Studies on the Translation Technique of the Septuagint; 65–97: Den Hertog, C. G.: The Treatment of Relative Clauses in the Greek Leviticus; 99–137: Austermann, F.: ἀνομία im Septuaginta-Psalter: Ein Beitrag zum Verhältnis von Übersetzungsweise und Theologie; 139–165: Oloffson, S.: Death Shall Be Their Shepherd: An Interoretation of Ps 49:15 in LXX; 167–184: Pietersma, A.: A Proposed Commentary on the Septuagint; 185–193: de Waard J.: Some Unusual Translation Techniques Employed by the Greek Translator(s) of Proverbs; 195–210: Cook, J.: Ideologie and Translations Technique: Two Si-

des of the Same Coin?; 211–228: Evans, T. V.: A Hebraism of Mixed Motivation; 229–245: Danove, P.: The Grammatical Constructions of ἀκούω and Their Implications for Translation; 247–267: DAFNI, E. G.: Zur Theologie der Sprache des Hoseabuches; 269–278: de Troyer, K.: Towards the Origins of Unclean Blood of the Parturient; 279–307: Turner, P. D. M.: The Translator(s) of Ezekiel Revisited: Idiosyncratic LXX Renderings as a Clue to Inner History.

Early Christian Voices. In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of François Bovon, hg. v. David H. Warren / Ann Graham Brock / David W. Pao. – Boston / Leiden: Brill 2003. 471 S. (Biblical Interpretation Series, 66), geb. $ 180,00 ISBN: 0–391–04147–9: 25–43: Robinso, J. M.: Jesus' Theology in the Sayings Gospel Q; 45–58: Koester, H.: The Synoptic Sayings Gospel Q in the Early Communities of Jesus' Followers; 59–69: Cameron, R.: On Comparing Q and the *Gospel of Thomas*; 71–80: Attridge, H. W.: The Restless Quest for the Beloved Disciple; 83–97: Brock, A. G.: Luke the Politician: Promoting the Gospel by Polishing Christianity's Rough Edges; 99–107: Matthews, Ch. R.: Luke the Hellenist; 109–118: Pao, D. W.: Disagreement Among the Jews in Acts 28; 119–130: Marguerat, d.: Acts 8: Faire tomber le puissant et relever l'humble; 131–142: Warren, D. H.: "Can Anyone Withhold the Water? (Acts 10:47): Toward an Understanding of Luke's Argument in the Story of Cornelius; 143–151: Bonz, M. P.: Luke's Revision of Paul's Reflections in Romans 9–11; 155–165: thomas, Ch. M.: The Scriptures and the New Prophecy: Montanism as Exegetical Crisis; 167–178: Zumstein, J.: Crise du savoir et conflit des interprétations selon Jean 9: Un exemple du travail de l'école johannique; 179–188: Aitken, E. B.: The Hero in the Epistle to the Hebrews: Jesus as an Ascetic Model; 189–196: Desreumaux, A.: La Couronne de Nemrod: Quelques réflexions sur le pouvoir, l'historie et l'Écriture dans la culture syriaque; 197–208: Junod, É.: Quand l'évêque Athanase se prend pour l'évangéliste Luc (*Lettre festale* xxxix sur le canon des écritures); 211–226: Tissot, Y.: Le Développment des narrations pascales; 227–237: Kienzle, B. M.: Hildegard of Bingen's Exegesis of Luke; 239–250: Redalié, Y.: Relecture et droits d'auteur: À propos de l'interprétation de la deuxième épître aux Thessaloniciens; 251–265: Rordorf, W.: Quelque jalons pour une interprétation symbolique des *Actes de Paul*; 267–279: Norelli, E.: The Political Issue of the *Ascension of Isaiah*: Some Remarks on Jonathan Knight's Thesis, and Some Methodological Problems; 283–292: Elliott, J. K.: Christian Apocrypha in Art and Texts; 293–318: Hermann, J. / van den Hoek, A.: „Two Men in White": Observations on an Early Christian Lamp from North Africa with the Ascension of Christ; 319–331: King, K. L.: Hearing, Seeing, and Knowing God: *Allogenes* and the *Gospel of Mary*; 333–339: Macdonald, D. R.: The Spirit as a Dove and Homeric Bird Similes; 341–354: Kaestli, J.-D.: Le Mythe de la chute de Satan et la question du milieu d'origine de la *Vie d'Adam et Eve*; 355–364: Jones, F. S.: The Ancient Christian Teacher in the *Pseudo-Clementines*; 365–376: Prieur, J.-M.: Les Représentations théologiques de la croix dans la plus ancienne littérature chrétienne du deuxième siècle; 377–391: Vogt, P.: "One Bread Gathered from Many Pieces" (Did. 9.4): The Career of an Early Christian Allegory; 395–407: Bouvier, B. / Amsler, F.: Le Miracle de l'archange Michel à Chonai: Introduction, traduction, et notes; 409–415: Duffy, J.: Revelations and Notes on a Byzantine Manuscript at Harvard; 417–430: Morard, F.: Homélie copte sur les Apôtres au Jugement dernier; 431–438: Dubois, J.-D.: Une Lettre manichéenne de Kellis (P. Kell. Copt. 18).

Dogmatik

Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen. – Paderborn: Bonifatius 2005. 245 S. kt € 19,90 ISBN: 3–89710–318–4: 11–28: Klaiber, W.: Glaube und Taufe in exegetischer Sicht. Eine Problemskizze; 29–47: Lüning, P.: Taufe als Initiation. Umkehr, Bekenntnis, Wiedergeburt, Eingliederung; 49–70: Heinze, A.: Glaube und Taufe als Initiation, Exegetische Anmerkungen aus baptistischer Sicht; 71–89: Neumann, B.: Die Taufe als Sakrament des Glaubens; 91–112: Demandt, J.: Gott und Mensch im Akt der Taufe; 113–134: Thönissen, W.: Tauftheologie und Taufpraxis. Theologische Begründung und pastorale Bedeutung der Erwachsenen- und der Kindertaufe; 135–153: Marquardt, M.: Taufpraxis, religiöse Sozialisation und Kirchengliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche; 155–171: Spangenberg, V.: Religiöse Sozialisation, Taufpraxis und Gemeindemitgliedschaft. Kinder und Heranwachsende in baptistischen Gemeinden; 173–190: Vogt, P.: Taufe als Tor zu neuem Leben – Initiation wohin? Das Taufverständnis der Herrnhuter Brüdergemeinde; 191–214: Oeldemann, J.: Ökumenische Konvergenz im Taufverständnis? Das Lima-Papier über die Taufe und seine Bewertung von freikirchlicher und katholischer Seite; 215–220:Voss, K. P.: Biblische Besinnung zu Apg 8,26–40; 221–223: Hardt, M.: Pastorale Reflexionen zu Mk 10,13–16; 225–239: Gebauer, R.: Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven.

Christliche Sozialwissenschaften

The Emergence of Christian Identity in Paul's Letter to the Galatians. A Social-Scientific Investigation into the Root Causes for the Parting of the Way between Christianity and Judaism, hg.v. Bernard O. Ukwuegbu. – Bonn: Borengässer 2003. 480 S. (Arbeiten zur Interkulturalität, 4), geb. € 42,00 ISBN: 3–923946–58–9.

Kirchengeschichte

Stricker, Nicola: *Die maskierte Theologie von Pierre Bayle* – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 264 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 84), geb. € 74,00 ISBN: 3–11–017747–1.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte. Band 61. Im Auftrag des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte, hg. v. Joachim Köhler. – Münster: Aschendorff 2003. 326 S. kt € 29,90 ISBN: 3–402–04251–7: 149–209: Rotkegel, M.: Ausbreitung und Verfolgung der Täufer in Schlesien in den Jahren 1527–1548; 211–224: Hlaváček, P.: Zwischen Ordensgehorsam und Weltverantwortung. Der Franziskaner und Arzt Vinzenz Eysack († ca. 1520) aus Görlitz und seine medizinische Praxis im schlesisch-lausitzischen Raum; 225–242: Kielbasa SDS, A.: Fünfzigjähriges Bestehen des Priesterseminars der Salvatorianer in Heinzendorf/Bagno in Schlesien 1953–2003. Wiederbelebung des Ordenslebens in Schlesien nach Säkularisation, Kulturkampf und Kommunismus; 243–256: Glombik, G.: Der Geist des heiligen Hyazinth im Prozess der deutsch-polnischen Verständigung.

Buchinger, Harald: Pascha bei Origenes. Band 1: Diachrone Präsentation. Band 2: Systematische Aspekte. Innsbruck: Tyrolia 2005. 1038 S. (Innsbrucker theologische Studien, 64), kt € 98,00 ISBN: 3–7022–2542–0.

Dassmann, Ernst: Ambrosius von Mailand. Leben und Werk. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 352 S. geb. € 29,80 ISBN: 3–17–016610–7.

Heim, Manfred / Schwaiger, Georg: Kleines Lexikon der Päpste. – München: Beck 2005. 134 S. kt € 9,90 ISBN: 3–406–51134–1.

Mörke, Olaf: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung. – München: Oldenbourg 2005. 174 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 74), brosch. € 19,80 ISBN: 3–486–55026–8.

Olavus Petri und die Reformation in Schweden. Schriften aus den Jahren 1528–1531, hg. v. Hans Ulrich Bächtold / Hans-Peter Naumann. – Zug: Achius 2002. 273 S. kt € 20,00 ISBN: 3–905351–04–8.

Predel, Gregor: Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien. – Münster: Lit 2005. 294 S. (Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie, 4) kt € 24,90 ISBN: 3–8258–8226–8.

Religion und Nation / Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, hg. v. Michael Geyer / Hartmut Lehmann. – Göttingen: Wallstein 2004. 474 S. (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 3), brosch. € 30,00 ISBN: 3–89244–668–7: 11–32: Geyer, M.: Religion und Nation – Eine unbewältigte Geschichte. Eine einführende Betrachtung; 35–48: Cramer, K.: Religious Conflict in History. The Nation as the One True Church; 49–75: Hogg, R. F.: Fighting the Religious War of 1866. Silesian Clerics and Anti-Catholic Smear Campaign in Prussia; 76–98: Bergen, D. L.: Christianity and Germanness. Mutually Reinforcing, Reciprocally Undermining?; 99–114: Neumann, T.: Religious Nationalism, Violence and the Israeli State. Accommodation and Conflict in the Jewish Settlement of Kiryat Arba; 117–140: Schulte-Umberg, T.: Berlin – Rom –Verdun. Überlegungen zum Verhältnis von Ultramontanismus und Nation; 141–156: Pickus, K.: Native Born Strangers. Jews, Catholics, and the German Nation; 157–175: Swartout, L.: Culture Wars. Protestant, Catholic, and Jewish Students at German Universities, 1890–1914; 176–204: Zubrzycki, G.: The Broken Monolith. The Catholic Church and the "War of the Crosses at Auschwitz, 1998–99; 207–224: Bjork, J.: Nations in the Parish. Catholicism and Nationalist Conflict in the Silesian Borderland, 1890–1922; 225–254: Buchenau, K.: Katholizismus und Jugoslawismus. Zur Nationalisierung der Religion bei den Kroaten, 1918–1945; 255–275: Hanebrink, P.: The Redemption of Christian Hungary. Christianity, Confession, and Nationalism in Hungary, 1919–44; 279–297: Stein, S. A.: Bastards Tongues. Jewish Languages and Cultures in the Russian and Ottoman Empires; 298–335: Löffler, R.: Protestantismus und Auslandsdeutschtum in der Weimarer Republik und dem Dritten Reich. Zur Entwicklung von Deutschtumspflege und Volkstumstheologie in Deutschland und den Deutsch-evangelischen Auslandsgemeinden unter besonderer Berücksichtigung des „Jahrbuchs für Auslandsdeutschtum und Evangelische Kirche" (1932–1940); 336–363: Granieri, R. J.: Thou shalt consider thyself a European. Catholic Supranationalism and the Sublimation of German Nationalism after 1945; 367–385: Wiwjorra, L.: Germanenmythos und Vorgeschichtsforschung im 19. Jahrhundert; 386–408: Steigmann-Gall, R.: Was National Socialism a Political Religion or a Religious Politics?; 409–434: Schütz, S.: Die sozialistische Alternative. Jugendweihe, Religion und Nation in der DDR; 435–458: Bates, D.: „Legitimität" and „Légalité". Political Theology and Democratic Thought in an Age of World War; 461–464: Lehmann, H.: Transatlantische Exkursionen in die Sphären zwischen dem Nationalen und dem Religiösen. Rückblick, Ausblick und Dank.

Schneider, Hans-Michael: Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari. – Bonn: Borengässer 2004. 383 S. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 23), geb. € 37,50 ISBN: 3–923946–65–1.

Syrische Kirchenväter, hg. v. Wassilios Klein. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 256 S., kt € 20,00 ISBN: 3–17–014449–9.

Weckwerth, Andreas: Das erste Konzil von Toledo. Ein philologischer und kirchenhistorischer Kommentar zur *Constitutio Concilii.* – Münster: Aschendorff 2004. 260 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 1) geb. € 40,00 ISBN: 3–402–08191–1.

Weinhard, Joachim: Savonarola als Apologet. Der Versuch einer empirischen Begründung des christlichen Glaubens in der Zeit der Renaissance. – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 296 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 83), geb. € 78,00 ISBN: 3–113017522–3.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Die eine Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe der Kirche, hg. v. George Augustin / Günter Rißе. – Paderborn: Bonifatius 2003. 322 S., kt € 19,90 ISBN: 3–89710–222–6: 9–11: Meisner, J. Kard.: Das Christsein als Sendung; 13–15: Augustin, G. / Risse, G.: Die eine Sendung – in vielen Diensten; 19–30: Weiser, A.: „Diener eurer Freude". Zum neutestamentlichen Verständnis des Amtes; 31–69: Augustin, G.: Das Weihesakrament als Kraftquelle des priesterlichen Lebens; 71–93: Fuchs, O.: Einige Aspekte zu Wesen und Vollzug des Weiheamtes in der Gegenwart; 95–105: Risse, G.: Der Ständige Diakonat – eine Bereicherung für die Sendung der Kirche; 107–127: Faber, E.-M. / Hönig, E.: Identität, Profil und Auftrag der pastoralen Dienste; 131–138: Schmiedl, J.: Ordensleben heute aus der Perspektive des II. Vatikanischen Konzils; 139–144: Holzbach, A.: „Nach oben schauen". Der Dienst des Ordenspriesters; 145–164: Schambeck, M.: Buchstabierungen der Sehnsucht – Skizzen zu einer Theologie des Ordenslebens; 167–174: Hagmann, R.: Zu wissen, wohin man geht. Augenblicke priesterlicher Spiritualität; 175–186: Nüsser, P.: Das Proprium des Ständigen Diakons – Versuch einer spirituellen Ortsbestimmung; 187–205: Kunz, C. E.: Zwischen Lustlosigkeit und Heiligkeit. Von alltäglichen Erfahrungen und deren spiritueller Tiefe – Impulse für heute aus dem Wüstenmönchtum; 207–221: Ziegler, G.: „Auf sich achten". Grundhaltungen des geistlichen Begleiters in den Apophthegmata Patrum; 225–231: Ebertz, M.N.: Berufungskrise – externe und interne Perspektiven; 233–241: Weismantel, P.: Priesterlicher Dienst in der Berufungspastoral. Menschen begeistern und für die Kirche gewinnen; 245–259: Merkelbach, H.: Seelsorge als Heilssorge. Plädoyer für eine Pastoral der Sehnsucht; 261–275: Probst, M.: Der linguistische Dienst des Priesters; 277–288: Walter, P.: Der Priester als Gemeindeleiter. Theologiegeschichtliche Beobachtungen zum kirchlichen Sprachgebrauch; 289–299: Friedl, H.: Ein Balanceakt zwischen Markt und Mystik: Aspekte heutiger Jugendpastoral; 301–312: Stanke, G.: Der Priester als Anwalt der Menschenwürde; 313–320: Kloker, R.: „Wie einst Abraham...". Priesterlicher Dienst heute aus der Sicht eines (noch) jungen Pfarrers.

Balancé – Gespräche über Theologie, die die Welt braucht, hg. v. Bernd Beuscher. – Münster: Lit 2001. 169 S. (Profane Religionspädagogik, 5), brosch. € 20,90 ISBN: 3–8258–5677–1: 22–25: Baumann, U.: Wie baut man einen (gemischten) Chor auf? 26–42: Bewersdorf, H.: „Die Kirche im Dorf lassen?", oder: „Religionspädagogik" als klerikaler Fremdkörper; 43–45: Boge, D.: Kann man den Bogen zwischen Kirche und Welt (über)spannen? 46–52: Ebach, J.: Theologie? Die geht eh den Bach hinunter, oder: Zur Kritik vorsintflutlicher Weltanschauung; 53–59: Fauth, D.: Goethes *Faust* als Anti-Religionspädagoge, oder: „Welt" als theologisches Schubfach? 60–62: Fermor, G.: Theologischer Tunnelblick, oder: Wie weltfremd darf/muß ein Pfarrer sein? 63–68: Graffmann, K.: „Kriminal": Zum Verhältnis von Theologie und Welt; 69–72: Gutmann, H.-M.: „Was heißest du mich gut, Mann?" oder: Über Gutmenschen und andere Weltverbesserer; 73–77: Held, K.: Spielt die Kirche in der Welt den Glaubensheld? 78–80: Hiddemann, F.: Nichts zu verbergen! oder: „Kirche, die schmeckt, weckt was in der Welt steckt!" 81–84: Hörisch, J.: „Die Botschaft hör' ich wohl. Allein mir fehlt der Glaube", oder: Hörigkeit und Protest. Symptome gepflegter Konvers(at)ion; 85–89: Kirsner, I.: Gut Kirschen essen, oder: Vom harten Kern und vom Fruchtfleisch der Kirche; 90–102: Kunstmann, J.: Theologie: (K)eine Kunst; 103–105: Martin, G. M.: „Unheimlich praktisch!", oder: Wie praktisch darf Theologie sein? 106–109: Nicol, M.: Lästige Verwandtschaft? Offener Brief zur Predigt als Performing Art; 110–111: Peren-Ekkert, A.: Die „bezaubernde Religionslehrerin" und die „Stücklein Welt", oder: Credo, Allmut; 111–115: Schobert, I.: Von der Welt das Sehen lernen. Monets Heuschober und die Religionspädagogik; 116–117: Schröer, H.: Vom Lernen einer Theologie, die nicht ganz dicht ist, oder: Weltlich dicht auf der Spur; 118–120: Schroeter-Wittke, H.: Über theologische Weltmeisterschaft und andere interessante Theologenbräuche; 121–123: Schweitzer, F.: „Der Volksschule ist nur nach vorne zu helfen", oder: Pädagogik, – die zarteste Versuchung, seit es Theologie gibt? 124–132: Sistermann, R.: „Sister-Act", oder: Rechtfertigung, Kampf um Anerkennung und Humor; 133–135: Voget, J.: You'll forget – only learn to forget?, oder: Theologie resp. Religionspädagogik, die die Schule braucht; 136–142: Weyer-Menkhoff, St.: Worum geht's?; 143–148: Zillessen, D.: Ziellos durch die Welt? oder: Theologie, die sie nicht mehr alle hat; 149–169: Anhang.

Köhl, Georg: Lern-Ort Praxis. Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann. – Münster: Lit 2003. 517 S. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 15), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–5861–8.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Bergstr. 13, CH-6004 Luzern;
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Christoph Buysch, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Wolfgang Frühwald, Römerstädterstr. 4k, D-86199 Augsburg;
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35037 Marburg;
Dr. Peter Gemeinhardt, Fürstengraben 6, D-07737 Marburg;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans-Martin Gutmann, Reinhard Umbach, Schwenckstr. 52, D-20255 Hamburg;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, An der Universität 2, D-96045 Bamberg;
Ulrich T. G. Hoppe, St.-Mauritz-Freiheit 41, D-48145 Münster;
Burkhard Jürgens, Schneeburgstr. 6, D-79111 Freiburg;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Martin Leiner, Fürstengraben 6, D-07737 Marburg;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52064 Aachen;
Dr. Andreas Merkt, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Burgstr. 53c, D-45289 Essen;
Prof. Dr. Tobias Nicklas, Faculteit der Theologie, Postbus 9103, NL-6500 Nijmegen;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Michael Theobald, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Jörg Ulrich, Franckeplatz 1, D-06099 Halle / S;
Prof. Dr. Hans-Jörg Urban, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Hermann-Löns-Str. 9, D-86161 Augsburg;
Prof. Dr. Oda Wischmeyer, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen.

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Sabrina Herbecke, 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 2005
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

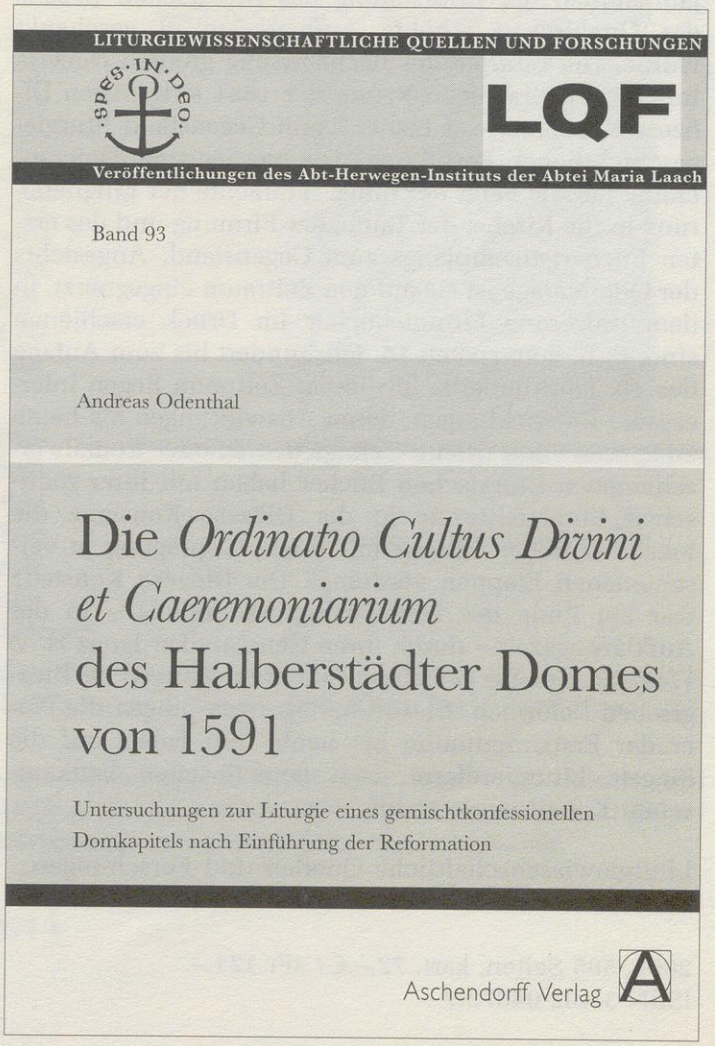
© 2005 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Andreas Odenthal

Die *Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium* des Halberstädter Domes von 1591

Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation

Das Domstift zu Halberstadt ist nicht nur durch seinen bis heute erhaltenen Kirchenschatz einzigartig, sondern auch durch seine Liturgiegeschichte. Nach Einführung der Reformation 1591 war das Domkapitel gemischtkonfessionell besetzt und hielt weiterhin am gemeinsamen Gottesdienst fest. Die aus dem Mittelalter überkommene Liturgie wurde dazu im Geist der Confessio Augustana überarbeitet, was in einer *Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium* dokumentiert ist. Sie wird hier erstmals ediert und in die kirchen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhänge jener Epoche eingeordnet.



Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 93

2005, VIII und 320 Seiten, kart. 44,– €
sFr 76,–. ISBN 3-402-04073-5

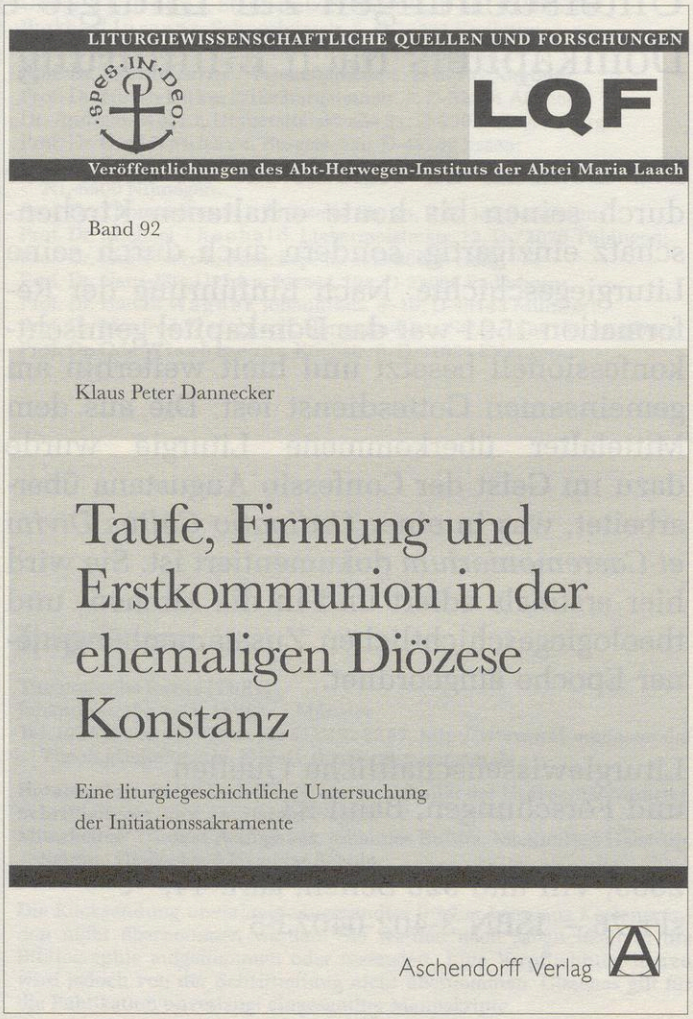
ASCHENDORFF VERLAG

Peter Dannecker

Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz

Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente

Rang und Würde der bischöflich geleiteten Teilkirchen sind durch die ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder stärker betont worden. Damit hängt es zusammen, dass in den letzten Jahrzehnten der Erforschung des liturgischen Lebens der Ortskirchen erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Die Liturgie der flächenmäßig größten Diözese im deutschsprachigen Raum, der 1821 aufgelösten Diözese Konstanz, war bisher kaum Gegenstand liturgiegeschichtlicher Forschung. Die vorliegende Untersuchung hat die Feier der drei Sakramente der Eingliederung in die Kirche, der Taufe, der Firmung und des ersten Eucharistieempfangs zum Gegenstand. Angesichts der Quellenlage ist sie auf den Zeitraum eingegrenzt, in dem diözesane Liturgiebücher im Druck erschienen sind, d. h. vom späten 15. Jahrhundert bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. In diesem Zeitraum liegen interessante Entwicklungen, deren Auswirkungen bis heute zu spüren sind: Die im Gefolge des Trienter Konzils erschienenen liturgischen Bücher haben mit ihrer römischen Einheitsliturgie in der Diözese Konstanz die lokalkirchlichen Bücher mit ihrer Ausprägung in verschiedenen Etappen verdrängt. Die Diözese Konstanz war am Ende des Untersuchungszeitraums – in der Aufklärungszeit – durch ihren Generalvikar Ignaz H. v. Wessenberg eine Hochburg der Überlegungen zu liturgischen Reformen. Diese Überlegungen prägen die Feier der Erstkommunion bis heute und haben auf die jüngste Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ausgestrahlt.



Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 92

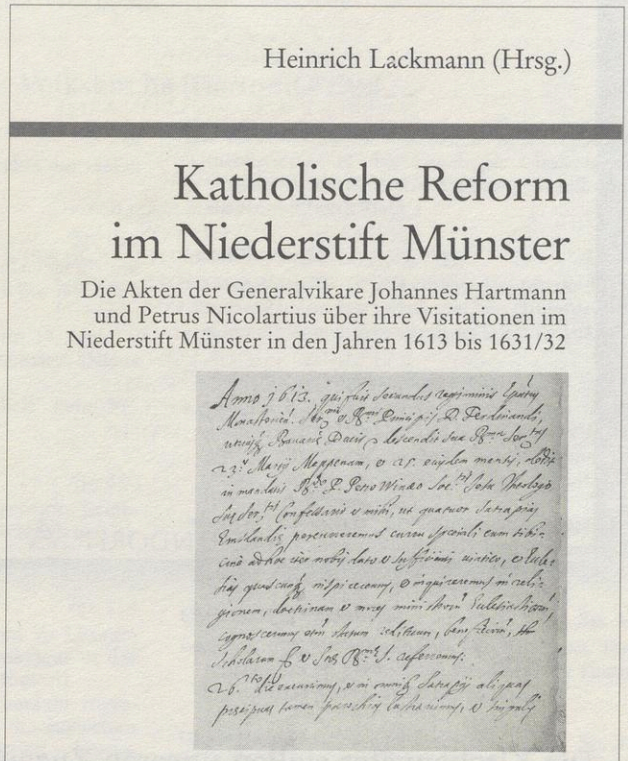
2005, 585 Seiten, kart. 72,– € / sFr 121,–.
ISBN 3-402-04072-7

ASCHENDORFF VERLAG

Heinrich Lackmann

Katholische Reform im Niederstift Münster

Die Akten der Generalvikare Johannes Hartmann und Petrus Nicolartius über ihre Visitationen im Niederstift Münster in den Jahren 1613 bis 1631/32



Der sich nach dem Konzil von Trient (1545–1563) verschärfende katholisch-protestantische Gegensatz führte mit dem Regierungsantritt Ferdinands von Bayern als Fürstbischof von Münster besonders auch im münsterschen Niederstift zu heftigen religiösen und politischen Auseinandersetzungen in den einzelnen Gemeinden.

Fürstbischof Ferdinand, der zugleich Kurfürst und Erzbischof von Köln war, verfügte nämlich, dass seine im Laufe des 16. Jahrhunderts lutherisch gewordenen Ämter Meppen, Vechta und Cloppenburg zur katholischen Kirche zurückzukehren hätten. Mit der Durchführung dieser schwierigen Aufgabe beauftragte er seinen Generalvikar Johannes Hartmann, der auf seinen Visitationsreisen in den Jahren 1613 bis 1620 die einzelnen Pfarreien des Niederstifts immer wieder besuchte, um die erforderlichen Maßnahmen vor Ort in die Tat umzusetzen. Dabei wurde er von den zu diesem Zweck in Meppen (1614) und Vechta (1615) gegründeten Ordensniederlassungen der Jesuiten tatkräftig unterstützt.

Zuerst ging es darum, den Konfessionswechsel herbeizuführen, d.h. die evangelischen Geistlichen (und Lehrer) mußten durch katholische ersetzt werden. Zugleich bemühte sich Hartmann darum, Moral und Bildung der neuen Geistlichen zu heben, besonders gegen das beim Klerus weitverbreitete Konkubinat vorzugehen und im religiösen Leben der Gemeinden die Reformen des Konzils von Trient auf den Weg zu bringen.

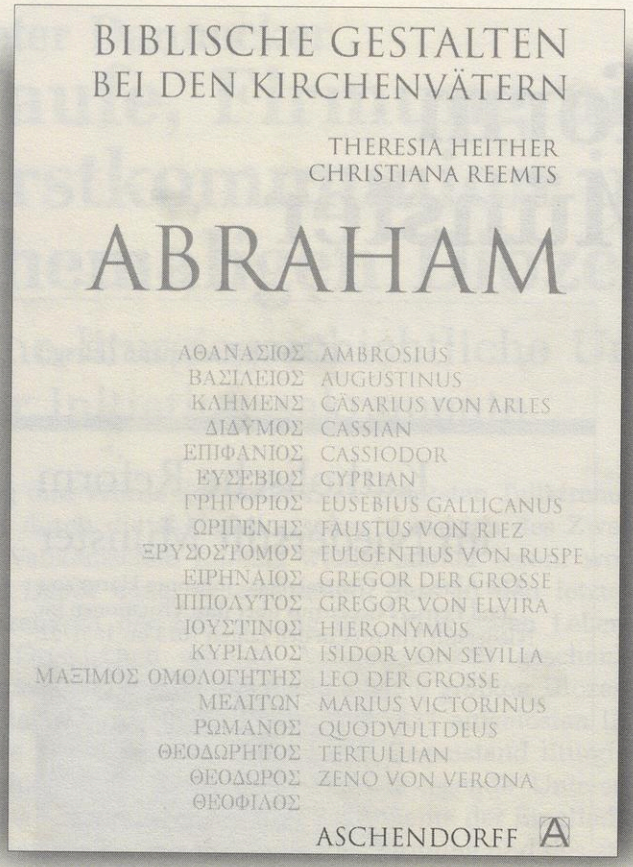
Ferner galt es, die Vermögensverhältnisse der einzelnen Pfarrgemeinden neu zu ordnen und die entfremdeten Güter zurückzugewinnen, was besonders wichtig war, da damals Pfarrer und Gemeinde auf der Basis der Naturalwirtschaft (Naturalabgaben) unterhalten werden mussten.

Über diese entscheidende Epoche der Kirchengeschichte des Niederstifts Münster, aber auch über viele andere interessante Dinge des Alltags während der Jahre 1613 bis 1632 wird in der hier vorgelegten Edition der Visitationsprotokolle der Generalvikare Hartmann und Nicolartius in originärer und kompetenter Weise berichtet.

2005, 437 Seiten, Leinen, 58,– € / sFr 98,–. ISBN 3-402-03871-4

Westfalia Sacra, Band 14

ASCHENDORFF VERLAG



Theresia Heither
Christiana Reemts

Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Abraham

2005, 384 Seiten, geb. 39,– € / sFr 67,50.
ISBN 3-402-04385-8

Die Kirchenväter stellen unseren Zugang zur Bibel dadurch in Frage, dass sie uns einen ganz anderen und viel umfassenderen eröffnen. Die Frage: Wer war Abraham nun wirklich? wird beantwortet und gleichzeitig ausgeweitet, indem der Leser gezwungen wird sich selbst zu fragen: Wer bin ich? bzw.: Wer bin ich vor dem Gott Abrahams? Und noch tiefer: Wer ist dieser Gott, der sich Abraham offenbart hat? So wird deutlich, dass es bei der Beschäftigung mit dem großen Patriarchen letztlich nicht auf diesen selbst ankommt, sondern auf den sich offenbarenden Gott und seine Aufforderung an uns, wie Abraham zu antworten.

Der vorliegende Band zeigt das ungeheuer farbige Bild, das die Väter der Kirche von Abraham zeichnen und bringt so in einer Zeit, in der Abraham als Vermittler in der Ökumene der monotheistischen Religionen neu im Zentrum des theologischen Interesses steht, in dieses Gespräch die unverwechselbar eigene christliche Stimme ein.

ASCHENDORFF VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2005** | **101. Jahrgang**

Clemens August von Galen: Seine Spiritualität, sein theologischer Horizont (Harald Wagner in Verbindung mit Thomas Arlinghaus) 265

Otto Dibelius: Vertrauen in die Kirche – von der Staatskirche zur Volkskirche (Hartmut Fritz) 273

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 283

Angenendt, Arnold: Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag (Hubert Anton)

Bauke-Rüegg, Jan: Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge (Georg Langenhorst)

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hg. v. Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel (Michael Schulz)

„Was ist der Mensch?" Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Graf / Frank Mathwig / Matthias Zeindler (Jörg Splett)

Kim, Sung-Wook: Adolf von Harnack. Das Wesen des Christentums. Eine methodologische Analyse (Kurt Meier)

Exegese AT . . . . . Sp. 295

Barbiero, Gianni: Studien zu alttestamentlichen Texten (Simone Paganini)

Reinmuth, Titus: Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias (Georg Steins)

Exegese NT . . . . . Sp. 300

Plümacher, Eckhard: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten (Detlev Dormeyer)

Dogmatik . . . . . Sp. 301

Kasper Kardinal, Walter: Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche (Gunther Wenz)

Müller, Juliane: Wiedergeburt und Heiligung. Die Bedeutung der Struktur von Zeit für Schleiermachers Rechtfertigungslehre (Gunther Wenz)

Vechtel, Klaus: Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenbergs (Martin Laube)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 310

Weimar, Ludwig: Christsein angesichts der vielen Religionen (Hans Waldenfels)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 312

Damberg, Wilhelm / Muschiol, Gisela: Das Bistum Münster. Eine illustrierte Geschichte 805-2005 (Norbert Köster)

Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, komm. v. Harm Klueting (Klaus Unterburger)

Trelenberg, Jörg: Das Prinzip „Einheit" beim frühen Augustinus (Josef Lössl)

Reformationsgeschichte . . . . . Sp. 319

Selderhuis, Herman J.: Calvinus Praeceptor Ecclesiae. Papers of the International Congress on Calvin Research (Eva-Maria Faber)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 319

Bärsch, Jürgen: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (Stefan Böntert)

Hollenweger, Walter. J.: Das Kirchenjahr inszenieren. Alternative Zugänge zur theologischen Wahrhaftigkeit: Predigten – Oratorien – Mysterienspiel (Martin Stuflesser)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 323

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht: Band 3 (N-Z), hg. v. Axel Frhr. v. Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / P. Reinhold Sebott SJ

Lexikon des Kirchenrechts, hg. v. Stephan Haering / Heribert Schmitz (Klaus Lüdicke)

Witsch, Norbert: Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche (Heike Künzel)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 327

Spiegel, Egon: „Lehramt Theologie – das Studium kannste vergessen!". Berufseffizient elementarisieren – ein hochschuldidaktischer Orientierungsrahmen

Lachner, Raimund / Spiegel, Egon: Qualitätsmanagement in der Theologie. Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium (Oliver Reis)

Moraltheologie . . . . . Sp. 330

Scholz, Ruth Maria: Die Diskussion um die Euthanasie. Zu den anthropologischen Hintergründen einer ethischen Fragestellung (Udo Zelinka)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . Sp. 334

Kreutzer, Karsten: Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz (Roman A. Siebenrock)

Sedmak, Clemens: Erkennen und Verstehen. Grundkurs Erkenntnistheorie und Hermeneutik (Klaus von Stosch)

Christentum / Judentum . . . . . Sp. 338

Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, hg. v. Silvia Käppeli (Rainer Kampling)

Hagiographie . . . . . Sp. 338

Engling, Clemens: Unbequem und ungewöhnlich. Anna Katharina Emmerick – historisch und theologisch neu entdeckt (Alexander Loichinger)

Theologie / Naturwissenschaft . . . . . Sp. 342

Drewermann, Eugen: Wenn die Sterne Götter wären. Moderne Kosmologie und Glaube. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren (Ulrich Lüke)

Theologie / Literatur . . . . . Sp. 344

Joist, Alexander: Auf der Suche nach dem Sinn des Todes. Todesdeutungen in der Lyrik der Gegenwart (Georg Langenhorst)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 345

Bibliographie . . . . . Sp. 349

Clemens August von Galen: Seine Spiritualität, sein theologischer Horizont

Von Harald Wagner in Zusammenarbeit mit Thomas Arlinghaus

1. Familie von Galen

Die Familie Galen gehört zum rheinisch-westfälischen Uradel. Sie, aus dem Geschlecht derer von Galen, saßen ursprünglich in dem heutigen Dorf Gahlen an der Lippe, unweit Dorsten, um 1138 nachweislich auf dem Schloß Welver im Kreis Soest, östlich von Hamm. Im 17. Jahrhundert erwarb der Vater von Fürstbischof Christoph Bernhard (1606–78) das Haus Assen bei Lippborg (Oldenburger Münsterland). Freiherr Heinrich von Galen auf Haus Assen wurde vom Fürstbischof Ferdinand von Galen entsandt, um in dem unsicheren Bezirk Vechta das Drostenamt zu übernehmen. Heinrich von Galen, Bruder des bekannten Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen, nahm seinen Sitz auf Burg Dinklage, dem Geburtsort und der eigentlichen Heimat auch von Clemens August. Dort geboren am 16. März 1878, empfing er am 19. März die Taufe. Den Tauftag hat der spätere Kardinal immer besonders in Ehren gehalten.[1] Er erinnerte wohl noch auf dem Sterbebett daran, daß dieser Tag auch Fest des Hl. Josef sei, des Patrons der Sterbenden. Schon wenige Tage später, am 22. März 1946, ist er verstorben.

[1] Portmann, Galen, 323.

Bs: Theol A 010

ZD ✓

Die Familie von Galen war im Laufe ihrer Geschichte in vielfacher Weise im politischen wie auch im kirchlichen Bereich aktiv und engagiert. Besonders bekannt geworden ist Fürstbischof Christoph Bernhard Freiherr von Galen, Bischof von Münster 1650–78. Er führte auf der Grundlage des Tridentinums zahlreiche Reformen in seinem Bistum durch. U. a. verbesserte er die Seelsorge durch Diözesansynoden („Constitutio Bernhardina", 1655), Pastoralbriefe und bischöfliche Visitationen. Aufgrund seiner bedeutenden Militärmacht wurde er auch „Bombenbernd" genannt. Clemens August arbeitete nach seiner Priesterweihe als Domvikar und Sekretär bei seinem Onkel, dem Münsteraner Weihbischof Gereon Graf von Galen. Der Vater von Clemens August, Ferdinand Heribert Ludwig von Galen, war von 1871 bis 1903 Zentrumsabgeordneter im deutschen Reichstag, ebenso war sein ältester Bruder von 1907 bis 1918 Reichstagsabgeordneter. Unter den Vorfahren bzw. Verwandten von Clemens August waren zwei Bischöfe, acht Priester, zwei Theologen und sechzehn Ordensfrauen. Clemens August war das elfte von dreizehn Kindern (acht weiblich, fünf – Friedrich, August, Wilhelm Emmanuel [P. Augustinus], Clemens August und Franz – männlich). Zu seinem jüngeren Bruder Franz, mit dem er zeitweise gemeinsam zur Schule bzw. zur Universität ging, hatte er ein besonders herzliches Verhältnis. Er redet ihn liebevoll mit „Strick" an (und unterzeichnet seine Briefe an ihn mit „Clau"). Auch Franz trug sich zeitweise mit dem Gedanken, Priester zu werden.

Diese fromme, kirchlich gebundene und sozial engagierte Familie war das Milieu, der Mutterboden sozusagen, in dem sich eine Gestalt wie die von Clemens August entwickeln konnte. Dieses Bild ließe sich noch vertiefen, würde man das besondere Profil westfälischer Frömmigkeit seit der Gegenreformation berücksichtigen.

Zusammenfassend: „Jahres- und Lebenskreis der Familie v. Galen entsprachen dem Lebensstil westfälischer Landadelsfamilien, ob katholisch oder protestantisch, deren Rhythmus von ländlich-bäuerlicher Sitte bestimmt war. Die Kinder wuchsen in ländlicher Welt auf. Schlichte, einfache Lebensweise prägte die Erziehung. Tage und Wochen bestimmten die Feste des Kirchenjahres. Auf den Gutshöfen hatte man seine Kapelle oder sein Oratorium, wo sich die Gutsfamilie zur hl. Messe oder Andacht versammelte. Die flache und herbe Landschaft fand ihren Ausdruck in Charakter und Religiösität dieser Menschen.

Sie waren gekennzeichnet von bedächtig-abwägender Grundhaltung, verbunden mit beharrend-konservativer Weltanschauung. Das beharrende Element, basierend auf ererbtem Grund und Boden, erzeugte loyale Ergebenheit bzw. treue Vasallität gegenüber geistlicher und weltlicher Obrigkeit, die zwar nicht immer mühelos und ohne Brüche abging – man denke nur an den Wechsel der Landesherrlichkeit vom katholischen Fürstbistum Münster zur preußisch-protestantischen Provinzialregierung nach 1802 – aber, sozusagen als Gegenleistung, Besitz und Genuß der seit Generationen innegehabten Güter garantierte. Anläßlich der Huldigung des Fürstentums Münster an den preußischen Landesherrn 1803 hatte Friedrich Wilhelm III. die Erbkämmererwürde erneuert und die Familie v. Galen in den Grafenstand erhoben."[2]

2. Schüler des Hl. Ignatius

Es war wohl im 19. Jahrhundert Brauch in katholischen Adelsfamilien aus dem Rheinland, aus Westfalen und aus Schlesien, ihre Söhne in Jesuitenkollegien zur Ausbildung zu schicken, wobei das Kolleg „Stella matutina" in Feldkirch / Vorarlberg eine besondere Rolle spielte. Dorthin wurden die beiden Brüder Clemens August und Franz 1890 (bis 1894) gesandt. Wegen staatlich-preußischer Nichtanerkennung des Abiturs von Feldkirch legte er die Reifeprüfung am Antonianum in Vechta ab, kehrte aber 1898 – nach einem Jahr in Freiburg (Schweiz) – nach Innsbruck zurück und absolvierte an der dortigen, von Jesuiten geleiteten Theologischen Fakultät seine philosophisch-theologischen Studien (1898–1902). Es liegt auf der Hand, daß seine Ausbildung, sowohl spirituell als auch theologisch, stark jesuitisch geprägt war.

Ich wage die Aussage, daß sich die geistlich-geistige Persönlichkeit des „Löwen von Münster" erst unter Berücksichtigung des ignatianischen Geistes voll erschließt. Dafür einige Beispiele – Clemens August von Galen, der natürlich jedes Jahr Exerzitien machte, wußte, daß es in diesen berühmten geistlichen Übungen um eine Wahl geht, die inhaltlich darin besteht, den Willen Gottes für das Leben zu entdecken. Dabei handelt es sich um den Willen Gottes für ein ganz bestimmtes, individuelles Leben, den Gott durch seine Gnade erschließt, der also nicht gewissermaßen als rationale Deduktion vom Verstand entdeckt werden kann. Die berühmte „Unterscheidung der Geister" (in den Exerzitien des Ignatius) dient der Findung und Einübung des göttlichen Willens, natürlich immer unter dem Einfluß der Gnade Gottes.[3]

Die Briefe des späteren Bischofs von Münster, schon aus Feldkirch, Freiburg und Innsbruck, sind voll von Heinweisen, wie sehr er von Gott die Offenbarung von dessen Willen – für sich selbst und für andere – erhoffte und erbat. Am 28.11.1897 schreibt er aus Freiburg an seine Mutter über seine Berufung zum Priestertum. Zweifel daran quälen ihn nicht mehr, sondern er fühlt sich „so ruhig und froh darüber, daß ich am liebsten den ganzen Tag davon sprechen möchte, zu welch hoher Würde mich der liebe Gott berufen will." Ganz ignatianisch fährt er fort: „Und ich glaube, daß ich aus dieser Freude und Ruhe im Gedanken daran wohl schließen darf, daß es wirklich Gottes Wille ist, daß ich geistlich werde." Die untergeordnete Entscheidung, ob als Weltpriester oder als Ordensmann (Jesuit), werde ihm Gott „noch zur rechten Zeit zeigen."[4] Programmatisch schreibt er am 10.11.1900 in einem Brief an seinen Bruder Franz: „Darin besteht ja zum guten Teil die Heiligkeit, daß man seine Wünsche und seinen Willen dem Willen Gottes unterordnet". In einem späteren Brief an den Bruder (7.9.1902) appelliert er an diesen, er möge dem „erkannten Willen" des Heilandes folgen: „Den mußt Du also erst klar erkennen, wenn aber keine Erleuchtung kommt, gehört dazu Zeit und zwar eine ruhige Zeit des Überlegens". Dazu, so mehrfach an Franz, könnten Exerzitien sehr hilfreich sein (18.6.1902). Der Wille Gottes kann dem eigenen Willen entgegenstehen, erst dann hat der Mensch teil am Kreuz. In diesem Kontext erinnert Clemens August seinen Bruder an eine Geschichte, die er bei Franz von Sales gelesen hat: „Ein paar Balken, die parallel nebeneinander liegen, sind kein Kreuz. So haben wir auch kein Kreuz, so lange unser Wille mit dem Willen Gottes parallel läuft, wenn wir aber mit unserem Willen den Willen Gottes kreuzen, so ist das Kreuz fertig" (14.1.1904). Es ist letztlich die „sacra indifferentia" des Hl. Ignatius, die hier zum Ideal erhoben wird. Sie gewinnt Gestalt in der völligen Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen" (Brief an den Bruder Franz am 9.12.1901). Das „Ignatianische" bei Clemens August von Galen entsprach durchaus auch seinem Temperament und Naturell. „Miles Christi", in der „Kompanie" Jesu Christi, das war ganz nach seinem Sinn. Daß ihm Wegbegleiter aus dem Jesuitenorden zur Seite standen, bleibe nicht unerwähnt – so ein P. Carl Schäffer (1849–1907) aus Feldkirch, und später P. Michael Hofmann (1860–1946) aus Innsbruck, zunächst sein geistlicher Begleiter, später im dortigen Konvikt sein Regens. Von ihm soll er noch auf seiner Romreise 1946 sehr positiv gesprochen haben.[5] Schon an dieser Stelle sei vermerkt, daß auch die große Papsttreue, die Bischof Clemens August an den Tag legte, an Ignatius denken läßt: „In den Vorgesetzten, die uns leiten, müssen wir stets die Person Christi schauen, dessen Stelle sie vertreten."[6]

Wenn zwei Motive beim Hl. Ignatius ganz oben stehen, dann gilt das in gleicher Weise bei Kardinal von Galen. „Gott suchen in allen Dingen" – die ganze geschaffene Welt, die Geschichte der Völker und der ganzen Kirche, die Geschichte des einzelnen Menschen, all dieses ist Sich-Zeigen-Gottes. Clemens August war Aszet, aber er hatte Freude an der Jagd, an Reisen, Wanderungen, der Natur, am Zusammensein mit der Familie, weil er überall Hinweise auf die Gegenwart Gottes erkannte. Ihm, dem einzigen und höchsten Gott, stellte er sein ganzes Leben kompromißlos zur Verfügung. „Omnia ad maiorem Dei gloriam".

[2] Peter Löffler: Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten I 1933–1939, Mainz (VKZG.Q, 42) 1988, LI.

[3] Dazu ist wohl immer noch die beste Darstellung der Aufsatz von Karl Rahner: Die Ignatianische Logik der individuellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius. In: F. Wulf u. a., Ignatius von Loyola (1556–1956), Würzburg 1956, 343–405.

[4] Die Mutter antwortet auf diesen wichtigen Brief (5.12.1897): „Zeigt dir der liebe Gott seinen Willen nur so klar, daß du keinen begründeten Zweifel mehr hast, so wollen wir gewiß keine Einwendungen machen, sondern uns nur dankbar mit Dir freuen." 1904 hat Galen den Plan, eventuell doch noch Jesuit zu werden, ganz verworfen. Grundsätzlich aber gilt für ihn die ignatianische „Indifferenz", d.h. die Bereitschaft und das Sich-offen-Halten für den immer neuen Anruf Gottes.

[5] So berichtet Max Bierbaum in seinem Buch: Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten, Münster [9]1984, 78.

[6] Friedrich Wulf u. a. (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556–1956), Würzburg 1956, 171.

Clemens August ist letztlich doch kein Jesuit geworden. Aber noch am 29.5.1902 hatte er seinem älteren Bruder August („Uff") mitgeteilt, „daß ich mich doch entschlossen habe, nächstes Jahr um die Aufnahme bei den Jesuiten zu bitten". Die Gründe, die er aufzählt – und wie er sie aufzählt (!) – entsprechen ganz und gar der Methode der ignatianischen Wahl, die dem jungen Theologen aus den „Exerzitien" geläufig ist. Erstens sei der Ordensstand vollkommener, verdienstlicher und geschützter (vor Gefahren), als der Stand der Weltpriester. Zweitens, so meinte er, habe ihn Gott zu diesem Weg berufen, Gott werde ihn schon auf den Platz stellen, der für ihn der richtigste sei – auf der Kanzel, auf dem Katheder, in den Missionen."[7] Warum Clemens August den Plan, Jesuit zu werden, aufgegeben hat, ist nicht ganz geklärt.

3. Die Theologie von Galens

Es ist schwer zu rekonstruieren, wie das theologische Bewußtsein von Menschen geformt wird, die sich kirchlich oder direkt „theologischen" Berufen verschreiben, und was seine Inhalte sind. Jede theologische Position hat ihre Kontextualitäten und ihren Rezeptionsprozeß. Um so schwerer lassen sich theologische Profile erkennen, wenn sie sich nie oder selten schriftlich ausdrücken. Von Clemens August existiert praktisch kein wissenschaftlich-theologisches Schrifttum.

Aber er wurde natürlich von theologischen Lehrern unterrichtet, und deren denkerische Ansätze und Ausführungen im Lehrbetrieb werden sich ihm eingeprägt haben, wie jeder Theologiestudierende einen theologischen „Grundstock" von denen bewahrt, die ihn unterrichtet haben. Man ist freilich auch hier angewiesen auf Vermutungen und Rekonstruktionen, denn zum einen ist nicht bekannt, wessen Vorlesungen und Übungen er faktisch besuchte und internalisierte, zum anderen wissen wir auch fast nichts über seinen eigenen Studienanteil, seine Lektüre usw.

Aber wir kennen doch die Namen einiger seiner akademischen Lehrer, unter denen die Dogmatiker von besonderer Bedeutung sind, weil der Jesuitenorden den dogmatischen Studien den obersten Platz einräumte. Im Jahr 1898, also zur Zeit von Galens Studienbeginn, übernimmt P. Anton Straub, ein Altgermaniker, nach P. Ferdinand Stentrup als Ordinarius den dogmatischen Lehrstuhl, für den erkrankten P. Emil Lingens war 1897 P. Josef Müller nach Innsbruck gekommen. 1901 folgte P. Josef Kern dem erkrankten Straub nach. Somit müßte (könnte) Clemens August von Galen drei Dogmatiker gehört haben – Straub (ab 1898) in Innsbruck, Müller (ab 1900) und Kern (ab 1901), dazu noch H. Hurter (schon ab 1858 in Innsbruck). Die Belegbögen Galens, die mir die Uni Innsbruck zugänglich gemacht hat, weisen aus: Im WS 1899/00 6 Std. bei Straub, 6 Std. bei Müller, im SS 1900 5 Std. bei Straub, 5 Std. bei Müller, im WS 1900/01 6 Std. bei Straub, 6 Std. bei Müller, im SS 1901 5 Std. bei Straub, 5 Std. bei Müller, im WS 1901/02 6 Std. bei Straub / Kern, 6 Std. bei Müller und im SS 1902 5 Std. bei Kern, 5 Std. bei Müller. Hurter hatte er also zumindest nicht belegt. Unter ihnen allen ragt Straub ganz besonders hervor. Straub, der Nachfolger Stentrups, war offensichtlich das geistige Band zur Römischen Schule, vor allem zu Passaglia, dem – entsprechend einem der Hauptthemen des Ersten Vatikanums – die Kirche ein ganz besonderes Anliegen war. Straubs Lebenswerk ist die Abhandlung „De Ecclesia Christi". Diese wird (im ersten Band) von Theophil Spacil besprochen.[8] Der Rezensent hebt den durchaus spekulativen Charakter des Werkes hervor und lobt das Buch als ein Werk, das – seit Cano und Bellarmin – zu den bedeutendsten über die Kirche zählte. Gewisse Übertreibungen, kritische Punkte und Schwächen verschweigt die Besprechung nicht (z.B. die Annahme des Todes Petri in Rom als „factum dogmaticum"). Ekklesiologische Grundgedanken des Konzils, vor allem die Vorstellung von der Kirche als Papstkirche (verbunden mit den beiden Papstdogmen von 1870, dem Unfehlbarkeitsdogma und dem von der obersten Jurisdiktion), werden die Lehrveranstaltungen Straubs ständig mitbegleitet und die Studierenden beeinflußt haben, Galen hatte ja im übrigen durch einen mehrmonatigen Romaufenthalt zusammen mit seinem Bruder Franz (1898) auch noch einen unmittelbaren Eindruck vom päpstlichen Rom als Zentrum der Christenheit gewonnen. In Rom hatte er eine kurze Audienz bei Papst Leo XIII., ein ihn sehr beeindruckender – und auch für seine Berufung zum Priester wichtiger – Moment. Der Mann, der im September 1933 den Bischofsstuhl des Hl. Liudger bestieg, durfte von Anfang an vom Papst als Mann größter Verläßlichkeit angesehen werden. Der Priester und Bischof Clemens August von Galen hat oft über die Kirche gepredigt. Aus vielem, was auch gedruckt verbreitet ist, verdient die Predigt des neuen Oberhirten von Münster am Tag seiner Bischofsweihe und Inthronisation am 28. Oktober 1933 besondere Beachtung. Es ist eine wahre Apotheose des Priester- und Bischofsamtes, die er hier vertritt. Sein Bischofsein repräsentiert quasi die Vermählung zwischen der Diözese und Jesus Christus. „Die Braut Christi hier auf Erden, die heilige Kirche, das Bistum Münster ist dir anvertraut, angetraut. Und im heiligen Sakrament der Bischofsweihe ist dieser Bund fürs Leben besiegelt, sind mir die Gnaden vermittelt, auf daß ich die Pflichten, welche dieser heilige Hochzeitstag mir auferlegt, getreu bis ans Ende erfülle!" Es scheint, wie in der Theologie seiner Zeit durchaus üblich, die Kirche vom Bischof her zu definieren – so auch im Hirtenbrief des gleichen Tages an die Diözesanen. Er weiß: „Heute empfange ich die Gewalt über den mystischen Leib Christi, die Kirche", und – im Blick auf den Bischof, fast wie es das Zweite Vatikanum sagt: „Die heiligen priesterlichen Vollmachten besitzt er (der Bischof) in Fülle." Das ist keine Separation vom Petrusdienst, im Gegenteil: „... wollen wir niemals vergessen, wie der Papst in der Gesamtkirche und der Bischof in seinen Diözesen für die Regierung der Kirche bestellt und verantwortlich ist, so sind die ihrer Hirtensorge anvertrauten Gläubigen bestellt und verantwortlich für den Gehorsam in der Kirche. Euch in unbedingtem kirchlichem Gehorsam gegen den obersten Hirten, dem Heiligen Vater, voranzugehen, ist meine, wie jedes katholischen Bischofs, heilige Pflicht!"

Ganz gewiß war die Dogmatik im 19. Jahrhundert die „Königin" unter den theologischen Disziplinen. Jedoch sollte auch noch auf andere Theologieprofessoren verwiesen werden, die Galen wohl auch gehört hat. Hingewiesen sei hier wenigstens auf Noldin, den Galen in seinem ersten Semester fünfstündig gehört hat (Theologia moralis: „De principiis"; Theologia moralis: „De praeceptis"), in seinem zweiten sechsstündig (Theologia moralis und „Pastoral conferenzen"), im dritten sechsstündig (Wiederum: „De praeceptis", „De sacramentis" und „Pastoralconferenzen", im vierten schließlich sechsstündig (Theologia moralis: „De sacramentis", „De matrimonio" und nochmals „Pastoralconferenzen"). Hieronymus Noldin (1838–1922) war von 1890 bis 1909 Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fak. Innsbruck. Für diesen Theologen war, wie er selbst gelegentlich sagte, die seelsorgerliche Praxis mehr richtungsweisend als die Pastoraltheologie, ohne daß er deshalb die Theorie als gering einschätzte. Sein dreibändiges Lehrbuch „Summa theologiae moralis (mit zwei ergänzenden Bänden, „De sexto praecepto" und „De poenis") erreichte pro Auflage Exemplarzahlen in vierstelliger Höhe, z.B. die 32. Auflage 8.000 Exemplare. Für unseren Zusammenhang ist bedeutsam, daß Noldin sich in diesem Lehrbuch und an anderer Stelle auch intensiv der sogenannten „Sozialen Frage" widmete, die Galen auch immer wieder beschäftigt hat (s. u.). Noldin war wohl auch zeitweise Beichtvater von Clemens August.

Von den Kirchenhistorikern kennen wir Emil Michael (1852–1917), von den Exegeten Ludwig Lercher (1884–1937), Leopold Fonck (1865–1930) sowie Matthias Flanck (1850– 1907). Wohl vollständig sind die Professoren und Dozenten genannt in der ZKTh, deren 80. Band (1958) zum hundertjährigen Jubiläum der Theologischen Fakultät Innsbruck gestaltet wurde (Verzeichnis 226–235).

4. Aspekte der Frömmigkeit von Clemens August von Galen

Neben den genannten bzw. angedeuteten Aspekten der Frömmigkeit von Galens lassen sich noch einige Aspekte besonders hervorheben. Seine Frömmigkeit ist in der ganzen Breite eucharistisch geprägt. Die Feier der Eucharistie (einschließlich der liturgischen Aspekte, vielleicht schon unter dem Vorzeichen der einsetzenden eucharistischen Bewegung) steht im Mittelpunkt seines Tages. Oft feiert er die Messe auch zweimal, z.B. zunächst in seiner Hauskapelle und später mit dem Domkapitel in der Kathedrale. Die eucharistische Anbetung ist für ihn – auch außerhalb der Messe – zentral und selbstverständlich.[9] Hand in Hand damit geht eine starke marianische

[7] Vgl. aus heutiger Zeit etwa die Bemerkungen vom berühmten Jesuitentheologen Karl Rahner, was wohl gekommen wäre, wenn man ihm in den fünfziger Jahren Schreibverbot gegeben hätte „dann hätte ich eben das zur Kenntnis genommen und hätte etwas anderes getan, hätte etwa Exerzitien geben können oder Missionar in Indien oder in Brasilien werden können ... Ich meine, mit einer solchen Verfügung der Amtsstellen in der Kirche rechnete man in einem vorbehaltlosen Glauben und Einordnung" (Anzeiger für die Katholische Geistlichkeit, März 1979, 77).

[8] In LThk 37 (1913), 143–149.

[9] Dafür finden sich viele Belege in seinen Briefen und den Erinnerungen anderer. Sehr eindrucksvoll schildert z.B. einer seiner Sekretäre aus der Zeit, als Clemens August zum Bischof ernannt war, aber noch im Pastorat von St. Lamberti wohnte, weil das Bischofshaus noch modernisiert werden

Frömmigkeit, wie er sie bereits in seiner Familie und Heimat kennengelernt und gepflegt hat. Maria ist der Mensch schlechthin, die den Willen Gottes zu erfüllen sucht („Ecce ancilla Domini ... fiat mihi secundum volunitatem tuam!")[10] Eine gute Analyse der Marienfrömmigkeit von Clemens August bietet ein Beitrag der Zeitschrift „Im Dienst Mariens" im März 1961. Der Wallfahrtsort Telgte war für ihn eine stets wichtige Station, ein Fest, Trösterin der Betrübten, führte er anläßlich des 300jährigen Jubiläums von Kevelaer mit besonderer Erlaubnis Roms ein.

Wie Andeutungen, aus seinen Briefen vor allem, verraten, nimmt er auch Aspekte der Christkönigsfrömmigkeit, die 1929 zur Schaffung des Christkönigsfestes führen, vorweg. Es ist nicht klar, in welcher Beziehung die kleine Schrift „Vexilla Regis prodeunt" zu Bischof Galen steht (1926) – ist er Verfasser, Mitverfasser? Sie wurden „dem deutschen katholischen Adel dargeboten von mehreren Priestern aus seinen Reihen".[11] Max Bierbaum vertritt die Ansicht, die kleine, alles in allem nur 16 Druckseiten umfassende Schrift könnte in der Tat von Clemens August stammen. Dafür würden „Stil und Feuer der Komposition" sprechen.[12] Das Argument hat seine Bedeutung, aber überzeugt nicht ganz. Bemerkenswert ist aber, daß von Galen sich in vielen Briefen und Ansprachen dem (damals neuen) Christkönigsgedanken und -fest sehr annähert. Dazu einige Aspekte.

In der Kirche Mitteleuropas, ausgehend von Frankreich, wird zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein Kampf gegen den „Laizismus" geführt (frz. „laicisme"). Dieser hat nichts zu tun mit den Diskussionen über die Kompetenzen im Gottesvolk, wie sie sich im Zweiten Vatikanum (bes. LG II) niederschlagen. Der historische „Laizismus" redet von der absoluten Trennung von Kirche und Staat das Wort und wendet sich generell gegen jede Einflußnahme des kirchlichen Gedankenguts auf die Gesellschaft bzw. auf die politisch organisierte Staatsgemeinschaft. Das bezog sich auch auf ethisch so brisante Bereiche wie Ehescheidung, Schulunterricht und Geburtenkontrolle. Die Schrift von Clemens August „Die Pest des Laizismus und ihre Erscheinungsformen", von ihm verfaßt im Jahr 1932, als er noch Seelsorger an St. Lambert war, faßt (so der Untertitel) „Erwägungen und Besorgnisse eines Seelsorgers über die religiös-sittliche Lage der deutschen Katholiken" zusammen. Obwohl erst 1932 erschienen, spiegelt sie doch viel von der Grundeinstellung des Grafen spätestens seit seiner Priesterweihe. Der „Laizismus und dessen frevelhafte Bestrebungen" zielen dahin, das ganze menschliche Leben nach rein diesseitigen, von der geoffenbarten Religion unabhängigen Gesetzen zu regeln" (10). Galen wittert hier eine generelle Ablehnung der Übernatürlichkeit der Offenbarung, engt die beherrschenden Negativpunkte ethisch ein auf „Fleischeslust", „Augenlust" und „Hoffart des Lebens" (12). In einer aus heutiger Sicht fast prüde zu nennenden Grundeinstellung sieht er die Hauptanzeichen der Übel in allzu großer sittlicher Freizügigkeit, z. B. beim Sport in den Schulen oder beim Schwimmen. Freilich, das Grundanliegen greift weiter: Es geht darum, die Herrschaft Christi in allen Bereichen des öffentlichen Lebens zu verankern. Daher wird ihm die allgemeine, kirchlich-liturgische Entwicklung auf das Christkönigsfest sehr entgegengekommen sein. 1899 weiht der Papst das Menschengeschlecht an das Heiligste Herz Jesu, 1900 erläßt er ein Rundschreiben über den göttlichen Erlöser („Tametsi futura"). Schließlich wird mit der Enzyklika „Quas primas" von Pius XI. das Fest „Christkönig" 1925 eingeführt. Ich bin der Ansicht, daß dieser christologische Grund auch letztlich der Motor seines Widerstands gegen die Nationalsozialisten war. Wie die Menschen in ihren äußeren Handlungen der irdischen Autorität unterworfen sind, so sind sie in ihrem inneren Leben, in ihrem Denken und Wollen, dem geistigen Königtum Christi unterworfen. Das Königtum Christi stellt Christus als höchste Autorität auf, welcher alle Menschen, alle Nationen, in ihrem Denken und Wollen unterworfen sind. Christi Königtum besagt die geistige Gewalt über alle Nationen der „Erde", so deutet der Theologieprofessor Meurers zentrale Aspekte des Königtums Christi. Dieses Königtum übt Christus durch die Kirche aus. Deshalb gilt: „Der soziale Abfall der Völker von Christus ist die große Schuld unserer Zeit; die Trennung und Loslösung des ganzen öffentlichen Lebens von Christus ist die tiefste Wunde unserer Zeit. Christus ist aus dem öffentlichen Leben der Nationen vertrieben, und das ist die Quelle all des Elends der Völker"[13]. Näherhin ist der Laizismus durch drei Grundirrtümer gekennzeichnet: Durch die These, Religion sei Privatsache; alle Religionen seien gleich gut; die Ablehnung des Übernatürlichen. Von dieser Warte her kann Meurers auch sagen: „Das Königtum Christi ist das Heilmittel gegen den Laizismus, weil durch das Königtum Christi gerade die Wahrheiten verkündet werden, die dem Laizismus direkt entgegen wirken" (384).[14] Welches aber sind die Grundirrtümer des Laizismus? „Er leugnet das Recht der Kirche, die Völker zu leiten; er lehrt, alle Konfessionen seien gleich gut, und der Staat dürfe alle in gleicher Weise fördern; er lehrt, der Staat könne regieren ohne Gott, ja gegen Gott ... Demgegenüber soll das Fest Christi Königstag verkünden, daß Christus im Staatsleben und im ganzen öffentlichen Leben herrschen muß" (384).[15] Die Argumentation fährt fort (und sie könnte die des Kardinals sein): „Die Ehren, die wir Christus dem König erweisen, sollen die Welt aufs neue daran erinnern, daß die Kirche eine selbständige Gesellschaft ist, die ihr Amt unabhängig vom Staat ausüben muß; daß die Kirche in Ausübung ihres Amtes nicht von der Staatsautorität abhängig sein kann; daß dem religiösen Orden Freiheit zuzubilligen ist; daß die Staaten und die Staatslenker die Pflicht haben, Christus öffentlich anzuerkennen; daß das ganze Staatsleben nach den Grundsätzen Christi eingerichtet werden muß".[16] Es geht also hier um die Herrschaft Christi im öffentlichen und bürgerlichen Leben, weshalb man auch vom „sozialen Königtum" Christi reden kann. Die Christkönigsfrömmigkeit steht in Verbindung mit der Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu, wie er sie in Innsbruck besonders intensiv kennengelernt hatte. Galen pflegte, für seine Zeit eher ungewöhnlich, die Lektüre der Hl. Schrift, jeden Tag mindestens von einem Kapitel. Das empfiehlt er auch seinem Bruder Franz (21.1.1900), bringt ihm gegenüber zum Ausdruck, wie sehr ihn stets das Vaterunser berühre (besonders die Bitte: „sed libera nos a malo").[17] Oft ist gefragt worden, warum denn bei Clemens August von Galen ein derart negatives Menschenbild gegeben sei. In einem Brief an „Tosio" vom 31. Dezember 1922 gibt der damals 45jährige Aufschluß über sein Menschenbild. Es ist klar, daß der oberste Maßstab das göttliche Sittengesetz ist, daß der Glaubende zu erfüllen sucht. Nicht so der Ungläubige. Für den Christen ist die Freiheit die von Gott gegebene Befähigung, den göttlichen Weltplan mit den ihm von Gott verliehenen Kräften durch eigene, selbstgewollte Taten zu verwirklichen; das schließt für ihn die Pflichten ein, sein freies Handeln nach dem im Sittengesetz kundgegebenen Willen Gottes einzurichten.[18]

mußte, u. a. auch die Bischöfliche Hauskapelle. Der Sekretär Hermann Eising berichtet: Gerne benutzte der Bischof da die Möglichkeit, jeden Morgen in der Anbetungskirche zu zelebrieren. Nach ihm zelebrierte sein Kaplan, der Bischof blieb während der ganzen hl. Messe; nachher gingen wir zusammen zum Frühstück ins Pfarrhaus. Da und sonst bei vielen Gelegenheiten wurde offenbar, was für den Bischof die tägliche hl. Messe bedeutete. Auch unter erschwerten Umständen zelebrierte er täglich; ich glaube nicht, daß er je darauf verzichtet hat. Ich erinnere mich an eine Kirchweihe in Gladbeck, daß dort in der Notkirche der Bischof und sein Kaplan schon sehr früh zelebrierten und die sonst anwesenden Geistlichen in der Bischofsmesse kommunizierten. Dafür hatte er kein Verständnis. Er sagte, er hätte doch auf jeden Fall zelebriert, auch wenn er deswegen ganz früh hätte aufstehen müssen. Auch gehörten die kirchlichen Danksagungsgebete und die Betrachtung während der Messe seines Kaplans für ihn zu fast pflichtmäßigen Übungen." Mitgeteilt in den Erinnerungen von Hermann Eising, die dieser 1978 als Vortrag in Stapelfeld hielt. Publiziert in der Privatschrift von Clemens Heitmann: Menschen um Clemens August von Galen, Dinklage 2004, 109–122 (Zitat 112).

[10] 1946 überreicht er z. B. dem Papst eine schrankenlos positive Petition zugunsten der (1950 erfolgten) Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel mit Leib und Seele.

[11] Siehe Max Bierbaum, 188.

[12] Ibid.

[13] Meurers, 384.

[14] Ibid.

[15] Ibid.

[16] A. a. O., 385.

[17] Woher freilich die Überbetonung des Bösen im Menschen kommt, die schon öfters aufgefallen ist, muß erst noch durch weitere Forschung erhellt werden.

[18] An dieser Stelle soll noch eine Überlegung eingefügt werden, die freilich noch im einzelnen verifiziert werden müßte. Es sind verschiedene Gedanken geäußert worden, warum denn von Galen so unerschrocken und heftig gegen den Nationalsozialismus angeht, mit dem Ziel der Vernichtung dieser Feinde auf geistiger Ebene. Wenn man die Privatbriefe von Clemens August liest an die Geschwister (an Bruder Franz vor allem), aber auch an die Mutter, so fällt auf, wie breit dort seine Jagddarstellungen, Jagdberichte und Jagdassoziationen sind, selbst dort, wo man es gar nicht erwartet. Nun ist die Jagd zu allen Zeiten eine Tätigkeit gewesen, der sich die Menschheit rein aus Überlebensgründen zuwandte. Zu Zeiten freilich, als das Überleben weitgehend gesichert war, spielt die Jagd in bestimmten Kreisen weiter eine herausragende Rolle, nämlich im Adel. Das Mittelalter entfaltet dazu gar eine „ars venandi", sowie man eine „ars vivendi" oder eine „ars moriendi"

Für den Liberalismus ist die Freiheit die natürliche Befähigung des Menschen, von seinen Kräften in schrankenloser Willkür beliebigen Gebrauch zu machen; eine Schranke erkennt er für diese Freiheit nur in der ihr etwa entgegenstehenden äußeren Macht.

„Ich meine, Du müßtest in dieser oder ähnlicher Weise erst klare Begriffe und eine Grundlage schaffen zur Beurteilung der praktischen Einzelfragen. Dann könntest Du vielleicht etwa in folgender Weise weiterbauen:

Von geradezu entscheidender Bedeutung ist die verschiedene Auffassung der Freiheit für das Zusammenleben der Menschen. Dieses Zusammenleben bringt es ja mit sich, daß der Freiheitsgebrauch des einen nicht selten mit dem Freiheitsgebrauch des anderen zusammenstößt. Das Zusammenleben in jeder Form, in Familie, Gemeinde, Staat wäre unmöglich und ein unaufhörlicher Kampf, wenn jeder einzelne von seiner Freiheit schrankenlos jeden beliebigen Gebrauch machen wollte. Jede soziale Ordnung setzt seine Beschrankung im Gebrauch der Freiheit notwendig voraus.

Für den Christen ist die Freiheit die Befähigung, an Gottes Weltplan in selbständigen Taten mitzuwirken. Er weiß sich daher verpflichtet, in Freiheit Gott zu dienen, seine Gebote zu erfüllen. Dem Nächsten schuldet es Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Im rechtmäßigen Vorgesetzten sieht er den Stellvertreter Gottes, der als solcher das Recht und die Pflicht hat, für den ihm unterstellten Bereich Verzicht auf den Gebrauch der Freiheit zu fordern und durchzusetzen, soweit es das Sittengesetz und das von Gott gewollte Wohl dieser Gemeinschaft fordert.

Für den Liberalismus ist die Freiheit die Befähigung, von allen Kräften des Menschen jeden beliebigen Gebrauch zu machen. Konsequent angewandt führt er zur vollkommenen Anarchie; das einzige Gegenmittel ist ihm die Gewalt. – Er leugnet die Pflicht, Gott zu dienen, Gottes Gesetze zu erfüllen; höchstens läßt er jedem die Freiheit, für sich privat irgendwie Gott zu ehren. Aber eine öffentliche pflichtmäßige Gottesverehrung, erst recht eine Einwirkung auf andere in dieser Richtung, lehnt er ab. Daher das Ausschalten der göttlichen Autorität und ihrer Verkünderin, der Kirche, aus dem öffentlichen Leben: Trennung von Kirche und Staat; religionslose Schule; freie Wissenschaft und Kunst; freie Religion im Sinne = Freiheit von Religion. Die Familie ist für den Liberalismus ein frei gegründeter und kündbarer Zweckverband; daher Zivilehe, Ehescheidung, freie Liebe."

Man sollte bei der Würdigung der religiösen und theologischen Ideale des Kardinals auch nicht übersehen, daß er so viele Jahre – 1906–1929 – als Seelsorger in der Großstadt Berlin wirkte und hier, gerade als Präses des Kolpingwerks, sehr unmittelbar mit sozialen Fragen konfrontiert war. Daß er gerade den ihm zutiefst einwohnenden Sinn für Gerechtigkeit auch praktisch entfalten konnte. Die Frage, inwiefern er deshalb – und auch wegen des politisch-sozialen Engagements seines Vaters und seiner Brüder – zu den katholischen Protagonisten für sozialethisches Engagement im frühen 20. Jahrhundert gezählt werden sollte, läßt sich angesichts der noch unaufgearbeiteten Quellenlage nicht eindeutig bejahen, aber die entsprechende Vermutung liegt nahe. Hier tut sich ein noch wenig bearbeiteter Forschungssektor auf.

kannte. Man mag das Hängen an der Jagd aus verschiedenen Wurzeln deuten, ganz sicher handelt es sich auch um eine Sublimierung von Aggressionen, die mehr oder weniger bei jedem Menschen gegeben sind. Aggressive Affekte (Ärger, Gereiztheit, Widerstand) wollen die eigene Autonomie schützen und deshalb Hindernisse beseitigen, die Angriffe auf diese Autonomie abzuwehren.

Vielleicht ist es nicht unangemessen, auch von dieser Perspektive aus eine Erklärung für die „Lust" von Clemens August für seine Angriffe gegen die Nazis zu finden nicht exklusiv, aber doch mitlaufend. Clemens August weiß seine Autonomie als Christ und als Bischof im Spiel, um sie zu schützen, greift er den Gegner an, wie dies im Bild bei der Jagd passiert. Die so freigesetzten Aggressionen sind Motor für Aktivität und Produktivität.

Vgl. dazu u. a. Isidor Baumgartner: Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf ^{2}1997; bes. 226–228, 292–294; Otto F. Kernberg: Wut und Hass ..., Cotta 1998; Rolf Oerter / Leo Montada (Hrsg.): Entwicklungspsychologie, Weinheim ^{5}2002.

Otto Dibelius: Vertrauen in die Kirche – von der Staatskirche zur Volkskirche

Von Hartmut Fritz

„Daß unser Kirchenwesen in einem tiefen Verfall ist, kann niemand leugnen. Der lebendige Anteil an den öffentlichen Gottesverehrungen und den heiligen Gebräuchen ist fast ganz verschwunden, der Einfluss religiöser Gesinnungen auf die Sitten und auf deren Beurteilung kaum wahrzunehmen, das lebendige Verhältnis zwischen den Predigern und ihren Gemeinden so gut als aufgelöst, die Kirchenzucht und Disziplin völlig untergegangen, der gesamte geistliche Stand [...] in einem fortwährenden Sinken begriffen [...]"

Wenn nicht ein paar sprachliche Wendungen dieses Zitat als ein Wort aus einer vergangenen Zeit ausweisen würde, könnte man der Meinung sein, daß diese stark aufgetragenen Sätze aus einer Zeitung unserer Tage stammen, wo man ja auch sonst über den beklagenswerten Verfall der Kirchen manches lesen kann. Diese Sätze stammen aber nicht aus heutiger Zeit. Ihr Verfasser ist der Berliner Pfarrer und Theologie-Professor Friedrich Schleiermacher. Im September 1808 entwarf er eine neue Verfassung für die protestantische Kirche im preußischen Staat. Die übertrieben klingenden Sätze sind dem neuen kirchlichen Verfassungs-Entwurf voran gestellt.

Mehr als 100 Jahre später begegnen wir einem ebenfalls in Berlin wirkenden evangelischen Kirchenmann. Er kannte zwar auch sehr realistisch die kirchlichen Defizite seiner Zeit und konnte sie auch klar benennen. Aber aus übergeordneten Gesichtspunkten sprach er ganz anders von der Kirche. In seinem gesamten kirchlichen Wirken gab er ein entschlossenes Plädoyer für die Kirche ab: Otto Dibelius, der 1880 in Berlin geboren wurde und der am 31. Januar 1967 in Berlin gestorben ist.

Biographisch-kirchliche Notizen

1. Otto Dibelius war ein streitbarer Kirchenmann, ein Kirchenfürst, wie ihn manche titulierten, und er ist bis heute in der Bewertung seines kirchlichen Wirkens umstritten. 1880 ist er in Berlin geboren, in der Familie eines höheren Postbeamten. Liebend gern hätte er auch selber die Postlaufbahn eingeschlagen oder sich den Offiziersrock angezogen, wenn ihm nicht beides verwehrt geblieben wäre. So ist er nun Theologe geworden, ein rühriger, dem lutherischen Bekenntnis verpflichteter Pfarrer in mehreren Gemeinden der preußischen Unionskirche; schon früh war er ein englischsprechender Aktivist und Propagandist seiner Kirche mit vielfältigen ökumenischen Kontakten, 1925 (mit 45 Jahren!) Generalsuperintendent, also Regional-Bischof, für die Kurmark, den größten Sprengel innerhalb der Berlin-Brandenburgischen Kirchen-Provinz, 1945 der erste evangelische Bischof von Berlin, 1949 der Nachfolger des ersten EKD-Ratsvorsitzenden Theophil Wurm und von 1954 bis 1961 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates. Im Jahr 1961 gab Dibelius das Amt des EKD-Ratsvorsitzes an Kurt Scharf weiter, während er an seinem Bischofsamt noch bis 1966 (bis zu seinem 86. Geburtstag) festhielt; auch hier folgte Kurt Scharf, der schon in den Zeiten der Bekennenden Kirche mit Dibelius eng zusammengearbeitet hatte, der aber in seiner theologischen Prägung und kirchlichen Ausrichtung nicht auf der Seite von Dibelius, aber immer loyal zu ihm stand.

2. Otto Dibelius hat wie kaum ein anderer evangelischer Kirchenmann die drei wichtigsten und einschneidensten geschichtlichen Zäsuren in der ersten Hälfte des 20. Jh.s miterlebt und dabei den Weg der evangelischen Kirche entscheidend mitgeprägt und mitgestaltet.

2.1 Mit diesen drei Wendepunkten ist gemeint die Zeit nach dem ersten Weltkrieg und nach der Revolution von 1918, als die evangelischen Kirchen mit dem jeweiligen weltlichen Herrscher ihren obersten Bischof, ihren summus episcopus, verloren hatten. Das Ende der Monarchie und damit das Ende des fast 400 Jahre dauernden landesherrlichen Kirchenregiments, einer differenzierten Verbindung zwischen Staat und Kirche, war gekommen. Die evangelischen Landeskirchen mußten sich unter den Bedingungen der Republik und der ersten Demokratie in Deutschland neu formieren, auf die eigenen Füße und sich eine neue Verfassung geben, während die katholische Kirche in ihrer Verfassung durch die revolutionären Ereignisse des Jahres 1918/19 nicht angetastet war.

2.2 Den zweiten Wendepunkt markiert das Jahr 1933, als Hitler mit Hilfe seiner getreuen Riege der „Deutschen Christen" die evangelische Kirche zunächst gleichschalten wollte, um sie dann endgültig ausschalten zu können.

2.3 Die dritte geschichtliche Zäsur bildet das Jahr 1945: Nach Kapitulation und Zusammenbruch und nach der Befreiung von dem totalitären Regime des Verbrechens und des Unrechts mußten die Kirche und kirchliches Leben wieder aufgebaut werden, später auch unter den zusätzlich erschwerten und beschwerenden Bedingungen von zwei deutschen Staaten, die in einander feindlich gegenüberstehende Machtblöcke eingebunden waren.

3. An jedem dieser drei geschichtlichen Wendepunkte in der ersten Hälfte des 20. Jh.s hat Otto Dibelius für die evangelische Kirche eine entscheidende Rolle gespielt:

3.1 Nach Ausrufung der Republik im November 1918 wurde Dibelius in den Berliner Oberkirchenrat geholt (er war damals Pfarrer in einer Gemeinde in Berlin-Schöneberg). Er sollte dort als Geschäftsführer eines sog. „Vertrauensrates" die Neuordnungsversuche der evangelischen Kirche begleiten. Es galt dabei, allerlei staatliche Einmischungsversuche fernzuhalten und auch die innerkirchliche Diskussion in bestimmte Bahnen zu lenken. Dibelius vertrat dabei im Wesentlichen die Linie des Evangelischen Oberkirchenrats (EOK), der sowohl dem Bestreben, der neuen Kirche den Stempel einer Bekenntniskirche aufzudrücken, widerstand als auch allen Versuchen, das Kirchentum in autonome, liberale, freikirchliche Gemeindekirchen („freie Volkskirche"), heute würde man sagen: Basiskirchen, aufzulösen, losgelöst von einer kirchlichen Behörde und weitgehend losgelöst von einem verbindlichen und verpflichtenden gesamtkirchlichen Zusammenhalt. Die evangelische Kirche sollte „Volkskirche" sein oder bleiben oder jetzt erst recht werden – was auch immer mit diesem schillernden Zauberwort gemeint war. Während die Württembergische Landeskirche bereits im Mai 1920 ihr neues Verfassungswerk zum Abschluß bringen konnte, vollzog sich dieser Prozeß in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (ApU) weit schwieriger und langwieriger. Erst 1922 konnte das kirchliche Verfassungswerk verabschiedet werden. Weitere zwei Jahre dauerte es, bis die neue Verfassung staatlich „abgesegnet" und bis die evangelische Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts von Seiten des Staates anerkannt war. Dibelius vertrat und verteidigte in den Gemeinden die neue Verfassung, durch die sich die evangelische Kirche nun definiert hatte. So galt er damals als ein moderner Repräsentant der neuen Zeit, in der die Kirche nun auf dem Fundament ihrer eigenen Verfassung gestaltet werden sollte und in der sie klaglos und entschlossen und ohne Rückwärtsutopien nachzuhängen, die Aufgabe annahm, ihren Platz und ihren Stellenwert im gesamtgesellschaftlich-politischen Gefüge zu finden.

3.2 Diese – konservative – Modernität spielte bei Dibelius auch im Jahr 1933 die entscheidende Rolle. Zunächst gehörte der kurmärkische Generalsuperintendent sicherlich auch zu den Kirchenleuten, die sich von dem politischen Machtwechsel im Januar 1933 nicht wenig versprachen. Zu sehr verlockte und blendete das Wort vom „positiven Christentum", das sich die Nationalsozialisten auf die Fahne und in ihr Parteiprogramm schrieben. Einerseits erhoffte man sich durch diese diffuse Formulierung eine äußere Aufwertung der Kirchen, man verstand sie als Ausdruck einer Wiederbegründung der verloren geglaubten Christlichkeit des neutralen Staates; andererseits erwartete man eine totale Richtungsänderung der Politik, nachdem alle politischen Konstellationen und Koalitionen der Weimarer Zeit gescheitert waren. Unter der Aura dieser Hoffnungen verharmloste man alle verbalen Auswüchse Hitlers und seiner Gefolgsleute und alle menschenrechtswidrigen Übergriffe, die bereits in den ersten Monaten ihrer Herrschaft gegen politisch mißliebige Personen und Parteien eingesetzt wurden. Man beruhigte sich mit dem Gedanken, daß auch diese Regierung wohl nicht lang im Amt sein werde bzw. daß durch ein zeitweiliges Moratorium der Rechtsstaatlichkeit irgendwann einmal wieder Recht und Ordnung hergestellt werden könnten.

In dieser emotional aufgeheizten und politisch hochgespannten Atmosphäre hatte Dibelius die Predigt am „Tag von Potsdam" zu halten, am 21. März 1933, zur gottesdienstlichen Eröffnung des am 5. März neu gewählten Reichstages (in Anwesenheit des Reichspräsidenten v. Hindenburg und des Reichstagspräsidenten Göring).

3.2.1 Zwei Ratgeber aus Theologie und Politik meldeten sich bei Dibelius zu Wort, um ihn zu bitten, bei dieser Predigt gerade die Erwähnung derjenigen nicht zu unterlassen, die bereits unter dem neuen Regime zu leiden hatten. Der eine Ratgeber war Karl Barth, der ehemals scharfe Kritiker des kurmärkischen Generalsuperintendenten; er sprach Dibelius brieflich Mut zu, indem er schrieb: „Ich bin überzeugt, daß Sie auch da nach dem Wort der Kirche suchen werden. Vielleicht werden Sie sich auch dessen bewusst sein, daß Sie dieses Wort in einer Situation auszusprechen haben werden, die für viele Millionen von Deutschen – die, wenn in Potsdam die Glocken läuten und die Fahnen wehen, schweigend und abgewandt abseits stehen werden – eindeutig unter dem Aspekt von Gewaltherrschaft und Unterdrückung steht [...] Im Namen der heute mundtot Gemachten glaube ich Ihnen dies ohne Vordringlichkeit sagen zu dürfen. Und gerade dies erst recht im Namen der Kirche!"

3.2.2 Der andere Ratgeber war der damalige Reichstagsabgeordnete Theodor Heuss. Er wandte sich an Dibelius mit der Mahnung, daß „heute nichts verhängnisvoller sein" würde „als eine opportunistische Haltung"; er unterstrich diese Sorge damit, daß im staatlichen Walten mehr und mehr das Gerechtigkeitsprinzip ausgehöhlt werde. Heuss wagte es, dem Generalsuperintendenten in diesem Sinn Bibeltexte für den Potsdamer Fest-Gottesdienst vorzuschlagen, die den Sinn und den Wert der Gerechtigkeit in den Mittelpunkt rückten und mit Hilfe derer die Wiederherstellung rechtsstaatlicher Verhältnisse gefordert werden könnte: „Darum säet Gerechtigkeit und erntet Liebe; pflüget ein Neues, weil es Zeit ist, den Herrn zu suchen, bis daß er komme und lasse regnen über euch Gerechtigkeit." (Hosea 10,12) Geradezu als Motto über dem ganzen Tag sollte aber nach Meinung von Heuss das Wort aus Sprüche 14,34 stehen: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben."

3.2.3 Dibelius nahm die Rat- und Vorschläge nur zum Teil auf. Er predigte über das in dieser geschichtlichen Stunde gefährlich mißverständliche Wort aus Römer 8,31, das schon einmal in den schwülen Augusttagen von 1914 eine Rolle gespielt hatte: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?" Das „Gott mit uns" interpretierte Dibelius freilich christologisch, religions- und ideologiekritisch vom Kreuz Jesu her, um dann allerdings in einem Schaukelspiel und Zauderrhythmus und mit einem Einerseits–Andererseits die Bedeutung dieses Tages und dieses Machtwechsels zu deuten: Einerseits, so sagte Dibelius, dürfe die Kirche dem Staat nicht in den Rücken oder in den Arm fallen, wenn er von seinem Gewaltmonopol Gebrauch mache, „kraftvoll und durchgreifend", „hart und rücksichtslos"; denn: „Ein neuer Anfang staatlicher Geschichte steht immer irgendwie im Zeichen der Gewalt. Denn Staat ist Macht." Aber mit einem (ekklesiologischen) Vorbehalt wollte der Festredner die Machtausübung des Staates begrenzt wissen, indem er hinzufügte: „Aber wir wären nicht wert, eine evangelische Kirche zu heißen, wenn wir nicht [...] hinzufügen wollten: staatliches Amt darf sich nicht mit persönlicher Willkür vermengen! Ist die Ordnung hergestellt, so müssen Gerechtigkeit und Liebe wieder walten, damit jeder, der ehrlichen Willens ist, seines Volkes froh sein kann."

Man konnte diese Predigt in ihrer mitpredigenden Festkulisse mit verschiedenen Ohren hören. Doch was mit „Willkür" hier gemeint war, das konnte man schon verstehen, es sei denn, man wollte es nicht verstehen. Jedenfalls hat sich Dibelius mit dieser Festpredigt nicht in irgendeine Favoritenrolle bei den Nationalsozialisten hineingepredigt, obwohl seine durch und durch deutsch-nationale Gesinnung eher eine Affinität dorthin gehabt hätte als zur damals weithin schon mundtot gemachten politischen Opposition.

3.2.4 Deshalb verwundert es nicht, daß Dibelius im weiteren Verlauf dieses Entscheidungsjahres 1933 als einer der ersten evangelischen Kirchenführer zunächst des Amtes enthoben und dann, 53-jährig, von dem deutsch-christlich bestimmten Kirchensenat in den vorzeitigen Ruhestand versetzt worden ist. Es war klar, auf welcher kirchlichen Seite Dibelius von Anfang an stand, auf der Seite des Betheler Reichsbischofskandidaten Bodelschwingh und gegen Ludwig Müller, den Vertrauten Hitlers und den Bischofskandidaten der „Deutschen Christen". Dibelius reihte sich als einer der wenigen Kirchenführer ein in den von Martin Niemöller und anderen gegründeten Pfarrer-Notbund und stellte sich in den Dienst der Bruderräte der Bekennenden Kirche. Es war dem unfreiwilligen Ruheständler eine selbstverständliche Dienst- und Demutspflicht, daß er diesen Bruderräten mit seiner Erfahrung, seinem Rat und seiner Arbeitskraft zur Verfügung stand und daß er von nun an Sekretariatsdienste leistete unter der Leitung des 22 Jahre jüngeren Sachsenhausener Pfarrers Kurt Scharf.

3.2.5 Standen die Neuordnungversuche nach 1918/19 unter der Parole: „Die Kirche muss Volkskirche werden!", so stand der nun beginnende Kirchenkampf und die Zeit der Bekennenden Kirche unter der Forderung und Selbstverpflichtung: „Die Kirche muss Kirche bleiben!" Klar brandmarkte Dibelius die knebelnde Kirchenpolitik des Nationalsozialismus als Rückfall in staatskirchliche Verhältnisse, nach seinem Epochenverständnis gar als einen Rückfall ins Mittelalter: „Die Staatskirche ist da!", so lautete seine 1936 anonym heraus-

gegebene Schrift, die Martin Niemöller unter seinem eigenen Namen publiziert hatte.

3.3 Als Dibelius gegen Ende seiner langen Amtszeit immer wieder gefragt wurde, warum er denn so lange an seinen kirchlichen Ämtern festhalte, gab er zur Antwort, man müsse an seinem Dienstalter einfach die Zeit zwischen 1933 und 1945, also 12 Jahre, abziehen, in denen er schon im Ruhestand gewesen sei. Mit 65 Jahren, wenn andere heutzutage also den Ruhestand wenn nicht schon angetreten, so doch schon vor Augen haben, begann für Dibelius noch einmal eine neue Zeit der kirchlichen Herausforderungen.

3.3.1 Das Deutschland des Jahres 1945 und seine Hauptstadt lagen in Schutt und Asche. Die Flüchtlingsströme durchkämmten das Land von Ost nach West. Die Besatzungs- und Befreiungsmächte vierteilten das Land und führten ein durchaus unterschiedliches Regiment. Die Lebensmittel, schon in Kriegszeiten rationiert, waren noch rarer. Das öffentliche Leben wurde kontingentiert, zensiert und lizenziert; der schwarze Markt blühte. Noch leidlich funktionierende Wirtschaftsbetriebe und Industrieanlagen wurden demontiert. Ein unübersehbares Heer von Kriegsgefangenen war erschöpft und resigniert in die Heimat zurückgekehrt, während eine nicht genau bekannte Zahl weiterer Gefangener im Osten noch lange festgehalten wurde. In der allgemeinen Depression war man auf der Suche nach etwas Verläßlichem.

Als eine der wenigen Einrichtungen hatten die beiden Großkirchen, soweit sie nicht von Hitler-Anhängern durchmischt waren, einen Vertrauensvorschuß bei den Besatzungsmächten und konnten mit ihrer Arbeit schon frühzeitig beginnen. Dibelius sah seine zwangsweise Zurruhesetzung des Jahres 1933 mit Recht als unrechtmäßig an und stellte sich seiner Aufgabe als in Berlin allein übriggebliebener Generalsuperintendent. Weil den Russen der „General" verdächtig militärisch klang, hatte Dibelius den Grund (oder Vorwand), endlich den verhaßten achtsilbigen Titel „Generalsuperintendent" abzuschaffen und sich von einem schnell zusammengerufenen Beirat, einem kleinen heiligen Rest von kirchlichen Funktionsträgern, zum Bischof von Berlin wählen zu lassen.

3.3.2 Die Frage war nun, wie die Kirche in den Landeskirchen und in der deutschen Gesamtkirche wieder aufzubauen sei. Lediglich drei Landeskirchen hatten einigermaßen unbeschadet und „intakt" die nationalsozialistische und deutsch-christliche Zeit überdauert; das waren Bayern, Hannover und Württemberg. In den anderen „zerstörten", deutsch-christlich dominierten Kirchentümern mußte sich die Bekennende Kirche in der „Illegalität" behaupten.

Man darf sich freilich die Situation nicht so vorstellen, als ob 1945 nach Befreiung und Zusammenbruch eine tabula rasa vorhanden gewesen sei. Es gab auch in der evangelischen Kirche keine Nullpunktsituation, in der man ohne Erblasten und Hypotheken und ohne Rücksicht auf die Geschichte, von der die Kirche herkam, die Kirche hätte neu bauen, gar neu „erfinden" können: Da gab es die 28 traditionsreichen und traditionsbewußten Landeskirchen, und da war die Gliederung des deutschen Protestantismus in drei konfessionelle Lager: lutherisch, reformiert und uniert. Und da konkurrierten drei Konzeptionen miteinander, nach denen die evangelische Kirche in Deutschland restauriert, restituiert oder reformiert werden sollte. Die Bezeichnungen für diese drei Entwürfe lauteten: Bruderrat, Lutherrat, Einigungswerk; und ihre Architekten und Protagonisten waren: Martin Niemöller, Hans Meiser und Theophil Wurm.

3.3.3 Es war fast wieder eine ähnliche Dreier-Konstellation wie nach dem Ende des 1. Weltkrieges. Und wieder „siegte" die mittlere Linie, und wieder gehörte auch Otto Dibelius zu den Anhängern und Verfechtern dieser mittleren Linie.

3.3.3.1 Niemöller wollte Kirche bauen in Form von selbständigen Bekennenden Gemeinden, deren Glieder sich auf der Bekenntnisgrundlage von Barmen und Dahlem (1934) verpflichteten und so auch im Blick auf die Vergangenheit eine Selbstreinigung durchführten. Solche Gemeindekirchen hätten allerdings wohl das Ende der Volkskirche bedeutet.

3.3.3.2 Der bayerische Landesbischof Meiser und der Lutherrat träumten den alten Traum einer einheitlich zusammengefaßten lutherischen Nationalkirche. Diese Konzeption bedrohte vor allem die Existenz der Landeskirchen, im besonderen natürlich die größte unter ihnen: die ehemalige Evangelische Kirche der altpreußischen Union.

3.3.3.3 Der Mittelweg sollte sich also durchsetzen: Das von dem württembergischen Landesbischof Wurm schon in Kriegszeiten initiierte und vorbereitete kirchliche Einigungswerk, in dem sich der deutsche Protestantismus, gegliedert in bekenntnismäßig gebundenen Landeskirchen, zusammenschließen sollte. Schon während des Krieges schloß sich Dibelius diesem Zukunftsbild einer evangelischen Kirche in Deutschland an. Dieses Integrationsmodell fand schließlich auch den kirchlichen magnus consensus. Integration und Konsens und, was vor allem Dibelius wichtig war, die den Staat in Pflicht nehmende Rechtskontinuität sollten die Kennzeichen der neuen Kirche sein, die nur ein Kirchenbund war und nicht selbst Kirche sein konnte – so entstand 1948 die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) mit ihrer Grundordnung, eine aus den (heute 23) Landeskirchen zusammengewürfelte Gemeinschaft, die sich als Konfliktgemeinschaft entpuppte, wie es sich im Fortgang der Geschichte zeigen sollte, so z. B. bei den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung, den Militärseelsorgevertrag, den Ost-West-Konflikt, die Prager Friedenskonferenz, die Ostgrenzen Deutschlands, die Friedensfrage, Nachrüstung und Nato-Doppelbeschluß oder das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates.

3.3.3.4 Eine echt evangelische Frucht dieser Konfliktgemeinschaft ist dies, daß die theologische und kirchliche Meinungs- und Entscheidungsbildung nicht durch kirchenamtliche Verlautbarungen geschieht, sondern im Diskurs derer, die mit Ernst Christen sein wollen und es auch sind. Dies entspricht ganz der Forderung von Dibelius nach der dialogischen Ausübung eines kirchlichen Lehramts in der evangelischen Kirche, das er nicht der Universitäts-Theologie, sondern in erster Linie der Kirche zugeordnet wissen wollte. So entstanden in der Folgezeit (und bis in die heutige Zeit hinein) einige hochkarätige Denkschriften der EKD, z. B. die viel beachtete Ost-Denkschrift aus dem Jahr 1965. Evangelische Denkschriften sind – im Unterschied zu katholischen Enzykliken: Roma locuta est – keine kirchenamtlichen Denkvorschriften, sondern laden ein zum öffentlichen Gespräch, zum biblischen Nachdenken, zum gemeinschaftlichen Mitdenken, zum verantwortlichen Vorausdenken.

3.3.4 Für den Berliner Bischof und seine Kirche verschärfte sich die kirchliche Situation zunehmend, je mehr das SED-Regime von Walter Ulbricht Kurs auf eine Abgrenzungspolitik gegen den Westen und gegenüber den Kirchen nahm. Diese Politik gipfelte im Bau der Mauer am 13. August 1961. Dibelius, der unweit des Roten Rathauses in der Marienkirche, im Osten Berlins, regelmäßig predigte und jedes Mal eine kirchenfüllende Zahl von Gottesdienstteilnehmern anzog, durfte Brandenburg und den Osten Berlins nicht mehr betreten. Von da an übernahm die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche die Funktion der Bischofskirche, der moderne Eiermann-Kirchenbau, für den sich Dibelius selber ausgesprochen hatte.

Dibelius wurde schon vorher zur persona non grata erklärt, der einen Kollisionskurs gegen das DDR-Regime („Jugendweihe") fuhr; und er war mit diesem Kollisionskurs auch in den eigenen Reihen höchst umstritten – vollends, als er im Jahr 1959 eine kleine Schrift mit dem Titel „Obrigkeit?" herausgab und dort verkündete: der DDR-Staat sei nicht mehr Obrigkeit im Sinn von Römer 13, nicht mehr Obrigkeit, wie sie Luther noch verstand; man sei dieser Obrigkeit keinen Gehorsam mehr schuldig, weil sie das Recht beuge, die Kirche knebele und die Christen der behördlichen Willkür und der staatlichen Benachteiligung aussetze. Die DDR hatte ja in ihrer ersten Verfassung – wie auch das Grundgesetz der BRD – Gewissens- und Glaubensfreiheit und die Unabhängigkeit der Kirchen garantiert.

3.3.5 So lange er konnte und solange er im Amt war, widersetzte sich Dibelius den Bestrebungen, die Kirchen in der DDR durch die Bildung eines eigenen Kirchenbundes eine gewisse Selbständigkeit zu geben und die Verbindung zur westlich geprägten und gesteuerten EKD zu lockern. Für Dibelius war es ein Grundsatz von konfessorischer Qualität, daß Kirchengrenzen nicht auch mit Staatsgrenzen übereinstimmen müssen. Mit einer Schrift schon im Jahr 1921, „Staatsgrenzen und Kirchengrenzen", hatte er diese das Landeskirchentum sprengende These vertreten: Es müsse also möglich sein, die beiden voneinander getrennten staatlichen Teile in Deutschland durch eine kirchliche Klammer beieinander zu halten. Kaum daß Dibelius im Jahr 1966 sein Bischofsamt abgab, war dann die Bildung eines eigenen Kirchenbundes in der DDR nicht mehr aufzuhalten; dieser Kirchenbund wurde im Jahr 1969 gegründet und prägte dann die schillernde Koexistenz- und Überlebensformel von der „Kirche im Sozialismus".

Das „Jahrhundert der Kirche"

1925 war Dibelius das Amt des Generalsuperintendenten der Kurmark übertragen worden. Mit großem Engagement machte er sich an die Aufgabe, die Gemeinden und die Pfarrhäuser seines Sprengels bei einer minutiös geplanten Rundreise zu besuchen. Im Sommerurlaub desselben Jahres verfaßte er das Buch, das zur Mitte seines Denkens

und kirchlichen Wirkens werden sollte: „Das Jahrhundert der Kirche". 1926 wurde es herausgegeben und erlebte schon zwei Jahre später die 6. Auflage.

Dibelius wollte kein wissenschaftlich-theologisches Buch über die Kirche schreiben, sondern um Verständnis für die neue geschichtliche Lage werben, in die die Kirche nach der November-Revolution gestellt war, und für die ungeheuren Aufgaben, die sich daraus ergaben. Er wollte „Mut zur Kirche" und „Freude an der Kirche" wecken und wandte sich, ähnlich wie seinerzeit Schleiermacher mit seinen „Reden über die Religion" (1799), an die Gebildeten unter ihren Verächtern.

Das Buch, gebunden in violettem Leinen, sollte das Selbstbewußtsein einer evangelischen Kirche zum Ausdruck bringen, die sich mit dem Ende der Monarchie im Jahr 1918 vom Kirchenregiment der Landesherren verabschiedet und eine selbständige Kirchenorganisation und Kirchenverfassung geschaffen hatte. Gleichwohl sah er das dringlichste Problem für die Kirche seiner Zeit in der Entfremdung von ihrer eigenen Grundlage, dem Evangelium. So schreibt er: „Es ist nicht möglich, das Leben der Kirche an dem Evangelium Jesu zu orientieren, wenn diese Kirche, auf das Ganze gesehen, dies Evangelium nicht mehr kennt. Die gegenwärtige Kirche Deutschlands ist in ihrer Existenz bedroht, wenn es bei der gegenwärtigen Bibelfremdheit verbleibt."

Nach Dibelius kennzeichnen drei Grundzüge das „empirisch-soziologische" Verständnis der evangelischen Kirche, wie sie in Deutschland geschichtlich geworden ist. Mit drei Stichworten können diese Grundzüge benannt werden: „Das befreiende Gewitter" – „Die Kirche ist da" – „Der Weltwille Gottes".

1. „Das befreiende Gewitter": Dieses Schlagwort meint eine historische Ursprungssituation, die Revolution des 9. November 1918, mit der die Niederlage Deutschlands im 1. Weltkrieg besiegelt wurde, mit der die Monarchie in Deutschland gewaltsam beendet wurde und mit der der Staat und (in seinem Gefolge) auch die evangelische Kirche auf ein neues verfassungsrechtliches Fundament gestellt wurde. Die jahrhundertealte Verbindung zwischen Thron und Altar, zwischen Staat und Kirche war zerbrochen. Aber anstatt dies zu betrauern und zu beklagen, begrüßte Dibelius diesen Vorgang als eine Befreiung der Kirche von den staatlichen Fesseln, so daß er sogar ganz pointiert sagen konnte: der 9. November 1918 ist der eigentliche Geburtstag der evangelischen Kirche. Er verstieg sich sogar zu der These, daß mit diesem Datum erst das Mittelalter zum Ende gekommen sei und die Neuzeit begonnen habe; denn erst jetzt gebe es im Protestantismus wirklich eine Kirche, eine vom Staat getrennte Kirche, die sich nun ihrer Selbständigkeit erfreuen und sich frei entfalten kann. Das Gericht Gottes hat in diesem befreienden Gewitter zugleich seiner Gnade den Weg gebahnt: Zum ersten Mal in der Geschichte des Protestantismus in Deutschland gibt es wirklich eine Kirche, eine sich ihrer selbst bewusste, eine selbstbewußte und eine selbständige Kirche.

Man kann sich vorstellen, daß die These, die weithin verhaßte Revolution sei der Geburtstag der Kirche, gerade im deutsch-national geprägten Mehrheitsprotestantismus nur wenig Verständnis und Gegenliebe gefunden hat.

2. „Die Kirche ist da!" Mit einem für manche Ohren aufreizenden Sendungs- und Selbstbewußtsein preist nun Dibelius nicht nur das Werden der Kirche, sondern die Tatsache ihrer Existenz: „Die Selbständigkeit der Kirche ist da [...] Eine Kirche ist geworden. Eine selbständige evangelische Kirche! Daß diese Kirche nicht fertig ist, daß sie sich erst ihrer selbst bewusst werden muss, daß das Neue erst von innen her mit Geist und Leben durchdrungen werden muss – das alles versteht sich von selbst. Eine Kirche ist nie fertig! [...] Aber – man arbeitet mit! Denn man spürt: die Zeit der Träume und der Utopien ist vorbei. Die Arbeit an der Kirche hat jetzt sicheren Grund. Ecclesiam habemus! Wir haben eine Kirche! Wir stehen vor einer Wendung, die niemand hatte voraussehen können. Das Ziel ist erreicht! Gott wollte eine evangelische Kirche! Seinem Willen mussten beide dienen, die da aufbauen und die da zerstören wollten."

Das ist in wenigen Sätzen das ekklesiologische Credo von Dibelius, das von nicht weniger als 7 Ausrufungszeichen unterstrichen wird: Die Kirche ist da, sie ist nicht mehr wegzudenken. Sie ist keine Staatskirche mehr, aber sie ist auch keine Winkelkirche geworden, sie steht mitten in der Öffentlichkeit. Sie darf sich ihrer selbst freuen, aber sie ist auch unentbehrlich. Das macht den dritten Grundzug aus:

3. „Der Weltwille Gottes": Gott braucht und benützt die Kirche, um durch sie in der Welt wirksam zu werden. Denn gerade ein Staat, der nicht mehr mit der Kirche verbunden und ihr nicht mehr verpflichtet ist, gerade ein weltanschaulich neutraler, religionsloser Staat braucht die Kirche. Die Kirche ist das notwendige Gegenüber, manchmal auch das notwendige Korrektiv, das „Korrelat" des religionslosen Staates. Der Staat braucht die „Rückbindung" (re-ligio) an die von ihm selbst getrennte Kirche. Die Kirche hat ein Wächteramt gegenüber dem Staat, ihre Existenz und ihre Existenzberechtigung erweist sich im ekklesiologischen Vorbehalt, den der Staat zu spüren bekommt, wenn er den Anspruch der Kirche nicht hört und ihn nicht gelten läßt oder wenn er versucht, die Kirche vereinnahmen und sie wieder zur „Staatskirche" machen zu wollen. Die Kirche hat sich, wenn es sein muß auch gegen den Staat, vor das Gewissen der Menschen zu stellen; deshalb forderte Dibelius konsequent, aber für viele überraschend, in seinem Buch „Friede auf Erden?" (1930), daß die Kirche sich auch vor künftige Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen stellen müsse – was die Christen im national-konservativen Lager einigermaßen irritierte und was dann später im Jahr 1933 die Nationalsozialisten in Rage und in Harnisch brachte.

Dadurch, daß der Staat sich aller religiöser Werte entledigt und entleert hat, ist er selbst religionslos, gewissen-los, ja sogar wert-los geworden. Daraus ergibt sich für Dibelius eine ganze Fülle von ganz modern klingenden Aufgaben und Verantwortungen, die nun auf die Kirche zukommen. Neben den mehr innerkirchlichen Aufgaben der Pflege von Bekenntnis und Kultus, der Wahrnehmung von Verkündigung und Bibelarbeit gibt es angesichts der Weltverantwortung der Kirche so gut wie keinen Bereich, um den die Kirche sich nicht kümmern müßte, weil sie eben Volkskirche, Kirche für das ganze Volk sei: um Volk und Vaterland, Gesinnung und Gesittung, Ehe und Familie, Staat und Politik, Recht und Gerechtigkeit, Bildung und Ausbildung, Schule und Sport, Krieg und Frieden, Arbeit und Freizeit, Presse und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst, Theater und Literatur. Daraus leitet Dibelius die Forderung nach einem kirchlichen „Kulturprogramm" ab, mit dem die Kirche das gesamte öffentliche und private Leben „durchdringen" müsse.

In all dem soll sich die Kirche als „Führerin zu evangelischer Lebensgestaltung" verstehen und sich als „Bollwerk" gegen einen Staat bewähren, der sich selber gegenüber Religionen und Weltanschauungen neutral verhält, aber dem, nach Dibelius, in der neu gewordenen Zeit nach 1918 als einem religionslosen und insofern wert-losen Gemeinwesen die Neigung zur Omnipotenz und zur Totalität inne wohnt.

4.3 Obwohl das Buch vom „Jahrhundert der Kirche" eine große, weit über die Kerngemeinde hinausreichende begeisterte und zustimmende Leserschaft gefunden hat, ist es von verschiedenen Seiten auch einer herben Kritik unterzogen worden. Während Dibelius den „Eigenwert" der Kirche lobend hervorgekehrt und im „Jahrhundert der Kirche" den Beweis angetreten hat, daß die Kirche im innerweltlichen Wertevergleich den relativ höchsten und damit einen ganz unverzichtbaren Wert darstellt, sprach Karl Barth demgegenüber ganz bewußt vom „Eigen-Sinn" der Kirche. In seiner Streitschrift „Quousque tandem?" (1929) platzte Barth schließlich der Kragen, und er polterte gegen ein triumphierendes Kirchenverständnis an. Er demontierte das ganze Wertgebäude, alle vermeintlichen Errungenschaften, mit denen Dibelius und andere die Kirche in den schönsten Farben und in den höchsten Tönen zu beschreiben versuchte: „Da wird keine Neuentdeckung der ‚reformatorischen Botschaft', da wird keine Liturgie- und Gesangbuchreform, da wird kein Lutherfilm und kein violettes ‚Jahrhundert der Kirche', da wird keine kirchliche Jugendbewegung und Gemeindearbeit, da werden keine ökumenischen Ideologien und Machenschaften auch nur das geringste helfen: eine Kirche, die zugestandenermaßen damit beschäftigt ist, ihren (ihren!) Wert zu behaupten, ja zu steigern, [...] eine solche Kirche kann in keinem Wort ihrer Weihnachts- und Oster- und Sonntagspredigt glaubwürdig sein."

Daß Karl Barth nach diesem heftigen, öffentlich geführten Schlagabtausch seine nun neu konzipierte Dogmatik nicht mehr „christliche" Dogmatik, sondern „kirchliche" Dogmatik nannte und damit das Wort „Kirche" auf seine Weise und eben auch ganz bewußt für sich und seine Theologie reklamierte, mag als ein immerwährender Stachel im Herzen von Dibelius gewirkt haben, das ja so leidenschaftlich für die Kirche geschlagen hatte.

Später, in gereiftem Alter, hat Barth seinem damaligen Kontrahenten freilich bestätigt, daß es ihnen beiden, in aller bleibenden Auseinandersetzung um die Sache, um die gleiche Sache ging. Zum 70. Geburtstag Barths am 10. Mai 1956 faßte Dibelius als EKD-Ratsvorsitzen-

der seinen telegrafischen Glückwunsch in die prägnanten, nahezu klassischen Worte: „Früher musste ich widersprechen, später konnte ich schweigen, jetzt hat die Ehrerbietung freien Lauf. Herzlichen Segenswunsch = Dibelius".

Dritten gegenüber hielt Barth seinen kirchlichen Kontrahenten freilich weiterhin auf Distanz. So sprach er nur sehr abgekürzt von „Dibelius und Genossen", dann – im Anklang an die Wortschöpfung von Heinrich Vogel – vom „Dibelianismus", von den sturen Dibelianern und gar von „Deibeljus". Trotz solcher „diabolischer" Anspielungen konnte sich Barth immerhin vorstellen, daß Dibelius einen Platz im Himmel bekommen werde – wenn auch in „eine[r] besondere(n) Abteilung für ehemalige Bischöfe".

Dibelius' Verständnis von Staat und Kirche

1. Der ent-wertete Staat

Dibelius versteigt sich in die streitbare und anstößige Aussage, daß die evangelische Kirche durch das landesherrliche Kirchenregiment, das die staatskirchenrechtliche Folge der Reformation gewesen war, keine Kirche war. Der jeweilige Landesherr war auch der Bischof der evangelischen Landeskirche. Zur Kirche in ihrer eigenen Selbständigkeit und in der Freiheit vom Staat ist die evangelische Kirche erst durch die Umwälzung von 1918/19 geworden: Die Revolution ist – gegen ihren eigenen Willen – der Geburtstag der evangelischen Kirche. Je mehr aber Dibelius der durch die Revolution gewordenen Kirche Bedeutung und Gewicht beimißt, desto mehr verliert der aus der Revolution hervorgegangene demokratische Staat an Bedeutung, an Glaubwürdigkeit, an Autorität. Dibelius entleert den modernen, weltanschaulich neutralen Staat aller positiven Bewertungen, indem er ihn mit der Reduktionsformel belegt: der Staat ist nichts anderes als Macht. Darin steckt im Grunde eine Staatsverachtung, die nahezu einer Delegitimierung, ja sogar einer Dämonisierung des Staates gleichkommt. Konturen bekommt dieses Staatsverständnis besonders dann, wenn man es vergleicht z. B. mit den Aussagen der fünften Barmer These: Dort wird (im Jahr 1934 und angesichts der nationalsozialistischen Herrschaft!) im Grundsatz positiv vom Staat gesprochen als einer göttlichen Anordnung und von der Wohltat dieser Anordnung, die darin besteht, daß der Staat für Recht und Frieden zu sorgen hat und daß die Kirche durch ihre Verkündigung in Wort und Tat an die Verantwortung der Regierenden und Regierten zu erinnern hat.

Dibelius dagegen neigte im Lauf seines Lebens immer mehr der Meinung zu, daß die Gehorsam fordernde weltliche Obrigkeit nach Römer 13 in der nachrevolutionären Zeit sich in die Gestalt der tierischen Ungeheuer aus Offenbarung 13 verwandelt habe, wo der Staat nur noch als Macht-Bestie dargestellt wird. Am Staat ist im Grunde dann nichts Gutes mehr; man kann nur noch von dem Staat gut reden, der das Gegenüber der Kirche in der Erkenntnis seiner eigenen defizitären Befindlichkeit will oder sich dieses Gegenüber gefallen läßt.

2. Die aufgewertete Kirche

Dies hat komplementär Folgen für das Kirchenverständnis, dem man auch heute noch begegnen kann: Die Kirche hat ihre Aufgabe und ihre öffentliche Akzeptanz darin, daß sie für die Erhaltung und Stärkung der Werte sorgt, die eine Gesellschaft für das öffentliche und private Zusammenleben braucht. Der Staat kann nur Ordnung schaffen und erhalten, wenn die Kirchen dem Chaos, dem Sitten- und Werteverfall entgegenwirken.

Obwohl Dibelius gerade die Selbständigkeit der Kirche und ihre Trennung vom Staat als Faktum behauptet und als erkenntnisleitendes Axiom behandelt, ist ihm nicht bewußt, daß er die Kirche, sozusagen über die Hintertür ihrer sozialen und kulturellen Aufgaben, wieder zum Surrogat und Derivat des Staates macht. Die Kirche wird in der Analogie zum Staat gesehen und verstanden, so als ob man mit der Kirche Staat machen könne. Trennung vom Staat und gleichzeitig das Bild einer staatsanalogen Kirche – das empfand Dibelius nicht als Widerspruch.

Wenn Dibelius von der Kirche sprach, dann meinte er immer diese sichtbare, empirisch erfahrbare, institutionell verfaßte und geschichtlich gewordene Kirche. Für ihn gab es keine unsichtbare Kirche, keine Idealkirche und kein Kirchenideal. Man mag ihm vielleicht deswegen einen gewissen ekklesiologischen Positivismus vorwerfen. Denn der Protestantismus ging ja in der Reformation hervor aus der biblisch und theologisch fundierten Kritik an der Kirche. Der Protestantismus hat sich diese Kritik an der Kirche, gerade an der eigenen Kirche, immer bewahrt.

Die protestantische Versuchung ist es immer gewesen, beides auseinander zu reißen, die empirisch vorfindliche Kirche und die geglaubte Kirche des 3. Glaubensartikels. Ob diese Kritik nun in konservativer Verpackung oder progressiv gestylt daherkommt – immer sieht es so aus, als ob diese empirische Kirche zwar korrekt, aber wenig konkret, zwar intakt, aber ohne Kontakt sei; sie erscheint als starr, verrechtlicht, menschlich unzulänglich und unzugänglich, institutionell verkrustet, weltverhaftet und in dem allem als glaubensarm, als eine Art institutionalisierter Verrat am Evangelium.

Dibelius hat, um die Kirche bei den Gebildeten unter ihren Verächtern aufzuwerten, nach dem „Wert" der Kirche gefragt; er konnte dann einen umfassenden Katalog von Zweckmäßigkeiten auftischen und auflisten, wofür alles die Kirche gut sei. Wenn Dibelius die Kirche in dieser Weise aufwertete, hat er doch der Kirche und ihrer Orientierungskraft, ihrer Binde- und Integrationskraft viel zugetraut – jedenfalls mehr, als es heute üblich oder Mode zu sein scheint.

3. Die „konkordatsfähige" Kirche

In dem Überschwang, mit dem Dibelius sehr monoton den Wert der Kirche hervorgehoben hat, hat man immer wieder auch triumphalistische Töne herausgehört, die man eher auf der römisch-katholischen Seite beheimatet fand. Weil die Kirche doch keine ecclesia triumphans sein kann, deshalb hat man dem evangelischen Kirchenverständnis von Dibelius eine „katholisierende Tendenz" zugeschrieben. In der Tat war dieses Kirchenverständnis auch davon geprägt, nicht die evangelische Kirche in die Nähe der katholischen rücken zu wollen, aber sie gegenüber Staat und Öffentlichkeit als gleichrangig und gleichwertig zu positionieren. Die evangelische Kirche ist im Verhältnis zum Staat zu einem eigenständigen, selbständigen Gegenüber geworden, während sie seither lediglich ein Anhängsel, ein Derivat des Staates gewesen war. Dibelius konnte nicht oft genug betonen, daß die evangelische Kirche nun „konkordatsfähig" geworden sei, also dem Staat gegenüber nun als eigenständiger Gesprächs-, Verhandlungs- und Vertragspartner auftreten könne. Die Kirche sollte mit dem Staat in ein „Verhältnis eines gleichberechtigten Vertragspartners" kommen, die Kirche darf gegenüber der katholischen Kirche nicht ins Hintertreffen kommen und „eine Kirche minderen Rechts" werden. So setzte sich Dibelius dafür ein, daß, nachdem die katholische Kirche mit dem preußischen Staat ein Konkordat abgeschlossen hatte, es auch zu einem Kirchenvertrag zwischen Staat und evangelischer Kirche kommt.

Die „konkordatsfähige" evangelische Kirche muß nun nicht mehr auf die Interessen des Staates Rücksicht nehmen oder sich zum Handlanger des Staates machen lassen. Nur von dieser Gedankenkonstruktion her kam der deutsch-national geprägte Generalsuperintendent zu der überraschenden Ansicht, daß die Kirche sich im Falle eines Krieges auf die Seite der Kriegsdienstverweigerer aus christlichen Gewissensgründen stellen müsse. Diese Position vertrat Dibelius in seinem 1930 herausgegebenen Buch „Friede auf Erden?". Die Kirche hat eine Wächterfunktion gegenüber dem Staat und muß die Gewissensentscheidung ihrer Mitglieder gegenüber einem möglicherweise gewissenlosen Staat schützen – auch wenn die Kirche selber diese Gewissensentscheidung nicht teilt.

4. Nicht die politisierende, sondern die politisch wirksame Kirche

Im Bemühen, der evangelischen Kirche dem Staat gegenüber denselben Status zuzuerkennen, kam auch die Frage auf, ob die evangelische Kirche der katholisch dominierten Zentrumspartei die Bildung einer evangelisch geprägten Partei entgegenstellen sollte. So strebte z. B. der evangelische Hofprediger Bruno Doehring die Gründung einer „Deutschen Reformationspartei" an. Der Mehrheitsprotestantismus der Weimarer Zeit, dem auch Dibelius zuzurechnen ist, lehnte aber diesen Vorschlag wegen seiner absehbar geringen Erfolgsaussichten ab. Vielmehr vertrat Dibelius die Meinung, die evangelische Kirche müsse eine Position „über den Parteien" einnehmen; ihre Mitglieder und ihre Amtsträger sollten in allen Parteien vertreten sein und so als evangelisches „Ferment" wirken. Dibelius selbst gehörte der deutschnationalen Volkspartei (DNVP) an, ohne daß er von dieser Parteizugehörigkeit in der Öffentlichkeit aktiv Gebrauch machte. Nach dem zweiten Weltkrieg trat Dibelius als einer der ersten Kirchenmänner der Berliner CDU bei; es gibt gute Gründe für die Annahme, daß Dibelius als Verfechter des Unions-Gedankens und als Gegner von Parteiungen sich für den Namen der neu gegründeten Partei einsetzte: Christliche Demokratische „Union".

5. Die ökumenische Kirche

Otto Dibelius war bei aller Freude an der neu gewordenen evangelischen Kirche und bei aller konfessionell-evangelischer Ausrichtung von einem ökumenischen Geist beseelt. Schon früh hatte er eine Studienreise nach Schottland unternommen; mit seinen englisch-sprachigen Kenntnissen konnte er sich auf dem internationalen und ökumenischen Parkett bewegen. Sein ökumenisches „Schlüsselerlebnis" hatte Dibelius bei der Teilnahme an der ökumenischen Kirchenkonferenz für praktisches Christentum („life and work"), zu der Nathan Söderblom 1925 nach Stockholm eingeladen hatte. Auch an der 1927 in Lausanne stattgefundenen Kirchenkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung („faith and order") nahm Dibelius teil. In der Zeit des „Dritten Reiches" konnte Dibelius da und dort seine ökumenischen Kontakte nützen. Seine aktive Teilnahme an der ökumenischen Bewegung leitete sich von seiner aus den Revolutionstagen in Deutschland gewonnenen Erkenntnis und der daraus gefolgerten Proklamation her, daß die Kirche ihrem Wesen nach nicht mehr an nationale Grenzen gebunden sei, weil nun Kirchengrenzen nicht mehr mit Staatsgrenzen deckungsgleich sein müssen. Der archimedische Punkt auch für das Verständnis von Ökumene war und blieb für Dibelius das Axiom von der erfolgten „Trennung von Staat und Kirche".

Im Oktober 1945 war es Otto Dibelius, der in entscheidender Weise die „Stuttgarter Schulderklärung" formuliert hatte, auf die eine ökumenische Delegation unter der Leitung von Willem Visser't Hooft sehnlichst gehofft und sie erwartet hatte, damit so der Weg der evangelischen Kirche Deutschlands in die ökumenische Gemeinschaft geebnet werden konnte. Bei der ökumenischen Konferenz in Amsterdam im Jahr 1948 kam Dibelius die Ehre und die Aufgabe zu, die Abschluß-Predigt halten zu dürfen. Die weltweite Anerkennung seines ökumenischen Wollens und Wirkens erfuhr Dibelius dadurch, daß er in den Jahren 1954 bis 1961 einer der Präsidenten des in Amsterdam gegründeten Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) war. Das „Jahrhundert der Kirche" ist für Dibelius zur Proklamation eines „Jahrhunderts der Ökumene" geworden.

6. Das Modell „Volkskirche"

Kaum jemand würde im Rückblick auf das 20. Jh. aus eigener Anschauung oder Erkenntnis auf die Idee kommen, dieses Säkulum ein „Jahrhundert der Kirche" zu nennen. Trotzdem gibt die Staat-Kirche-Konzeption bei Dibelius auch uns zu denken; sie kann in Anknüpfung und Widerspruch Anlaß sein, ein sach- und zeitgemäßes und ein zukunftsträchtiges Bild von Kirche am Ende dieses Jahrhunderts zu entwerfen.

6.1 Dreimal, am Ende des 1. und am Ende des 2. Weltkriegs und dann nach der Wende des Jahres 1989, ist im evangelischen Deutschland – die ersten beiden Male unter maßgeblicher Beteiligung von Otto Dibelius – die Entscheidung für das Modell „Volkskirche" gefallen. Wenn wir einmal die gleichermaßen beeindruckende wie problematische Weise beiseite lassen, wie Dibelius die Kirche dabei als Gegenmodell und als Gegenbild zum neuen, modernen Staatswesen und doch wieder in Analogie zum Staat konzipierte, dann kann man seinem Modell der Volkskirche immer noch eine zukunftsträchtige Seite abgewinnen – allen Unkenrufen zum Trotz, die Volkskirche sei ein Auslaufmodell, und gegen alle Sirenengesänge, als könne und müsse alles so bleiben, wie es ist. Vielleicht werden wir uns die Volkskirche in der Zukunft nicht mehr flächendeckend vorstellen dürfen, vielleicht werden wir mehr und mehr so etwas wie Mittelpunkts- und Schwerpunktsgemeinden haben, aber sie bietet als „Kirche für das Volk" einen größtmöglichen Hörraum für das Evangelium, das sie zur Sprache und das sie zu Gehör bringen soll. In allen veränderbaren Strukturen und Ordnungen, die nach Barmen III ja sogar Zeugnischarakter haben, wird sie allerdings überzeugend und glaubwürdig nur dann sein, wenn sie sich selber zuerst gesagt sein läßt, was das Evangelium auch anderen zu sagen hat. Deshalb war auch für Dibelius die gottesdienstliche Versammlung das Zentrum der Volkskirche; er sah sie als den herausgehobenen und unverwechselbaren Ort an, an dem die neue Begegnung mit den Inhalten und mit der Botschaft des christlichen Glaubens stattfindet. Dibelius meinte eben nicht, was seine Gegner in dem violett gefärbten „Jahrhundert der Kirche" vermuteten, eine nur auf sich selbst bezogene und nur um sich selbst kreisende, eine sich selbst verherrlichende und selbstzufriedene Kirche.

6.2 Mit dem Modell „Volkskirche" verbindet sich ganz eng auch das, was man den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche nennt. Dibelius machte aus dem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche allerdings so etwas wie einen Monopolanspruch, er sprach deshalb nicht nur vom Öffentlichkeitswillen, sondern auch vom Öffentlichkeitsanspruch der Kirche. Aber ich denke, die Kirche und das Christentum haben keinen religiösen Absolutheits- oder Alleinvertretungsanspruch zu erheben; die Kirche hat lediglich mit Dank und Ehrfurcht, mit Mut und in Demut allein die Einzigartigkeit Jesu Christi zu verkündigen. Dies befähigt sie zu gestalteter Spiritualität, zu mündigem Glauben, zu gelebter Solidarität und zu verantworteter Freiheit. Die Volkskirche wird deshalb weder die ihr eigene innere Pluralität bekämpfen oder diffamieren, noch wird sie den Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen fürchten. Die Volkskirche ist so betrachtet eine offene und eine öffentliche Kirche, die offen ist für alle, ohne alles offen zu lassen. Sie hat mit Dank anzuerkennen, daß sie hierzulande vom Staat den Status einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts" erhalten hat, und sie wird diese öffentliche Akzeptanz einzulösen haben, indem sie sich auch als „Körperschaft der öffentlichen Pflicht" (Heinrich Albertz) versteht.

6.3 Die Volkskirche als Integrationsmodell ist immer eine Kirche, die lernt und immer neu zu lernen hat, Grenzen zu überschreiten; sie hat zu lernen, nicht nur bei sich selber und nur für sich selber da zu sein (Bonhoeffer: „Kirche für andere"). Dibelius war deshalb ein Ökumeniker, weil die Ökumene den Grundsatz lehrte und lebt, daß Kirche auch die Grenzen von Staaten, Nationen und Ländern überspringen und überwinden können muß. Kirche macht nicht an von Menschen erdachten und von Menschen erkämpften und verteidigten Grenzen Halt, auch nicht an den Grenzen ihrer eigenen Kirchentümer. Kirche ist also nicht nur eine öffentliche Kirche, die in die Gesellschaft eines Gemeinwesens hineinwirkt und sich einmischt, sondern sie ist auch eine ökumenische Kirche, die ein öffentliches, deutliches und weltweites Zeichen gibt für die mit der Autorität der Bitte vorgetragene Verheißung Jesu, daß sie alle eins seien – ut omnes unum sint (Joh.17,21).

Daß heutzutage die gelehrte Ökumene schwieriger zu sein scheint als die gelebte Ökumene, das ist vor aller Augen. Wenn wir allerdings wirklich eine ökumenische Kirche sind, dann dürfen wir nicht mehr von der Kirche, sondern wir müssen selbstverständlicher von den Kirchen sprechen. Wir sind keine einheitliche Kirche, keine una sancta, aber eine Kirche vom gleichen Geist, eine Kirche, die vom gleichen Brot des Lebens lebt, zehrt und sich nährt und dieses auch weitergibt.

Neuere Literatur:

Robert Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989

Eberhard Bethge, Der Wiederaufbau kirchlicher Strukturen im Sommer 1945 und Otto Dibelius. Autobiographische Notizen, in: G. van Norden u. V. Wittmütz (Hg.), Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg, Köln 1991, S.293–312

Martin Stupperich, Otto Dibelius und die Schulfrage 1918–1965, in: J. Ohlemacher (Hg.), Religionspädagogik im Kontext kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1993, S.33–69

Hartmut Fritz, Otto Dibelius. Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur, Göttingen 1998 (mit ausführlicher Bibliographie der Veröffentlichungen von Otto Dibelius)

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Angenendt, Arnold: **Liturgie im Mittelalter.** Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Flammer / Daniel Meyer. – Münster: LIT 2004. 489 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 35), pb € 39,90 ISBN: 3-8258-7505-9

Zu seinem 70. Geburtstag sind Arnold Angenendt aus seinem überaus reichen wissenschaftlichen œuvre 13 Beiträge in Nachdruck und eine von ihm neu verfaßte Studie gewidmet worden, die der Jubilar als charakteristisch für Impetus, Intentionen und Exposition seines Schaffens ansieht. Sie sind unter das Rubrum „Liturgie im Mittelalter" gestellt. Unter ihm sind Publikationen zu speziellen Gesichtspunkten, eine stärker deskriptive Summe liturgischer Praxis und ihrer Entwicklung im Mittelalter, vornehmlich in seiner früheren Phase, und ausgreifende Thematisierungen kategorialer und hermeneutischer Bereiche, die diese „flankieren", vereinigt.

Zur ersten Gruppe gehören Beiträge, deren Erträge nicht nur weithin in der einschlägigen Forschung rezipiert worden sind, sondern z. T. auch Marksteine in ihr bilden. Es handelt sich um den Aufsatz „Bonifatius und das Sacramentum initiationis [...]" (1977) mit seinen weitreichenden Befunden zur Verselbständigung des Instituts der Firmung als Ergebnis vornehmlich der Vermittlung römischer Praxis durch die Angelsachsen an den Kontinent im 8. Jh., um die thematisch und methodisch verwandten Behandlungen „Missa specialis [...]" (1983) sowie den rezenten Beitrag zur Festschrift für Michel Parisse „Pro vivis et defunctis [...]" (2004). Darin sind „das irische System der Tarifbuße" (180), „die gallikanischen ‚*post-nomina*'-Gebete" (388) sowie der Konnex zwischen stellvertretender Bußableistung durch Gebete und Meßfeiern seitens geistlicher Helfer und dem Phänomen der Stiftungen (bes. 390f.) konstituierende Elemente. Schon in der erstgenannten Publikation, dann in der Studie „Mensa Pippini Regis [...]" (1977) ist die Verbindung zu einem Hauptgebiet des Jubilars, zur fränkisch-karolingischen Geschichte, hergestellt. Nicht zuletzt wird hier deutlich, wie wenig den Sachgegebenheiten – den mentalen Formierungen und den real-mentalen Handlungsintentionen der kirchlichen und politischen Gestaltgeber – die säuberlich scheidende Rubrizierung in „Kirchengeschichte" einerseits und „profane Mediävistik" andererseits adäquat war und z. T. auch noch ist. Zu einschlägigen Kontroversen ist zu dem das Exempel bietenden ersten karolingischen König, zu Pippin d. J., festgehalten: „Der religiöse Motivkreis gehörte zu seiner ‚Realpolitik'" (109). – Zentrale Untersuchungen aus diesem Hauptgebiet sind der subtil und überzeugend die jeweiligen Verstehenshorizonte und Präsentationsformen sondernde Beitrag „Der römische und der gallisch-fränkische Anti-Ikonoklasmus" (2001) sowie die in weite Problemfelder führende Skizze „Karl der Große als ‚Rex et sacerdos'" (1997). Indem A. das religionsgeschichtliche Deutungsphänomen des „Sakralkönigtums" voraus- und einsetzt, steht er konträr zu einem nicht geringen Teil der neuesten Forschung, die dieses zu eliminieren sucht (s. etwa zahlreiche der Teilbeiträge des Kompositartikels „Sakralkönigtum": RGA 26, 2004). Dies brauchte nicht zu stören, da solche Negationen oft schnell als aus der eigenen Religionsdistanz bezogene Rückprojektionen zu dechiffrieren sind. Doch problematisch muß bleiben, wenn A. dem für die Formationen der archaischen, der antiken und der vom Gentilismus geprägten Phasen als typisch betrachteten Modell des Sakral- und Priesterkönigs die an biblischen Stellen (1 Petr 2, 9; Apk 1, 6; vgl. 5, 10) vorgenommene Applizierung dieses Modells auf alle Christen als relevante Aussage zur politischen Theologie entgegenstellt. In Wirklichkeit ist in der (317) zitierten Kernstelle des Papstes Gelasius I. (Traktat IV) jenem egalitären Theologoumenon zugunsten einer (Herrschafts-)Teilung zwischen den leitenden Ordnungsmächten von Sacerdotium und Regnum im organologischen Ganzen der Abschied gegeben; im achten Jh. ist von Papst Stephan III. (Codex Carolinus Nr. 45; MGH Epp. 3 S. 561), wie mit großem Recht zitiert ist (324), der erste Petrusbrief sinnwidrig als Begründungstext für die Königssalbung angeführt worden (dazu bes. deutlich Paul I.: Codex Carolinus Nr. 39 S. 552). Die hier angesprochene Problematik hängt mit dem keineswegs so durchgehend (s. etwa RGA 26 S. 263) akzeptierten, wie der Vf. meint (407), Axiom zusammen, die fränkische Herrschersalbung sei genetisch aus der postbaptismalen Salbung / Firmung zu erklären. Sie dürfte als Artikulationssymbol des primären Sakralherrschaftsbereichs nach alttestamentlichen Vorlagen anzusprechen sein.

Ein weiterer Beitrag aus dem karolingischen Kontext, „Libelli bene correcti. Der „richtige Kult" als ein Motiv der karolingischen Reform" (1992), mit dem profunden Aufweis von dem Streben nach magisch-ritueller Korrektheit in der Liturgie als Movens der Rectitudo-Correctio-Bemühungen schlägt die Brücke zu Themen, die kategoriale Gesichtspunkte der Verknüpfung von Liturgie und christlicher Existenzdeutung im Spiegel himmlisch-irdischer Analogie („Zur Ehre der Altäre erhoben" sowie „In porticu ecclesiae sepultus [...]" [beide 1994]) zum Gegenstand haben, sowie solche, die ein Kernanliegen des Autors zum Ausdruck bringen: die Verflechtung grundlegender christlich-kirchlicher Wertungsnormen in ein breites religionsgeschichtliches Kontinuum und ihr Besonderssein diesem gegenüber („Sühne durch Blut" [1984]; „Mit reinen Händen" [1993]). Indem gezeigt ist, daß und wie vorethische Kultmentalität durch die Postulate ethischer Religion, die die Kulmination in der Predigt Jesu erfahren, abgelöst wird, aber in der nachjesuanischen biblischen Theologie wieder auf Metaphern, die dem ersten Bereich inhärent sind, rekurriert wird, sind höchst brisante Momente für dogmatische Explikation und liturgische Praxis zur Sprache gebracht.

Eingerahmt sind die Beiträge von zwei prinzipiellen und programmatischen Partien. In der ersten, „Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter" (1978/79), ist das Frühmittelalter als Epoche verdunkelter Theologie (4) gekennzeichnet. Kaum möchte jemand diesem Befund widersprechen. Doch ist das Tableau allzu geschlossen. Daß aufgewiesene Phänomene durchgehen bis in spätere Zeiten, ist vom Vf. häufiger in Belegen zum Ausdruck gebracht. Außerdem: Zeigt nicht das Programm des „Superflua abscidere" die karolingische Phase in manchen ihrer Richtungen eher auf der Höhe ethischer Religion, als es spätere Epochen in charakteristischen Ausschnitten mit z. B. abundantem Mirakelwesen sind? In dem letzten Beitrag, der eigens für diesen Bd verfaßt ist, geht es um die Beteiligung kirchlicher Liturgie an mittelalterlicher Ritualität. Im Ensemble der Rituale, deren konstitutive Essenz für die mittelalterliche Geschichte neuestens stark akzentuiert ist (G. Althoff; Ph. Buc), wird die These von der Liturgie als „Sakralspender" (403) vorgestellt und an den großen Riten „Taufe und Patenschaft" sowie „Messe und Opfer" eindrucksvoll belegt.

Mit dem ansprechend präsentierten und ausgestatteten Bd ist der theologischen und der mediävistischen Forschung ein œuvre bequem zugänglich, dessen originelle Fragestellungen, weitreichende Perspektiven und weittragende Befunde es zu einem κτῆμα εἰς ἀεί machen.

Trier Hans Hubert Anton

Bauke-Rüegg, Jan: **Theologische Poetik und literarische Theologie?** Systematisch-theologische Streifzüge. – Zürich: Theologischer Verlag 2004. XXII, 648 S., pb € 34,50 ISBN: 3–290–17293–7

Der letzte systematische Entwurf aus evangelischer Sicht im Blick auf das fruchtbare Spannungsfeld von Theologie und Literatur liegt weit zurück. Das Feld wurde in den letzten Jahren v. a. aus katholischer Sicht bestellt. Erfreulich deshalb, daß endlich wieder ein grundlegender Beitrag von dieser Seite vorliegt: *Jan Bauke-Rüegg* entwickelt in seiner in Zürich eingereichten Habil.schrift „Theologische Poetik und literarische Theologie?" eine grundsätzlich angelegte, historisch und hermeneutisch orientierte Sichtung dieses Spannungsverhältnisses. Ziel ist es, den von ihm vorgeschlagenen theologischen Umgang mit literarischen Texten in drei großen Untersuchungen zu überprüfen: In bewußt internationaler Ausrichtung beleuchtet er Romane des schwedischen Schriftstellers *Lars Gustafsson*, des Nordamerikaners *John Updike*, sowie die Trilogie der „Versuche" des Österreichers *Peter Handke*. Verbunden sind diese drei dadurch, daß sie „alle keine Scheu vor theologischen Aussagen" (257) haben.

Der Vf. legt – so die eigene Zielangabe – ein „engagiertes und strikte aus der theologischen Perspektive heraus konzipiertes Plädoyer für den *möglichen theologischen Erkenntnisgewinn des Umgangs mit literarischen Texten*" (ebd., XI) vor. In einem umfassenden Zugang zur Thematik unterzieht er zunächst das bisherige Forschungsfeld einer Generalkritik, die sich freilich häufig auf ausgesuchte Randpunkte bezieht, sehr verschiedenartige Ansätze undifferenziert nebeneinander stellt, v. a. den langsamen Entstehungsprozeß der Disziplin von Theologie und Literatur und ihre Entwicklungsstufen nicht genügend berücksichtigt. Zuzustimmen ist ihm darin, „terminologische Unschärfen im Spannungsfeld ‚Theologie und Literatur'" (25) auszumachen, deren Schärfung ein wichtiges Anliegen darstellt. Die Beziehung der beiden Begriffe zueinander bestimmt er als „Unschärferelation", welche seine eigenen „Orientierungsversuche" (43) provoziere, die als „eine Art theologische Prolegomena für künftige transdisziplinäre Arbeiten im Spannungsfeld ‚Theologie und Literatur'" (68) dienen sollen.

In einem breiten Bogen von der Antike bis zur Gegenwart zeichnet der Vf. im ersten Hauptteil über das theologische „Verständnis von und [den] Umgang mit literarischen Texten" die Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Literatur, dann auch von Theologie und Literatur nach. Um dem dabei diagnostizierten Dilemma von Begriffsunklarheit und Zuständigkeitsmischungen der bisherigen Arbeiten auf diesem Bereich zu entgehen, gibt er vor, sich „zunächst einmal ohne theologische Hinterabsichten auf die literarischen Texte einzulassen und sie in ihrer Autonomie wahr- und zur Kenntnis nehmen und interpretierend zu verstehen" zu suchen (ebd., 262). Daß er diese Lektüre dabei explizit „stets als literarturwissenschaftlicher Laie" (IX) betrieben zu haben vorgibt, überrascht, entlarvt sich angesichts der erfolgenden Deutungen auch als Pose, die zuletzt *Romano Guardini* in diesem Feld demonstrativ aber schon vor 60 Jahren wenig überzeugend vor sich hertrug.

Die gründlichen Werkporträts (zweiter Hauptteil) münden schließlich ein in einen „Konstruktionsversuch" zu „einem möglichen theologischen Umgang mit literarischen Texten" (557). Dessen Eigenprofil bleibt angesichts der Pauschalkritiken im Hinführungsteil freilich wenig konturiert, wirkt keineswegs so innovativ, wie es der rhetorische Anschein vorgibt. Zunächst weist der Vf. auf die „Wirklichkeit als gemeinsamer Horizont von Theologie und Literatur" (ebd., 558), in dem der Schriftsteller die Rolle als „Fachmann für Wahrnehmung und sprachlichen Ausdruck" (567) einnimmt. Im zweiten Schritt verweist er auf Literatur als „das Andere der Theologie" (570), das sich durch unbedingt zu beachtende Autonomie, Offenheit und Mehrdeutigkeit auszeichnet. Schließlich verweist er auf die „andere ‚Theologie' der Dichter", auf den „Weg von der Wirklichkeit der Welt zu ihren Möglichkeiten" (581). Überraschenderweise endet das Buch mit dem zuvor so vehement in Frage gestellten Modell des Dialogs: „Theologie und Literatur sind für ihren je eigenen Vollzug und mit all ihren signifikanten und keineswegs voreilig aufzuhebenden Differenzen wechselseitig aufeinander und auf den offenen Dialog miteinander angewiesen."(596).

Ohne Frage: Der Vf. legt ein umfangreiches, in Materialfülle, Einzeldeutungen und Ideenreichtum imposantes Werk vor. Bei aller möglichen Kritik an einzelnen Darstellungen und Wertungen und der Stringenz der Gedankenführung stellt sich jedoch letztlich die Rückfrage nach dem bleibenden hermeneutischen Ertrag. Am Ende legt sich der Verdacht nahe, daß die so vehemente Generalkritik des Eingangskapitels nur zur vorgeblichen Schärfung des eigenen Entwurfs dient. Tatsächlich ist jedoch kein Gedanke des abschließenden

„Konstruktionsversuchs" neu. Und auffällig: Zuvor kritisierte und zurückgewiesene Ansätze werden nun, wenn es um positive Anknüpfungen an Vor-Gedachtes ginge, nicht mehr zitiert ... Insgesamt lohnt es sich also, sich mit dieser Vorlage streitend und argumentativ auseinander zu setzen. Und das ist bereits ein Qualitätskriterium.

Nürnberg Georg Langenhorst

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage (Bd. 3 u. 4), hg. v. Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000 u. 2001. LXIX u. 1984 Sp. / LXXII u. 1924 Sp., geb. Preis a. Anfr. (Preis bei Abn. des Gesamtwerks: € 214,00) ISBN 3–16–146943–7 u. 3–16–146944–5

Wie bei der Besprechung der ersten beiden Bde des *Handwörterbuchs für Theologie und Religionswissenschaft RGG* (ThRv 97 [2001] 486–491) erläutert, haben sich die Hg. des renommierten Nachschlagewerkes evangelischer Provenienz ehrgeizige Ziele gesetzt. Dazu gehört es unter anderem, zentrale Themen in ihrer unterschiedlichen konfessionellen Perspektivierung darzustellen und philosophische, religionswissenschaftliche sowie soziologische Gesichtspunkte zu berücksichtigen.

Am umfangreichen Artikel über *Freiheit* und die *Freiheit eines Christenmenschen* (III 304–323) lassen sich diese formalen Vorgaben überprüfen. Daß mit diesem Stichwort ein Zentralbegriff sowohl des modernen menschlichen Selbstverständnisses als auch der Mitte des Christentums in konfessionell differenzierter Profilierung benannt wird, steht außer Frage. Otto Kaiser erläutert die wachsende Bedeutung der Befreiungserfahrung Israels im Geschehen des Exodus; diese Erfahrung gewinne schließlich eine eschatologische Hoffnungsdimension. Im NT ist, so Samuel Vollenweider, die Freiheitstheologie des Paulus maßgeblich. Befreiung von der Sünde, Konstitution des Menschen als neue Schöpfung in Christus sowie die Gabe des Geistes – diese Elemente bilden die Grundlagen des christlichen Freiheitsverständnisses. Daraus resultiert eine Freiheit vom Gesetz, „das infolge seines Mißbrauchs durch die Sünde zu einer negativen Größe wird" (307). Der Hinweis auf den Mißbrauch des Gesetzes ist wichtig, um jede antijüdische Zurückweisung der Torah, die nach Paulus eine Gnadengabe Gottes ist, auszuschließen. Weniger glücklich scheint es darum, wenn Heikki Räisänen im Artikel über das *Gesetz im NT* von einem „einzigartigen Fronatalangriff" des Paulus auf das Gesetz spricht (III 848). Friedrich Wilhelm Graf erörtert die recht unterschiedlichen Freiheitskonzepte im ev., kath. und orth. Christentum, aber auch innerhalb der jeweiligen Konfessionen. Insbesondere diskutiert er, inwieweit die Autonomie des modernen Subjekts ihre Grundlage in der Reformation hat, d.h. im Gedanken der Gottunmittelbarkeit des Einzelnen, wodurch jede institutionelle Zwischeninstanz relativiert und eine Emanzipation des Subjekts eingeleitet worden sei. Wenngleich diese aufklärungstheologische These um 1900 destruiert wurde, sei durch die neuere Forschung wiederum „ein relatives Recht überkommener Kontinuitätskonstruktionen" rehabilitiert worden (III 311). Andererseits konnten bis in die 50iger Jahre des 20. Jh.s hinein Lutheraner wie Katholiken einem okzidentalen Menschenrechtsindividualismus kritisch gegenüberstehen; man diagnostizierte einen überzogenen Autonomiewahn. Diese Kritik bestimme nach wie vor die orthodoxen Kirchen. Die pluralistische Postmoderne habe schließlich zu einer Profilierung des christlichen Freiheitsverständnisses geführt: zu seiner Theologisierung. Den theologisch-dogmatischen Aspekt der christlichen Freiheitsauffassung arbeiten der Göttinger Systematiker Joachim Ringleben und der Berliner Bischof Wolfgang Huber in ev. Perspektive heraus. Ausgangspunkt müsse die Hamartiologie sein, die den erbsündlichen Verlust der Freiheit thematisiert, deren Selbstwiderspruch. Bei seiner Befreiung könne der Mensch nicht als Partner Gottes mitwirken. Ringleben gibt aber mit Verweis auf M. Luther auch zu verstehen, daß durch den Glauben Christen als cooperatores Dei et Christi bestimmt sind – ein wichtiger Hinweis für die Ökumene. Andererseits wird betont, daß dem Menschen die Freiheit stets extern bleibe. Huber unterstreicht: Die Freiheit eines Christenmenschen sei voraussetzungslos, sie sei jedoch nicht folgenlos. Die voraussetzungslose Gabe der Freiheit führe „in die Liebe, um derentwillen auf die F. auch aus freien Stücken verzichtet werden kann" (III 322). In diesem Sinn interpretiert Huber Luthers dialektische Wendung: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan." Gegenüber der modernen Individualisierungstendenz setzt Huber auf den kommunikativen und kooperativen Charakter der christlichen Freiheit. Oswald Bayer skizziert die ethische Dimension der Freiheit: Die narzißtische Suche nach Freiheit in Form reiner Selbstbestimmung führe zu ihrem Verlust. Aus diesem Verlust befreie keine vom Subjekt vollbrachte Anamnese; Freiheit müsse vielmehr jeweils neu zugesagt werden. Auch ein transzendentalphilosophischer Ansatz im Freiheitsverständnis, den Oswald besonders im kath. Denken ausmacht und zu einer Ontologisierung der Freiheit als Offenheit für Gottes Selbstmitteilung führe, verkenne den ursprünglichen Verlust der Freiheit. Diese Kritik aber, so ist festzuhalten, trifft nur transzendentalphilosophische Ansätze, die in Konkurrenz stehen zu einer heilsgeschichtlichen Situierung der konkreten Freiheit, die allein die reale Freiheit des Menschen ist; deshalb wird z.B. das transzendentale Freiheitskonzept Karl Rahners von dieser Kritik nicht getroffen. Den religionsphilosophischen Aspekt zum Thema erläutert Hendrik Johan Adriaanse, und zwar im Blick sowohl auf die in der Moderne wahrgenommene Antinomie zwischen göttlich-absoluter und menschlicher Freiheit (J. P. Satre) als auch auf das Theodizeeproblem (J. L. Mackie), wofür die Free Will Defence eine gewisse Lösung darstelle. Diese jedoch habe eine Leerstelle: Es werde nicht die Frage bedacht, ob nicht die Tat des Bösen den Verlust der Freiheit herbeiführe. Damit wird in der Tat ein blinder Fleck benannt, weil allzu schnell die hamartiologische Dimension der Theodizeefrage als für die geistige Landschaft der Gegenwart unangemessene „Standardantwort" ausgeblendet wird zugunsten einer gewissen konzeptionellen Nähe zum Englischen Deismus, der ein theodramatisches Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit in ein statisches Verhältnis auflöst, in dem eine heilsgeschichtliche Bestimmung der Freiheit keinen Platz findet. Der umfangreiche Artikel wird ergänzt durch Hinweise zum Freiheitsverständnis im antiken Judentums (Daniel R. Schwartz), in der Philosophie (Günter Figal) und Soziologie, in Politik und Recht (Werner Heun). Leider findet sich kein religionswissenschaftlicher Beitrag zum Freiheitsverständnis in nichtchristlichen Religionen, der vielen anderen Artikeln hinzugefügt ist (vgl. z.B. Art. *Frauen, Fremde, Freude, Friede, Friedhof* oder ganz vorbildlich beim Thema *Gebet*). Gerade ein Denken aus evangelischer Tradition, das Freiheit von der Gnade her versteht, könnte durch den Religionsvergleich den eigenen Ansatz erproben. Von diesem Manko abgesehen, erfüllt der Freiheitsartikel die formalen Vorgaben in beispielhaft ausführlicher Weise.

Der für die Gegenwart wichtig gewordene Begriff *Fundamentalismus* ist ausführlich reflektiert (III 414–425), wodurch eine sinnvolle Hilfestellung gegeben wird, die angesichts eines diffusen und schlagwortartigen Gebrauchs not tut: Christliche Varianten operierten mit dem Gedanken der Verbalinspiration, die etwa im Kreationismus (IV 1738, in Unterscheidung vom Kreatianismus IV 1737f) eine wichtige Rolle spielt. Muslimischer Fundamentalismus resultiere nicht zuletzt aus einem Identitätsverlust durch westliche Überfremdung. Sozialwissenschaftlich sei er ein anthropologisches Phänomen: Die dem Menschen wesenhafte Weltoffenheit solle durch eine Weltverschlossenheit gemeistert werden (Katinka Lutze).

Werner G. Jeanrond und Matthias Petzoldt erörtern in sich ergänzender Perspektivierung die Genese und inhaltliche Bestimmung der *Fundamentaltheologie* nach kath. und ev. Verständnis. Die ev. Theol. tat sich zunächst schwer, eine eigene Fundamentaltheol. zu entwickeln aufgrund deren ursprünglich kath. Konzeption als Apologetik und *demonstratio catholica*; hinzu kamen innerevangelische Probleme bzgl. einer phil. Vermittlung der Offenbarung (Dialektische Theologie). Schließlich wurde die fundamentaltheol. Perspektive in die Reflexionsgänge der Syst. Theol. einbezogen. Theol. Prinzipienlehre und Wissenschaftstheorie in ökumen. Ausrichtung würden heute zu den unerläßlichen Aufgaben ev. und kath. Fundamentaltheol. gehören. Hinzu käme verstärkt eine Theol. der Religionen (vgl. auch W. Pannenberg).

Unter dem Buchstaben G. sind insbesondere die Artikel *Glaube* (III 940–983/996), *Gnade* (III 1022–1038) und *Gott, Götter* (III 1098–1159, 1165–1173), flankiert durch die Artikel über *Gebet* (III 483–507), *Gottesdienst* (III 1173–1211) und den *Heiligen Geist* (III 563–578) von allgemeiner Bedeutung.

Eberhard Jüngel entfaltet souverän das historisch-systematische Selbstverständnis christlichen Glaubens in reformatorischer Profilierung. Vor jeder anthropologischen Vermittlung des Glaubens als Grundoption oder Entscheidung des Menschen ist der Glaube unableitbares Ereignis des in Jesus zum Menschen kommenden Gottes, wodurch auch der christologisch bestimmte Glaube zum Menschen kommt.

Otto Kaiser resümiert die alttestamentliche Gottesauffassung, die durch die geschichtliche Erfahrung Gottes vermittelt ist. Der theoretische Monotheismus wird vor allem mit der Exilszeit in Verbindung gebracht: „Die monotheistische Botschaft steht hier im Dienst der Stärkung des Vertrauens" (III 1103). Daß das neutestamentliche Gottesbild keinen Gegensatz zum jüdischen Monotheismus darstellt, betont Andreas Lindemann refrainartig, offenbar aber auf Kosten biblischer Ansätze, die zur Trinitätstheologie führen. Es wird nicht deutlich, daß ho theos im NT vor allem den Gott und Vater Jesu Christi bezeichnet und sich daraus eine implizite Selbstbezeichnung Jesu als Gottes Sohn ergibt. Wichtig ist Lindemann, daß Gott und Jesus Christus nicht „gleichgesetzt werden" (III 1107). Aber was bedeutet das? Natürlich geht es nicht um eine personale Identifikation von Gott dem Vater und Jesus oder um eine Gleichsetzung Gottes mit einem Menschen (Vergötzung, Vergottung Jesu). Um Letzteres handelt es sich auch nicht im Fall des Bekenntnisses von Thomas in Joh 20,28, das angeblich durch Joh 20,31 „korrigiert" (!) werde. Die Besonderheit und – wenn man so will – Schwierigkeit des Thomasbekenntnisses besteht darin, daß auch im JohEv ho theos in der Regel den Vater bezeichnet, der eben weder mit Jesus noch dem Sohn identisch ist. Genauer zu klären ist darum der Hinweis von Lindemann, daß Jesus von Joh „nicht als Gott bezeichnet" (III 1106f) werde. Vgl. jedoch auch Röm 9,5 – von Lindemann freilich nicht zitiert. Vom Heiligen Geist ist überhaupt keine Rede. Vor dem Hintergrund des Artikels von Lindemann droht der christliche Trinitätsglaube seine biblische Basis zu verlieren; er erscheint als nur nachträgliche Entwicklung. Einen ganz anderen Ton schlägt Christoph Schwöbel in seinem dogmatischen Beitrag zur Gottesthematik an (III 1113–1126): Die Trinitätstheologie ist gerade dem Glauben an die Endgültigkeit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus verpflichtet und bringt diese auf den Begriff (III 1114f). Auch für Luthers heilsökonomisch akzentuierte Sicht der Trinität sei klar, daß „das, was Gott in Beziehung zu den Menschen ist, auch von Gott selbst" gilt (III 1117) – andernfalls gebe es keine Offenbarung Gottes. Daraus folgen Recht und Notwendigkeit der immanenten Trinitätslehre: „In der Glaubensbeziehung zu Gott wird Gott selbst als Sein-in-Beziehung erkannt." (III 1117) Gerade diese Einheit von immanenter und ökumenischer Trinität –

von K. Barth herausgearbeitet – verhindert ein deistisches Gottesverständnis, das auch die lutherische Orthodoxie bedrohte (III 1118). Zur ökonomischen Trinität gehört der Glaube des Menschen als Tat des Heiligen Geistes an ihm, durch die die Offenbarung Gottes zu ihrem Ziel kommt und Kirche konstituiert wird (III 1120). „Die christl. Trinitätslehre ist der Versuch, die dreifache Identifikation Gottes in Israel, in Jesus und in der Gegenwart des Geistes für die Kirche als Selbstvergegenwärtigung des einen Gottes zur Sprache zu bringen." (III 1121) Das Wesen Gottes sei Liebe: der Beziehungsreichtum der göttlichen Personen. Mit Luther seien die weiteren Eigenschaften Gottes als kommunikative Attribute zu verstehen (die Gerechtigkeit Gottes als Wirkung am und im Sünder), die jedoch im Ansichsein Gottes ihren Grund haben. Die *Gottesbeweise* interpretiert Schwöbel als Aspekte am dogmatischen Gottesverständnis; außerhalb des Offenbarungsglaubens hätten sie keinen Sinn. Für die kath. Position besteht dieser Widerspruch nicht: Die Gottesbeweise gehören zum Gottesglauben, weil sie auch unabhängig von ihm eine Bedeutung haben und daher die grundsätzliche, auch durch die Sünde nicht prinzipiell zerstörbare Ansprechbarkeit des Menschen durch Gottes Wort demonstrieren. Ferner, so nach Niels Henrick Gregersens Artikel *Gott 3. Naturwissenschaftlich*, spreche auch die Natur für Gottes Existenz, da die ungeheuer geringe Wahrscheinlichkeit für die Existenz des Lebens im Kosmos die theistische These plausibel mache (III 1126). Michael Meyer-Blanck plädiert sogar für einen subjektivitätstheoretischen Ansatz in der Gotteslehre: die Gottesrede müsse im Rahmen menschlicher Grunderfahrungen expliziert werden (III 1129) – das wäre das Programm einer philosophischen Theologie als Teil der Gottes- und Trinitätslehre. Aus den trinitarischen Sendungen ergibt sich das missionarische Wesen der Kirche, so daß nach Robert Schreiter in seinem missionswissenschaftlichen Beitrag (III 1130–1132) vollkommene Gotteserkenntnis nur durch Teilnahme am missionarischen Selbstvollzug der Kirche erreicht wird. Hinweise zum jüdischen Verständnis Gottes als Bedingung von Ethik und intersubjektiver Begegnung werden ergänzt durch Ausführungen zum islamischen Gottesbild (III 1138–1141, 1163f). Bei der Erläuterung der wichtigen Debatte über die negative Theologie der Mu'taziliten wäre es noch wichtig gewesen, auf die Diskussion über die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des „Urkoran" bei Gott aufmerksam zu machen, da sich in diesem Zusammenhang deutlichere Parallelen zur trinitätstheologischen Frage ergeben, die von entscheidendem offenbarungstheoretischem Interesse sind, kann doch nur ein ungeschaffenes, göttliches Wort sachlogisch die Unüberholbarkeit der Offenbarung verbürgen. Unter den Lemmata *Gott der Geist, der Sohn* und der *Vater* (III 1142–1444) werden wichtige Einsichten der Trinitätstheologie rekapituliert, bevor auch ein Blick auf die *Gott ist tot-Theologie* (III 1444f) und Gottesvorstellungen in anderen Religionen (III 1145–1159) geworfen wird, z. B. im Hinduismus und Buddhismus. Die differenzierte Darstellung verhindert platte Zuordnung: etwa des Buddhismus als einer atheistischen Religion. Der Artikel über das *Filioque* von Bernd Oberdorfer und Karl Christian Felmy (III 119–121) ergänzt die Gottesthematik mit einem sehr guten Überblick über die unterschiedlichen Positionen zur Sache. Der Artikel über die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen (III 1159–1164) bietet einen hilfreichen Abschnitt über dieses Thema im Islam (Rotraud Wielandt): Obgleich im Koran nicht erwähnt, bestimmt sie die Überlieferung und dient als Basis für die Begründung der Menschenwürde (III 1163). Christian Grethlein erkennt im *Gottesdienst*verständnis des II. Vatikanum eine positive Rezeption lutherischer Ansätze zur Reform der Meßfeier, was eine solide Basis für die Ökumene darstelle (1192).

Ökumenisch relevant ist ebenso die von Hans-Martin Barth herausgestellte Bedeutung der *Heiligen* (III 1544f) für das ev. Selbstverständnis; sie sind vornehmlich Zeugen der Glaubensbeziehung zu Christus, worauf ebenso nach katholischem Verständnis insistiert wird (Gerhard Ludwig Müller). Sie agieren nicht neben dem einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus. Ihre Fürbitte bezieht sich ausschließlich auf das Heil Christi und wirkt nicht kraft eigener Leistungen in Ergänzung der Verdiente Christi (III 1542f).

Die Tagesaktualitäten verhindern es, am Artikel *Heiliger Krieg* (III 1562–1565, vgl. auch zum Stichwort Krieg IV 1765–1776, s.u.) vorbeizublättern. Josef van Ess erläutert kenntnisreich die verschiedenen Bedeutungen dieses Terminus: innerer Kampf gegen sich selbst und im Fundamentalismus eskalierende Attacke nicht nur gegen Ungläubige, sondern islamische Autoritäten, die angeblich nicht dem Geist des Islam gemäß denken und handeln. Eine christliche Variante des hl. Krieges im Widerspruch zum NT diagnostiziert Hans-Richard Reuter in der Kreuzzugsidee (differenzierter Ernst-Dieter Hehl in seinem Artikel über die Kreuzzüge IV 1758–1762), im nationalprotestantischen Bellizismus und in der US-amerikanischen civil religion. Die Komplexität des Verstehens derartiger Phänomene, wie das Ereignis eines hl. Krieges, erschließt der umfangreiche Artikel über *Hermeneutik* (III 1648–1664). Er endet mit dem Hinweis auf eine Theologie in Gestalt eines unabschließbaren, einem Interpretationspluralismus verpflichteten hermeneutischen Prozesses, in dem die Hl. Schrift als Teil der umfassenderen Tradition positioniert wird (Werner G. Jeanrond). Dabei darf freilich nicht in Frage gestellt sein, daß sich die Offenbarung durch ihre geschichtlich-kirchliche Selbstvermittlung dem Menschen authentisch und verbindlich zur Annahme mitzuteilen vermag.

Zumindest auf einen biographisch-historischen Artikel sei hingewiesen: Hubert Wolf skizziert Leben und Werk des Bonner Theologen Georg *Hermes* († 1831) im Gegenzug zur stereotypen, jedoch einseitigen, ja falschen Rezeption, die ihn in die Linie des Ultramontanismus stellte und als Wegbereiter des Modernismus betrachtete (III 1664f). Eher restaurative Motive und ein „starkes Denken" haben sein an Kants Kritiken geschärftes begründungstheoretisches Interesse bestimmt.

Karl-Heinz Fix informiert über *theol. Fakultäten in Europa* (III 7–10). Dazu diese Hinweise: Es ist zwar richtig, daß es in der DDR keine Kath.-Theol. Fakultäten gab; es existierte jedoch seit 1952 in Erfurt das „Phil.-Theol. Studium" für die Priester- und Katecheten-Ausbildung, das nach der Wende zur Wiss. Hochschule (1990) und schließlich zur Theol. Fakultät (1999) erhoben wurde, die seit 2003 Teil der neu gegründeten Universität (1994) ist. Bei Aufzählung der theol. Fakultäten in der Schweiz fehlt die Theol. Fakultät in Lugano (seit 1993).

Die 1950 von Papst Pius XII. veröffentlichte Enzyklika trägt den Titel Humani generis, nicht Humanis generis (244).

Zu Band IV: In seinem Artikel über den *Deutschen Idealismus* gelingt Jürgen Stolzenberg ein konziser, gut lesbarer Überblick über seine wichtigsten Vertreter (IV 12–15). Vielleicht hätte die Redaktion noch ein paar Zeilen zur Religionsphilosophie Hegels zugestehen können, deren Relevanz bis in die theologische Landschaft der Gegenwart hinein (trotz aller Systemaversionen postmoderner Provenienz) nicht ernsthaft zu bestreiten ist. Der konsequente ökumenische Ansatz der Redaktion drückt sich in dem von dem orthodoxen Theologen Karl Christian Felmy verfaßten Artikel über *Ikonen* aus, der sich nicht auf wertvolle kunsthistorische Informationen beschränkt, sondern die inkarnatorische Bildtheologie der Ikone erläutert (IV 36–41).

Die *Inspirationslehre* im Kontext einer pneumatologisch akzentuierten Trinitätslehre entwickelt Werner Brändle (171–175). Umfangreich sind die Artikel zum *Islam* und zu seinem Verhältnis zum *Judentum und Christentum* (IV 250–280). Der durch seine zahlreichen Islamstudien ausgewiesene Professor für Arabistik Tilman Nagel bietet den Überblick über die geschichtliche Genese, ergänzt durch die Ausführungen von Bernd Radtke und Ulrich Rudolph über Themen der islamischen Systematik. Der missionswissenschaftliche Abschnitt diagnostiziert für die Gegenwart eine Spannung zwischen Dialogansatz und missionarischem Gedanken. Gehört aber nicht zu jedem an der Wahrheit interessierten Dialog das Zeugnis, das aus sich heraus missionarisch ist?

Sehr umfangreich und gelungen ist der mehrteilige Artikel über *Israel* (IV 283–313), an dem selbstverständlich israelisch-jüdischen Autoren mitgearbeitet haben, die auch problematische Zusammenhänge nicht ausklammern, z. B. das Fehlen der Zivilehe und die sich daraus ergebenden „religionszwangliche[n] Wesenszüge" verschiedener „Rechtzustände" (IV 284), die auch von der säkularen Mehrheit der Israeliten hinterfragt wird (IV 301). Den Hauptteil des *Italien*-Artikels ist von Paolo Ricca verfaßt, Prof. an der Theol. Fakultät der Waldenser in Rom. Die vom ev. Standpunkt aus vorgetragene Einschätzung der Politik der Päpste verrät im Ganzen ein bemerkenswertes Wohlwollen (IV 320–331).

Einen kath. Exegeten schickt man sozusagen vor, um die „'stroherne Epistel'" vorzustellen, den von M. Luther nicht sonderlich geschätzten und „an den Rand des Kanons" verbannten *Jakobusbrief* (IV 361–363). Dessen Rekurs auf die Heilsrelevanz der Werke bezieht Rudolf Hoppe in Übereinstimmung des allg. Forschungsstandes nicht auf eine Ablehnung der pauln. Rechtfertigungstheologie, sondern auf die Intention, jede „Einbindung Gottes in die menschliche Fehlerhaftigkeit" zu bestreiten. Letztere stelle kein Verhängnis dar; sie sei durch Neugeburt aus dem Wort und Teilhabe an Gottes Weisheit zu überwinden.

Georg Fischer erkennt in der Konvergenz von Leben und Botschaft die Bedeutung des Propheten *Jeremia*, dessen Buch allerdings noch viele kompositionstheoretische Fragen aufgebe. Wertvolle Hinweise auf die Verarbeitung des Jeremiabuches in der Literatur (z. B. F. Werfel) beschließen den umfangreichen Artikel (IV 414–423). Nicht weniger komplex sind nach wie vor die Fragen zur Genese des *Jesaja*buches und dessen Bezug zum „historischen Jesaja" (IV 451–456). Dem Kirchenhistoriker Klaus Schatz gelingt eine sehr ausgewogene Skizze der Geschichte des *Jesuiten*ordens, dem er selber angehört. Den zentralen Inhalt ignatianischer Spiritualität kennzeichnet er durch „die Einheit von Gottunmittelbarkeit des Subjekts, Nachfolge Jesu und Kirchlichkeit" (IV 458). Obgleich dieses geistliche Profil nicht aus gegenreformatorischen Absichten erwuchs, sei seine Bedeutung aufgrund der Verbindung von Gottunmittelbarkeit und Kirchlichkeit innerhalb der Kath. Reform kaum zu unterschätzen. Der Artikel beschreibt mit Einfühlungsvermögen den schwierigen Prozeß der Gesellschaft Jesu bei der Suche nach ihrer zeitgemäßen Gestalt.

Die Lektüre der Artikel über den vorösterlichen *Jesus* (IV 463–467) und *Jesus als Christus* (IV 467–470) (Jürgen Roloff, Peter Pokorny) weckt Zweifel, ob sie die reale Wirkungsgeschichte Jesu erklären können. In dialektischer Umkehrung der historischen Minimalaussagen über Jesus wird die christologische Bedeutung des Ostergeschehens um so mehr herausgestellt und sofort dessen transgeschichtliche Dimension betont – nur so entgeht Ostern offenbar einer historischen Relativierung. Diese greift nämlich sofort nach der Schnittstelle von Ostern und Geschichte: nach der auch leiblichen Dimension der Auferstehung Jesu und dem leeren Grab. Die „Bindung des Osterglaubens an einen gewissen Vorstellungskomplex, z. B. an die Vorstellung einer Transformation des irdischen Leibes" (IV 470) Jesu gilt als historisch sekundär und darum als scheinbar zu vernachlässigender Zusatz des Osterglaubens. Die erfreuliche Absetzung von Gerd Lüdemanns unbiblischen Inkarnations- und Osterthesen („leere Krippe, volles Grab") gewinnt aber erst dann ihre volle Überzeugung, wenn man gleichzeitig dualistische Konzeptionen verabschiedet, die den Eindruck erwecken, daß nur die Flucht aus der Geschichte das Glaubensbekenntnis sichert. Tendenziell dualistische Konzepte, die sowohl Gott und Geschichte als auch Glaubenssubjekt und objektive Tatsachen trennen, sind nicht nur aus philosophischen Gründen problematisch; sie passen auch nicht zu Jesu Vorstellung vom Heil in der Geschichte, das den Menschen in seiner leib-seelischen und geschichtlichen Ganzheit angeht. Gerade wenn man sehr zu Recht

die Einbindung Jesu in die Tradition des Judentums betont (IV 464), müßten sich methodisch wie dogmatisch dualistische Konzepte zuungunsten der Geschichte als Ort des Handelns Gottes verbieten. Wolfhart Pannenbergs Christologie beispielsweise geht deshalb zu Recht methodisch ganz andere Wege, gerade in bezug auf die Geschichtlichkeit der Auferstehung. Die weiteren Artikel zu Jesus Christus wenden sich seiner Gestalt in der *Frömmigkeits-, Liturgie-, Theologie-, Religions- und Sozialgeschichte* sowie in der *christlichen Mission, Kunst* und *Literatur* zu (IV 470–502) – bleibt die Frage, inwieweit damit auch loci theologici benannt werden.

Kenntnisreich entfaltet der jüdische Theologe Seth Schwartz die Geschichte des *Judentums* vom babylonischen Exil bis zum Beginn des Mittelalters (IV 610–618). Andreas Gotzmann schildert die dramatische Entwicklung der jüdischen Gemeinden in den verschiedenen Herrschaftsbereichen; es fehlen allerdings Hinweise zur Entwicklung des Judentums im evangelisch geprägten Herrschaftsgebiet (IV 618–623). Die Beziehung zwischen *Judentum und Christentum* wird in eigenen Artikeln dargestellt (IV 628–637), wodurch sich zwangsläufig einige inhaltliche Überschneidungen und Wiederholungen mit den Beiträgen über das Judentum ergeben. Insgesamt bemühen sich diese Artikel mit viel Sensibilität um die brisante Thematik und stellen selber eine Frucht des geläuterten Verhältnisses des Christentums zum Judentum dar. Der Münsteraner Systematiker für Reformierte Theologie, Michael Beintker, bilanziert Punkte, in denen evangelischerseits weitgehend Einmütigkeit hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum erreicht wurde: „in der entschiedenen Absage an den Antisemitismus, im Eingeständnis christl. Mitverantwortung und Mitschuld am Holocaust, in der produktiven Würdigung der Verwurzelung des christl. Glaubens in der Glaubensgesch. Israels und der Akzentuierung der unlösbaren Verbindung des christl. Glaubens mit dem Judentum, in der Anerkennung der fortbestehenden Erwählung Israels und damit der Überwindung der Auffassung, daß die Kirche an die Stelle Israels getreten sei. Christen und Juden beten zu demselben Gott. Sie sind in Jesus Christus als dem Messias Israel verbunden. Aber zugleich bricht in dieser Verbundenheit ihre Trennung auf. Es darf dem Handeln Gottes überlassen bleiben, was darauf für sein Verhältnis zu dem von ihm erwählten und geliebten Israel folgt (vgl. Röm. 9–11)." (636f.) Gerd Mentgen und Christhard Hoffmann ergänzen diese wichtigen Ausführungen mit einem Überblick über die Schrecken der *Judenverfolgung* bis in die Gegenwart (IV 637–643).

RGG vergißt nicht kunsthistorisch interessante Namen aufzunehmen, wie etwa W. *Kandinsky*; bei derartigen Kurzartikeln sollte dennoch Raum bleiben für Hinweise auf die Relevanz des Künstlers für christliche Themen (IV 766). Auch dem *Karneval* steht das Handwörterbuch offen gegenüber (IV 825f) – der Länge nach nimmt es dieser Artikel sogar mit denjenigen über *Karfreitag* (IV 809f) und *Karwoche* (IV 836f) auf. Karl-Friedrich Wiggermann erschließt das Triduum Paschale mit Gedanken Hans Urs von Balthasars (IV 836). Gelungen sind sie Artikel der Hamburger Philosophieprofessorin Birgit Recki über *Kant* und den *Kategorischen Imperativ*; einziger Nachteil: über Kants Religionsschrift erfährt man nur am Rande etwas (IV 779–784, 874f).

Während man den Artikel *Katholizismus* (IV 888–902) in die Hände kath. Autoren (Wolfgang Beinert, Regensburg; Simone Rappel, München; Victor Conzemius, Luzern; Giancarlo Collet, Münster) gelegt hat, übertrug man dem ev. Systematiker Bernd Oberdorfer (Augsburg) die Aufgabe, das Kirchenattribut *Katholizität* (IV 902–905) zu erörtern: Diese Aufgabenteilung steht paradigmatisch für die theologische Spannweite des Begriffs „katholisch": Konfessionsbezeichnung und / oder Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi. „Kontraintentional" (IV 903) nennt Oberdorfer die Konfessionalisierung des Begriffs, weshalb er aus dem Credo der ev. Kirche verschwand bzw. in allgemein oder christlich transformiert wurde. Außerhalb der ev. Kirche sei kath. Kirche dort präsent, wo, wie nach der CA, das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente evangeliumsgemäß administriert werden. Funktional sei das kirchliche Amt dieser Aufgabe zugeordnet. Als „problematisch" betrachtet Oberdorfer die Auffassung mancher Lutheraner, nach der „die Institution eines personalen Repräsentanten der umfassenden Kirche im Sinn eines sog. ‚Petrusdienstes' [als] für geboten" zu betrachten sei. Dadurch würden aber „Leitungsstrukturfragen" ein der reformatorischen Theologie unangemessenes Übergewicht bei der Bestimmung der sichtbaren Kirche gewinnen (IV 904). Demnach gehört der Petrusdienst – auch in der unterschwelligen Form der Repräsentanz und des kollegial eingebundenen Sprechers für die Christenheit (vgl. P. Hünermann) – nicht zum Wesen von Katholizität.

Der notwendigerweise breit angelegte Artikel über die *Kirche* (997–1033) führt mitten in die Frage nach den Kennmalen und Kriterien der Kirche Christi; an Umfang wird dieser Artikel jedoch von dem über den Kirchenbau übertroffen (1059–1159) – ein zufälliges Indiz für die Bedeutung der sichtbaren Kirche? Christian Grappe attestiert dem vorösterlichen Jesus eine implizite Ekklesiologie als Konsequenz der Basileia-Verkündigung Jesu (1001); in der Tat trifft hier bereits Luthers Wort zu: „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein" (1006). Insofern gehört die Kirche selbst zum Offenbarungsgeschehen. Rolf Schäfer klassifiziert den Primat des Papstes als „Ergebnis gesch. Entwicklung", nicht als „Stiftung Christi" (1006) – es bleibt die Frage, was an den christlichen Kirchen nicht Ergebnis geschichtlicher Entwicklung ist. Entscheidend ist die fundamentaltheologische Frage, was geschichtliche Entfaltung und Entwicklung dogmatisch bedeutet. Schon der Übergang von der impliziten Ekklesiologie Jesu zur expliziten ist das Ergebnis einer – offensichtlich legitimen – geschichtlichen Entwicklung. Würde man allerdings nur den Jesus-Artikel von Jürgen Roloff heranziehen, gäbe es kaum noch eine historische Basis für überhaupt irgendwelche Stiftungsakte Jesu. Reiner Anselm zeichnet die spannungsreichen Etappen der Entwicklung des ev. Kirchenverständnisses in der Neuzeit nach: Es oszilliert zwischen individueller Gottunmittelbarkeit und dem Rekurs auf die Bedeutung auch der sichtbaren Kirche als Kriterium für Rechtgläubigkeit (IV 1008–1011). Karl Christian Felmy bietet wieder die orthodoxe Perspektive (IV 1001–1013). Gunther Wenz entfaltet souverän die ev. Ekklesiologie aus fundamentaltheologischer und dogmatischer Sicht (1015–1021). Er verweist auf das Fundament der Kirche in der Selbstmitteilung des dreieinen Gottes; sie ist der Leib Christi und Christus ihr Haupt. Jede Heilsaneignung müsse ekklesial gedacht werden; die Kirche sei nicht die nachträgliche Versammlung der vorab Gerechtfertigten. Die Vermittlung in die Unmittelbarkeit Gottes ist stets kirchlicher Natur. Auch die traditionelle kath. Dogmatik mit ihrer Vorschaltung der Gnadenlehre vor die Ekklesiologie habe zu einem individualistischen Heilskonzept beigetragen, das ebenso das Denken von Melanchton und Calvin bestimmt habe. Karl Barth hingegen habe die Ekklesiologie der Thematik der individuellen Heilsaneignung vorgeordnet und damit eine wichtige Korrektur eingeleitet. Ecclesia non est civitas platonica stellt Wenz mit K. Barth im Sinn der lutherischen, reformierten und katholischen Tradition gegenüber jedem ekklesiastischen Doketismus fest (1019). Ordinationstheologisch wendet sich Wenz gegen jede Vorstellung von einem die Taufgnade nochmals steigernden Gnadenstand – was auch eine kath. Auffassung ist, insofern sich die „Amtgnade" eben auf das Amt bezieht und nicht die Taufe ergänzt oder weiterführt; der Priester ist nicht der gnadentheologisch aufgestockte, vollkommnere Christ. Der Unterschied zwischen Presbyter und Bischof, so Wenz, sei nicht durch hierarchische Weihestufen begründet. Alle Aufgaben des kirchlichen Amtes seien im Prinzip Pfarrern und Bischöfen gemein. „Die spezifische Differenz beider bestimmt sich ausschließlich vom geringeren oder größeren Umfang geistl. Aufsicht" (1020). Damit wird eine mittelalterliche Tendenz hinsichtlich der Zuordnung von Presbyter und Bischof festgeschrieben, die bereits ihre Schwierigkeiten hatte, im Bischof mehr zu sehen als einen Presbyter mit erweiterter Jurisdiktion, galt als das Gemeinsame doch die mit der Weihe zum Priester übertragene potestas über den eucharistischen Leib Christi. Hier wird man wohl auch von einem „Ergebnis gesch. Entwicklung" (1006) sprechen müssen, das jedoch vor dem Hintergrund altkirchlicher Gemeinde- und Amtstheologie zu überprüfen ist. Wenz gibt schließlich zu bedenken, daß die konkrete Gestalt der episkopé noch in anderer Form als im Bischofsamt verwirklicht wird, z. B. in synodaler Form. Das von Calvin noch weiter ausdifferenzierte kirchliche Amt bewahre jedoch seine innere Einheit: seine Hinordnung auf Wortverkündigung und Sakramentenspendung. Der kath. Ökumeniker aus München, Peter Neuner, lotet die Chancen einer ekklesiologischen Verständigung aus. Er verweist unter anderem auf die „Interpretationsmöglichkeiten innerhalb der beteiligten Kirchen" (1030), die für den ökumenischen Prozeß noch nicht alle voll ausgeschöpft seien. Würde jedoch jede Kirche das Potential ihrer eigenen Traditionen zur Geltung bringen, müßten sich auch neue Perspektiven bei der schwierigen Amtsfrage ergeben. Neuner erkennt außerdem eine gewachsene Sensibilität für die Bedeutung eines Amtes universalkirchl. Einheit angesichts der kulturellen Fragmentierung christlichen Glaubens. Daß eine tiefgreifende Veränderung des Papstamtes durchaus möglich sei, entnimmt Neuner der Ökumene-Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „Ut unum sint" (1995). Schließlich sieht er in der vom II. Vatikanum angedachten Communio-Ekklesiologie eine Chance, Lehrdifferenzen bzgl. der Marien- und Heiligenverehrung sowie des fürbittenden Gebets für die Verstorbenen zu überwinden. Generell betrachtet er die Communio-Ekklesiologie als eine für die Zukunft der Ökumene entscheidende Konzeption (1031). In der Tat könnte hierin ein Potential liegen, um ein kath. Modell der Kircheneinheit als Kirchengemeinschaft zu entwickeln.

Das Stichwort *Kirche* bietet in seiner Verbindung mit anderen Lemmata weitere wichtige Themen: *Kirche im Sozialismus, Kirche und Staat, Kirchenaustritt, Kirchengeschichtsschreibung, Kirchenlied-* und *musik, Kirchenrecht, Kirchenstrafen, Kirchentag, Kirchenverfassung* und *Kirchenzucht*. Daß die *Kirchengeschichtsschreibung* (IV 1170–1196) aus konfessioneller Optik erfolgte und aus fundamentaltheologischen Gründen auch so erfolgen muß(te), diesen komplexen Sachverhalt greifen die umfangreichen Beiträge zum Thema auf. Nicht zufällig wird dem *Kirchenlied* breiter Raum gewidmet (IV 1209–1225, *Kirchenmusik*: IV 1231–1260), drückt sich doch besonders im Kirchengesang das aktive Mittragen der gottesdienstlichen Feier durch die Gemeinde aus. Sehr offen wird die Frage nach einem ev. *Kirchenrecht* (IV 1268–1291) diskutiert, das nur noch an drei Fakultäten in Deutschland etabliert ist (IV 1287–1289). Dem steht die Diskussion über Bedeutung und Reichweite einer Theologie des Kirchenrechts auf kath. Seite gegenüber (IV 1275). Von ökumenischer Relevanz sind die ausführlichen Darstellungen zum Thema der *Kirchenverfassung* (IV 1307–1360). Die Artikel über *Krieg, Kriegsdienstverweigerung, Kriegspredigt* und *Kriegsvölkerecht* (IV 1765–1776) markieren die sich verändernde Einstellung zum Krieg: urchristliche Distanz, antike Legitimation, Lehre vom gerechten Krieg zwecks Kriegseindämmung, Rezeption der mittelalterlichen Auffassung durch die Reformatoren, verstärkte Delegitimation des ius ad bellum in der Neuzeit bis hin zu einem christlich motivierten Pazifismus nicht zuletzt durch das „Erschrecken der Theologen über ihre Predigtpraxis" im Krieg, bei der Kriegspredigt (IV 1774). Zu dieser Thematik ist auch der Artikel über den *Heiligen Krieg* zu konsultieren (s.o.). Über die traurige Erscheinung des *Ku Klux Klans* erhält man ebenso kurz und prägnant die wichtigsten Informationen (1793f). Die Beiträge zur *Kritischen Theorie* und *Kultur*, zum *Kulturkampf* und *Kulturprotestantismus*, den Friedrich Wilhelm Graf als höchst differenzierte Erscheinung zu würdigen weiß, betreffen wieder zentrale Themen. Durch dennoch zahlreiche Detailangaben wird der genuine Charakter des Lexikons erhalten; man findet eben zu allem etwas. Manches Lexikon oder Wörterbuch zur Theologie gleicht hingegen einem Sammelband größerer Ein-

zelbeiträge, die in sich wertvoll sein können, aber nicht mehr den Raum für Kurzbeiträge und Details lassen.

Sowohl die Auswahl der Stichwörter als auch die inhaltliche Gestaltung der Artikel bezeugen ein klares ev. Profil. Dadurch wird ein Freiraum geschaffen für die Darlegung anderer Standpunkte. Bei entscheidenden Themen fehlen außerdem nie einschlägige Hinweise zur Ökumene. Religionsgeschichtliche Beiträge belegen außerdem den informativen Reichtum und die geistige Weite des Lexikons. Die internationale Autorenauswahl, die Beteiligung von Theologen aller christlichen Konfessionen und das hohe Maß an Professionalität aller Artikel zeichnen das vorliegende Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft RGG4 aus und sichern ihm auf viele Jahre einen unverzichtbaren Platz in Wissenschaft und kirchlicher Praxis.

Bonn Michael Schulz

„Was ist der Mensch?" Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Graf / Frank Mathwig / Matthias Zeindler. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 459 S. (Forum Systematik, 22), kt € 40,00 ISBN: 3–17–018522–5

In der Hg.-Einleitung ist vom technologischen Imperativ 'Can implies ought' als inzwischen „hochproblematisch" die Rede (12). War er nicht schon immer ein Unfug, da Sollen wie Dürfen stets nur Teilmengen des Gekonnten bezeichnen? Darum ja steht der Mensch – als „homo interrogans" – „zwischen Sein und Sollen" (17). Die Beiträge sind in fünf Gruppen zusammengefaßt: interkulturelle, historische, philosophische, theologische, schließlich ethische und praktische Perspektiven.

I. *B. Schär* berichtet „vom Rand der Migrationsszene"; *K. Raiser* über anthropologische Diskussionen in der Ökumene; *C. Lienemann-Perrin* über Geschlechterbilder in der Mission; *R. v. Sinner* über Vertrauen(smangel) und Konvivenz in Brasilien. – II. *U. Zahnd* untersucht die Kritik des Aquinaten an Ibn Rushds Anima-Kommentar; *H. Herkommer* interpretiert Parzivals Heilung im Gespräch mit dem Einsiedler Trevrizent; *C. Link* skizziert das Menschenbild Calvins. – III. *H. P. Lichtenberger*, „Bürger zweier Welten" oder „Herr und Knecht"? liest Hegels Text als Antwort auf die ungelöste Kantsche Frage nach der Einheit von empirischem und transzendentalem Ich. *J.-C. Wolf* bietet Anmerkungen zum „wissenschaftlichen" Pessimismus (Schopenhauer, E. v. Hartmann). Erstaunlich, gegen „strikte Abtreibungsgegner" zu lesen, daß der christliche Personbegriff Sündenbewußtsein und Vertragsfähigkeit voraussetze, „Gott kann nicht mit Föten einen Bund schließen; selbst Neugeborene können kein Sündenbewußtsein haben" (195). Den Menschen für gottähnlicher zu halten als einen Fisch sei plumper Anthropomorphismus (196). *A. Pieper* erinnert an die Unbehaustheit als Grundmerkmal des Menschen in der Existenzphilosophie. *A. Graeser* untersucht die Rolle moralischer Erfahrungen mit der These, „daß moralische Gefühle und Erfahrungen in der Ethik etwa jene Funktion wahrnehmen, die sinnlicher Evidenz im Rahmen der normalen Weltzuwendung eignet" (219). *M. Graf* befaßt sich mit dem Leib-Seele-Problem. Zwei Grundunterscheidungen: etwas / jemand und Ereignis / Handlung, verweisen auf psyché / Seele, der die „seelenvolle Antike" den Vorrang gibt. Der Dualismus verschärft sich im Christentum zur Abwertung des Körpers (die „falsche Lehre vom Fegefeuer" verhilft der Kirche „zu einer ungeheuren Macht über das Leben der Menschen" [234]). Von Descartes bis Eccles hat der Dualismus seine Nöte mit der zu erklärenden Interaktion. Fragwürdig sind anderseits materialistische Erkenntnis-Prognosen. Für die Gegenposition unaufhebbarer Unlösbarkeit stehen Th. Nagels Fledermaus oder nicht schokoladenes Gehirn bzw. Chalmers Zombie. Das Ich eine vom Gehirn erzeugte Fiktion (z. B. G. Roth)? Zwar kommt man von der Deskription nicht zur Präskription, zu denken wäre aber umgekehrt an den Weg von einer (impliziten) Präskription zur Sicht entsprechenden Seins. Fazit: „Statt die ‚materialistische Zerschlagung' der Seele zu bedauern, sollte die Theologie dankbar sein für die Befreiung der Seele vom ihr auferlegten Joch der Unsterblichkeit" (246). – IV. *U. Lutz* zeigt am „harten Brocken" „Jüngstes Gericht" bei Matthäus, daß der Mensch als freier Partner Gottes ernstgenommen wird. *M. Zeidler* verteidigt die Aktualität von K. Barths Anthropologie (methodisch: theologische Rationalität; inhaltlich: Mitmenschlichkeit). Im Blick auf Bonhoeffer befaßt sich *I. Tödt* unter dem Begriffspaar „Macht und Power" mit der heutigen „Herrschafts"-Idiosynkrasie. *D. Ritschl* geht an der „Menschwerdung der Tiere durch das Reden mit Gott" dem Unterschied zwischen innen- und außenperspektivischer Bibel-Interpretation nach. Sympathisch ist sein Mangel an Sympathie für heutigen Pluralismus (etwa bzgl. der hinduistischen Dreifaltigkeit oder Buddhas jungfräulicher Empfängnis – 303). Ob allerdings gegen Rahners These von der Geist-„Ausstattung" des Menschen gerade der Hinweis auf die Millionen Opfer von Gewalt ein Argument ist (304)? Als meinte er damit nicht eben das Angesprochenein von Gott, um das es dem Autor geht: „Hörer des Wortes"! *H. Kuhlmann* gibt die theologische Metaphorik für das Kranksein zu denken. Ganz auf Metaphern kann nicht einmal S. Sontag verzichten; doch kommt es auf integrative und heilsame an. Daß allerdings der „vormoderne Glaube" (322) an eine direkte Führung und Fügung Gottes „allenfalls um den Preis der Denkverbote und des Opfers eigenständigen Denkens in fundamentalistischen Kreisen mühsam aufrecht erhalten bleib[e]," klingt seinerseits weder besonders eigenständig noch offen. Und wieder einmal sieht man das Bilderverbot statt auf Götzenstatue(tte)n auf Metaphern bezogen (323). Beschlossen wird diese Gruppe durch eine appellative Münster-Predigt von *J. J. Janowski* über das Auge als Licht des Leibes. – *V. J. Fischer* tritt im Dienst der Gesprächsfähigkeit gegenüber einer Theologie als Glaubenswissenschaft für eine wissenschaftliche Theologie ein, mit dem Glauben als Gegenstand statt Prämisse. Von Religionswissenschaft soll sie ihre Orientierungsabsicht unterscheiden. Ethik in diesem Sinn thematisiert dann Menschenbilder. Ähnlich geht *D. Mieth* zur „autonomen Ethik" seines Lehrers A. Auer von dem Problem aus, daß dort nur philosophische Anthropologie die Basis bildet, Theologie erst später zur „Integrierung" ins Spiel kommt (leider ohne Lösungsangebot). Von *H.-B. Peters* folgt (gegen endemische und von ihm offenbar regelmäßig erlittene theologische Allergien) ein entschiedenes Plädoyer für Moral *und* Markt, mit bedenkenswerten Ausführungsskizzen. *B. Linsemann* untersucht die Beziehungen zwischen Demokratie und Menschenrechten und zeigt bei Höffe, Arendt wie Böckenforde die Vorrangigkeit letzterer. Schließlich gibt es, persönlich narrativ, Gedanken *Ch. Chappuis'* zur Anthropologie des alten Menschen.

Als VI. Anhang vervollständigen den Bd die Bibliographie des Jubilars (*A. Röthlisberger*), dessen Foto ihn eröffnet, und eine alphabetische Kurzvorstellung der „AutorInnen".

Frankfurt a. M. Jörg Splett

Kim, Sung-Wook: **Adolf von Harnack.** Das Wesen des Christentums. Eine methodologische Analyse. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2003. 174 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, 771), kt € 39,00 ISBN: 3–631–51554–5

Gegenstand dieser zugleich von der Evang.-Theol. Fak. der Uni. Münster (Westfalen) als Diss. angenommenen Studie (Betreuer Prof. Dr. W. H. Neuser) ist Harnacks „Das Wesen des Christentums" (1900). Die nach stenograph. Nachschrift von Harnack selbst autorisierte und mehrfach edierte Vortragsreihe (Wintersemester 1899 / 1900) an der Berliner Theol. Fak. wurde zum 50. Jahrestag ihres Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann 1950 erneut zugänglich. Im Zusammenhang mit der Harnack-Renaissance seit den 80er Jahren hat Trutz Rendtorff die Schrift neu herausgegeben und kritisch kommentiert (Gütersloh 1999). Als Vorlesung für Hörer aller Fakultäten war sie „kein wissenschaftliches Werk im engeren Sinne" (so T. Rendtorff im Blick auch auf das Fehlen jedweden wissenschaftlichen Apparates).

Demgegenüber sieht Sung-Wook Kim in dieser Schrift Harnacks „eine subtile systematische Methode" angewandt, deren „philosophische[n] Voraussetzungen" und „methodische[n] Anweisungen" (6) in der ersten Vorlesung ausdrücklich zur Sprache kommen und den späteren Kap.n der Sache nach zugrundeliegen. Forschungsgeschichtlich wird der Methode Harnacks erst bei Thomas Hübner ausführlicher nachgegangen („Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte", Bern 1993). Hübner greift Harnacks Begriff der „vollständigen Induktion" auf und sieht in ihm den Schlüssel zun Harnacks Geschichtsverständnis (10); er kann 1991 bereits 572 Titel nachweisen, vornehmlich Aufsätze, Rezensionen und Lexikonartikel, darunter indes nur wenige ausführliche Monographien, die sich mit dem „Wesen des Christentums" befassen. In terminologischer Auseinandersetzung mit Hübner versucht der Vf., Harnacks Übertragung des Begriffes „vollständige", „umfassende Induktion" als Methode vergleichender Religionsgeschichte, durch Verallgemeinerung von Einzelbeobachtungen zu geschichtlichen Resultaten zu gelangen, ins rechte Licht zu rücken (21ff.). Den Begriff der „Induktion" hat Harnack der Schrift von Edwin Hatch (1835–89) entnommen, die er seinerzeit ins Deutsche übersetzte. Ebenso kommen für die neutestamentliche Interpretation hermeneutische Bilder wie „Kern" und „Schale" als historische Zuordnungskriterien in Betracht.

Der Hauptakzent liegt indes auf dem Aufweis der Werturteile. Unter Beachtung der Differenzen in den drei Auflagen von Ritschls Werk „Rechtfertigung und Versöhnung" erörtert die vorliegende Untersuchung die Bedeutung der „Werturteile" im Unterschied zu den „Seinsurteilen". Harnacks Verständnis der „Werturteile", auf die in der Forschung nur selten näher eingegangen wurde, geht auf Ritschl zurück, wie auch biographisch nachweisbar ist. (37) Die Erkenntnis der Abhängigkeit Harnacks von Ritschl ist nicht neu; die Erörterung der Werturteile bietet hier indes einen durchaus subtilen Einblick in Ritschls Religionsverständnis. Auch sonst wird auf einzelne theologie- und philosophiegeschichtliche Abhängigkeiten Bezug genommen. Begriffe wie „Wesentliches" „Wertvolles", „Bleibendes", „zeitgeschichtliche Hülle", „Prinzipielles und bloß Historisches" weisen „auf eine wissenschaftliche Methode und Denkweise, die die Geschichtsanschauung Harnacks offenlegt." (37)

In Kap. III („Kritische Analyse des Gedankenguts der Vorlesung"; 94–115) wird auf Grundzüge der Verkündigung Jesu im Blick auf die Frage Evangelium und Ethik eingegangen (Askese, soziale Frage, Recht, Kultur) und in Teil B, Kap. IV–VI (116–183) die Wirkungsgeschichte des Evangeliums im Spannungsbogen vom Urchristentum bis zur Gegenwart auch konfessionell differenziert aufgezeigt. Insofern fehlt neben der Methodenerörterung keineswegs eine problemorientierte Inhaltsbeschreibung. Dabei wird der reduktive Charakter von Harnacks Bibelauslegung deutlich: Lediglich oder vorwiegend die Predigt Jesu, das „Evangelium im Evangelium" wird von Harnack zur Norm der ganzen folgenden Geschichte erhoben, die er in apostolisches Zeitalter und nachbiblische Zeit gliedert. „Früher", „griechischer" und „römischer Katholizismus" kommen im Blick auf „Leistung" und „Erstarrung" ins Visier, sowie durchaus kritisch auch Reformation und heutiger Protestantismus. Angemahnt wird durch Harnack die Rückkehr zum einfachen Evangelium (155) als Programm des Protestantimus, der nicht zu einer „kirchlichen Dublette des Katholizismus" werden dürfe (154). Ekklesiologisch sind Harnack hierarchisches und priesterliches Kirchensystem verpönt. Seine Frage nach dem Wesen des Christentums sei zu allererst „die Frage nach seiner Gegenwartsmächtigkeit" (91; Hartmut Ruddies). Harnacks „Bestimmung des Wesens des Evangeliums" sei „also keine Frucht der biblischen Exegese und kein Produkt der Analyse der Geschichte, sondern eine Auslegung im Blick auf die brennenden Fragen seiner Zeitgenossen" (112), wobei Wesen und Norm im induktiv erfaßten Anfang und der legitimen Wirkungsmacht der christlichen Religion beschlossen liegen.

Erwähnt sei noch, daß Harnacks Geschichtsphilosophie in methodischer Abgrenzung von Hegel und Ferdinand Christian Baur und in Übereinstimmung mit Ritschls „Antimetaphysik", zugleich auch in partiellem Gegensatz zu Leopold von Ranke aufgezeigt wird. Die abschließende These, Ritschl und Harnack seien im Blick auf eine allerdings unterschiedlich gefaßte „Entmythologisierung" als „Vorläufer der existentialen Auslegung Bultmanns" zu verstehen, mag als gewagt erscheinen, läßt aber vergleichender Kritik durchaus Raum (180ff.).

Leipzig Kurt Meier

Exegese AT

Barbiero, Gianni: **Studien zu alttestamentlichen Texten.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 303 S. (SBAB, 34), kt € 40,90 ISBN 3–460–06341–6

Der 34. Bd der Stuttgarter Biblischen Aufsatzbände sammelt zwölf in der Zeitspanne 1982 – 2002 entstandene Aufsätze von Gianni Barbiero, mittlerweile Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Nach dem Prinzip der von N. Lohfink und G. Dautzenberg herausgegebenen Reihe werden die Beiträge genau wie in ihrer ersten Fassung – mit nur wenigen stilistischen Verbesserungen und ohne jegliche inhaltliche Veränderung (daher auch ohne sich mit der erst später erschienenen Sekundärliteratur auseinanderzusetzen) – nochmals gedruckt. Die Besonderheit dieses neuen Bdes ist, daß der Autor – ein gebürtiger Italiener, der als Lehrer und Forscher aber seit mehr als einem Jahrzehnt im deutschsprachigen Raum (Benediktbeuern, Wien) tätig ist – viele Beiträge nicht bloß auf Deutsch, sondern auch in seiner Muttersprache veröffentlicht hat. Sieben der zwölf publizierten Artikel sind Übersetzungen aus dem Italienischen, Aufsätzen also, die dem deutschsprachigen Forscher-Publikum – aufgrund der Fremdsprache – bis jetzt wenig bekannt waren.

Die vorliegende Sammlung gliedert sich in drei Teile: Fünf Aufsätze (11–79) beschäftigen sich mit textkritischen Problemen einiger biblischer Stellen, die folgenden vier Artikel (80–198) behandeln größere strukturelle Einheiten und die letzten drei Aufsätze (199–282) entwickeln verschiedene theologische Themen. Ein für die neue Veröffentlichung verfaßtes Bibelstellenregister, ein vollständiges Autorenregister sowie ein Register hebräischer Wörter und ein Sachregister beenden das Buch.

Wie der Autor selbst bemerkt, ist die „Aufmerksamkeit auf den Text" und auf seine theologische Valenz das verbindende Element zwischen den verschiedenen Aufsätzen.

Im ersten Teil untersucht B. fünf Einzelstellen: Ex 19,6a; Jer 2,34; Spr 3,24; Hld 3,10b und Hld 6,12. Mit seinen Untersuchungen deckt er ein sehr breites Band an Bibelteilen ab, die sich innerhalb des ganzen Alten Testamentes bewegen. Der Autor läßt sich nicht leicht abschrecken, ohne Zögern wählt er auch schwierig zu analysierende Texte und schlägt durchwegs akzeptable Lösungen vor. Sein aus dem Jahre 1992 stammender und im vorliegenden Bd erstmals auf Deutsch veröffentlichter Artikel „kî ʿal kol 'ellæh (Jer 2,34): una lettura contestuale" ist mit seiner Verteidigung der Priorität des masoretischen Textes in der Jeremiaforschung bereits ein Meilenstein, wenngleich nicht immer ohne Einwände akzeptiert.

Gerade die Entscheidung – nach einer ausführlichen und kompetenten Untersuchung der Einzelstellen in ihrem Kontext – ausnahmslos für den Masoretentext zu plädieren, charakterisiert diese fünf Aufsätze. Obwohl diese Entscheidung sich nicht immer mit der „allgemein anerkannten Meinung" deckt, stehen manche seiner mehr als zehn Jahre alten Beobachtungen über Ex 19 oder Jer 2,34 am Anfang von Prozessen, die heute noch voll in Gang sind: Auf historischer Ebene wäre das die Suche nach der „Ur-Vorlage" mancher biblischer Texte, auf methodologischer Ebene das Bemühen – trotz der schwierigeren Passagen – bei einer einzigen Version zu verbleiben, anstatt eine „puzzle-Arbeit" zu leisten und aus den verschiedenen Vorlagen gerade die jeweils „bequemere" Version auszuwählen. Die beiden letzen Aufsätze aus den Jahren 1995–1997 betreffen schwierige Stellen aus dem Hohenlied. Ihre Schlußfolgerungen sind bereits mehrfach rezipiert worden und – was den Autor selbst betrifft – auch in seinen vor kurzem erschienenen italienischen Kommentar über das Lied der Lieder gemündet.

Sehr unterschiedlich sind die vier Aufsätze des zweiten Teiles. Die Untersuchungen über Psalm 22 und Hld 8,5–14 geben bereits bekannte Einstellungen des Verfassers wieder – zum ersten Psalmenbuch hat der Autor seine Habil.schrift und zum Hohenlied den bereits erwähnten Kommentar verfaßt. Der als einziger bis dato noch unveröffentlichte Aufsatz über Dtn 6,4–25 bietet einen Forschungsüberblick über die verschiedenen Auslegungsarbeiten am Text des „Höre-Israel" an und versucht im Anschluß daran, den eigenen Standpunkt wieder zu geben, dem zufolge der Abschnitt synchron zu lesen wäre.

Synchron arbeitet B. auch in bezug auf Ex 33,7–11. In diesem im Jahr 2000 in Vetus Testamentum erschienenen Aufsatz erhellt der Autor die strukturelle Einheit des Abschnittes zunächst innerhalb seines engeren Kontextes und abschließend im Zusammenhang mit der gesamten Sinai-Perikope. Er versteht V. 7–11 in Zusammenhang mit V. 12–17 und erkennt in Ex 19–40 eine tiefe theologische Einheit. Manche Beobachtungen am Text – z. B. ob es genüge, die Anrede JHWHs an Mose festzustellen, damit man daraus die Zusammengehörigkeit von Dtn 33,1–6 und Dtn 33,7–11 ableiten dürfe – können diskutiert werden. Auch die konzentrische Struktur von Dtn 33,7–11 scheint ein wenig gezwungen. Lobenswert ist der Versuch, einen Text, der üblicherweise in unzählige Schichten untergliedert wird, synchron zu lesen. Jegliche Schlußfolgerungen in bezug auf den komplexen Textzusammenhang Ex 19–40 können allerdings nicht eigentlich bewertet werden, da der Autor vorerst nur Andeutungen liefert.

Die letzten drei Beiträge beschäftigen sich – wiewohl der älteste (Der Glaubensweg des jungen Mose) von ihnen beinahe 10 Jahre zurückliegt – mit immer noch aktuellen theologischen Themen. Sie sind zugleich die schriftlichen Fassungen dreier an verschiedenen Kongressen gehaltener Vorträge.

So ist der bei einem Kongreß der salesianischen Bibelgesellschaft vorgetragene Beitrag über Mose am besten vor diesem Hintergrund verständlich. Der Ton dieses Aufsatzes ist nicht nur „erzieherisch", wie der Autor selbst betont, sonder stark populärwissenschaftlich. Der Text wird synchron gelesen, ohne daß die Entscheidung gerechtfertigt würde, mehreren sprachlichen und theologischen Problemen – auf der Suche nach inneren Zusammenhängen – kaum Achtung geschenkt. Auf pastoraler Ebene allerdings ein gelungenes Beispiel, Inhalte und Theologie eines geräumigeren biblischen Textes für ein breiteres – nicht unbedingt fachkundiges Publikum – zugänglich zu machen.

Die letzten beiden Aufsätze stammen von zwei Tagungen des italienischen Bibelvereins. „Fremdsein" und „Gerechtigkeit" sind zwei Themen, die das Forschen B.s sehr geprägt haben und v. a. in seiner Diss. (L'asino del nemico, Rom 1991) einen großen Raum einnehmen.

Das sehr weite Thema: „Der Fremde im Bundesbuch und im Heiligkeitsgesetzt" wird ausführlich behandelt. B. wählt den Weg, die Texte selbst sprechen zu lassen, und gerade darin besteht sein großes Verdienst. Dasselbe gilt auch für die Behandlung des Themas der Gerechtigkeit Gottes in Ex 32–34. Ausgehend von der „Gnadenformel" in Ex 34,6–7 untersucht der Autor den breiteren Kontext dieser Aussage und kommt zum Schluß, daß der Text nicht nur auf der Basis

einer literar-kritischen Methode gelesen werden darf, sondern vielmehr mit einem synchronen Ansatz gelesen werden muß. Nur so kann eine Gesamtvision des Textes erschlossen werden und erst in eben dieser Gesamtvision können in der Folge theologische Komplexität und kanonische Valenz wahrgenommen werden. Diese letzte Beobachtung gilt zusammen mit dem beispielhaften Vorgehen des Autors in bezug auf Ex 32–34 auch als roter Faden des im vorliegendem Bd zusammengestellten Schaffens B.s: Die Texte sind möglichst genau zu lesen, Einzelstellen werden in ihrer Problematik – sei sie inhaltlich, theologisch oder sprachlich – berücksichtig, damit man diese aber begreifen kann, muß man sie in ihrem Zusammenhang lesen und analysieren. Dieser Zusammenhang ist oft ein sehr weiter, nicht bloß auf den breiteren Kontext einer Perikope beschränkt, sondern bezieht oftmals das Ganze des biblischen Buches mit ein, ja zum Teil das gesamte Alte Testament, wenn es gilt zu einer gerechtfertigten Schlußfolgerung zu gelangen.

Der Sammelbd weist viele positive Aspekte auf: Zunächst ist es praktisch, mehrere Aufsätze eines Autors in einem einzigen Buch zu finden. Außerdem werden mehrere bis jetzt nur im Italienischen veröffentlichte Artikel auch dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht. Der vorliegende Bd gilt überdies auch als Würdigung des Werkes eines Exegeten, der mit seiner Berufung nach Rom, an das Bibelinstitut, den Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Karriere erreicht hat. Da das Ziel der Reihe die Wieder-Veröffentlichung bereits erschienener Aufätze ist, war eine Auseinandersetzung mit der neueren Literatur nicht zu erwarten. Es wäre allerdings – v. a. im Fall der ältesten, viel rezipierten und zum Teil stark diskutierten Beiträgen – wenn nicht eine Konfrontation, so zumindest ein Hinweis auf die Arbeiten, welche das Thema weiterentwickelt haben, wünschenswert gewesen.

Aus den zwölf inhaltlich und formell sehr unterschiedlichen Beiträgen gelingt es dem Leser allerdings gut, ein einheitliches Bild über Forschungsziele und Forschungsmethodologie B.s zu gewinnen. Die punktuelle und detaillierte Analyse der Texte steht immer im Vordergrund. Im Fall schwieriger Passagen optiert er, wo die Versionen differieren, stets für den masoretischen Text. Bei kompliziert gestalteten Perikopen plädiert er fast ausschließlich für eine synchrone Lesung des Textes. Aus dem so gewonnenen Text versucht B. – seiner exegetischen Arbeit sowie seinem pastoralen Ansatzes treu – einen tieferen theologischen Sinn zu erschließen.

„Die Trennung von gläubiger und wissenschaftlicher Lektüre der Bibel schadet meines Erachtens beiden" schreibt B. in der Einleitung zum Buch. Sein Arbeiten hat sich stets nach diesem Prinzip orientiert und tut es auch heute noch. Manche Ergebnisse seiner im vorliegenden Bd dargestellten Forschung sind kontrovers diskutiert worden und sollen weiter diskutiert werden – weshalb es gewiß keine „Verschwendung von Geldern und Mitteln" ist, diese alten Beiträge der Öffentlichkeit wieder zugänglich zu machen. Alte Artikel müssen ja nicht unbedingt veraltet sein. Das große Plus dieser Arbeit bleibt der ständige Versuch, zwei Dimensionen – die wissenschaftliche und die pastorale – in Einklang zu bringen. Dies wird bereits in den älteren Beiträgen spürbar und bleibt als Merkmal B.s Schaffen auch in seinen jüngeren Veröffentlichungen erhalten.

Wien Simone Paganini

Reinmuth, Titus: **Der Bericht Nehemias.** Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbilbischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. Fribourg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. XIV, 402 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 183), geb. SFR 75,00 ISBN: 3–7278–1377–6

Nach zwei Blütezeiten in der deutschsprachigen Forschung zu Esra / Neh und den verwandten Chr-Büchern in den frühen 70er und in den 90er Jahren des 20. Jh.s ist es „um Nehemia [...] still geworden" (1). Vor dem Hintergrund der gänzlichen Bestreitung eines auch nur in irgendeiner Weise mit Nehemia in Verbindung zu bringenden Dokuments als Hauptquelle des Esra / Neh-Buches durch Joachim Becker („Der Ich-Bericht des Nehemiabuches als chronistische Gestaltung, Würzburg 1998") verdient die neue Untersuchung des Nehemia-Berichts durch Reinmuth um so größere Beachtung, werden doch mit diesem „Dokument" gemeinhin hochgesteckte historiographische Erwartungen verbunden, denn abgesehen von der „Nehemia-Denkschrift" (so die übliche, aber nicht unproblematische Etikettierung, s. u.) erfahren wir über das fünfte Jh. v. Chr. aus den biblischen Texten recht wenig.

R.s Arbeit – eine Dissertation an der Berliner Humboldt-Universität aus dem Jahr 1999 – verfolgt zwei Ziele: „Zum einen versucht sie, Abgrenzung, Form und Inhalt des Nehemias-Berichts genauer zu erfassen: Wie ist der literarische Charakter des Ganzen und seiner Teile zu beschreiben und zu verstehen? Zum anderen möchte sie die Texte des oftmals autobiographisch verstandenen Ich-Berichts innerhalb der alttestamentlichen Überlieferungsgeschichte neu in den Strom von ‚Tradition und Rezeption' einordnen" (2). In der doppelten Zielbestimmung deutet sich ein kritisches Verhältnis zur Neh-Forschung an, die in der Vergangenheit zu schnell mit einfachen literarkritischen Mitteln einen „Originaltext" kreiert und diesen zu wenig auf seine innerbiblischen Voraussetzungen hin untersucht hat.

Der Aufbau der vorliegenden Studie ist klassisch zu nennen: Auf einen ersten, die Forschungsgeschichte sondierenden und die Methodik der Untersuchung umreißenden Teil von 30 Seiten folgen auf ca. 300 Seiten Untersuchungen der relevanten Textkomplexe aus Neh 1,1–7,5 und Neh 12f, bevor die Ergebnisse in einem 20-seitigen dritten Hauptteil gebündelt werden. Im Blick auf die Diskussionen in der zweite Hälfte des 20. Jh.s sind folgende drei Voraussetzungen des Verfassers zu beachten: (1) R. lehnt die These eines von 1 Chr 1 bis Neh 13 reichenden ursprünglichen Zusammenhangs im Sinne eines „Chronistischen Geschichtswerkes" ab und betrachtet Esra / Neh als eigenständiges Buch. (2) Er wendet sich gegen vermeintliche „Verbesserungen" durch die Umstellung von Textblöcken und begreift Esra / Neh als sinnvolle Komposition. (3) Schließlich zeigt er berechtigte Reserven gegen übergreifende inhaltlichen Strukturierungen des ganzen Buches, die einer differenzierten Wahrnehmung im Wege stehen können. In der Frage der Datierung der Nehemiamission schließt sich der Vf. der Mehrheitsmeinung an: Beginn der Tätigkeit Nehemias 445 v. Chr.

R.s Hauptinteresse richtet sich auf das in Gestalt und Aussage strittige Überlieferungselement des Nehemia-Berichtes in Neh 1–7* und 12–13*, für den S. Mowinckel den Ausdruck „Nehemia-Denkschrift" eingeführt hat, ein singulärer Text, der nicht aus alttestamentlichen Zusammenhängen zu erklären sei. In einer Kritik an den traditionsgeschichtlichen Zuordnungen in der Forschung des 20. Jh.s. (Mowinkel; von Rad; Schottroff; Kellerman) werden diese als allesamt nicht überzeugend zurückgewiesen, da sie jeweils nur einen Teil der literarischen Merkmale mit den außerbiblischen Parallelen (d. s. altorientalische Königsinschriften; biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit; aramäischen Stifterinschriften; Gebete des Angeklagten) in Beziehung bringen. Weiterführend ist für den Vf. eine Beobachtung von H. G. M. Williamson über die ungleichmäßige Verteilung der Formel „Gedenke es meiner, mein Gott, zum Guten". Hier scheint die Schlüsselinspiration greifbar zu werden, die schließlich zur *Kernthese* der Studie, einer neuen literarischen Umschreibung des Nehemia-Berichtes, führt: Innerhalb dieses Berichts ist nach R. zwischen einer *„Mauerbau-Erzählung"* (in Neh 1,1–4,17*; 6,1–7,5*; 12,27–43*) und einer *„Nehemia-Denkschrift"* im eigentlichen Sinne (in Neh 5,1–19; 13,4–31*) zu unterscheiden. Der Terminus „Nehemia-Bericht" meint also den Ich-Bericht als Ganzes und ist von der „Nehemia-Denkschrift" zu unterscheiden.

Schritt für Schritt werden im analytischen Hauptteil der Arbeit Neh 1,1–7,5 und Kap. 12f untersucht, die Zwischenergebnisse jeweils für die Lesenden hilfreich zusammengefaßt. Im Rahmen dieser Besprechung können die vielen Detailerkenntnisse der Arbeit nicht dargestellt werden; sinnvoll erscheint jedoch eine Profilierung der in der Kernthese unterschiedenen Traditions- und Redaktionselemente:

Die ursprüngliche Mauerbau-Erzählung (in die evtl. von Nehemia selbst eigenständiges Material wie z. B. die Bauliste Kap. 3,1–32, deren ursprüngliche Gestalt nicht mehr zu rekonstruieren ist, integriert wurde) ist eine großräumig angelegte und stilistisch abwechslungsreich gestaltete Erzählung. Demgegenüber handelt es sich bei der Nehemia-Denkschrift in Kap. 5* und 13* um eine Sammlung von fünf kurzen Berichten, die jeweils eine Reformmaßnahme Nehemias als Antwort auf eine als Unrecht erkannte Situation behandeln und mit der Gedenk-Bitte (daher die Benennung) abgeschlossen werden. Neh 5 unterbricht den Zusammenhang des in Kapitel 4 und 6 Geschilderten, Neh 13 ist ganz an das Ende gerückt. Für eine literarische Trennung der beiden Ebenen des Nehemia-Berichts spricht die Tatsache, daß zwischen ihnen keine Bezugnahmen zu erkennen sind, während die Teile der Mauerbau-Erzählung literarisch verfugt sind. Die Konsequenz lautet: „Mauerbau-Erzählung und Denkschrift sind also als zwei verschiedene Schriften anzusprechen, die erst redaktionell miteinander verbunden wurden." (334)

Die unterschiedliche Haltung Nehemias gegenüber den judäischen Führungsschichten in den beiden Schriften wird zum entscheidenden Argument für die entstehungsgeschichtliche Zuordnung: „Der Wiederaufbau unter der Führung des Statthalters erscheint dabei zugleich als gemeinsames Projekt der Vornehmen und Vorsteher, der Priester und des Volkes. Die davon zu unterscheidenden Reformen im Innern der Provinz sind jedoch mit erheblichen

Auseinandersetzungen zwischen Nehemia und den führenden Kreisen verbunden." (335) Nehemia habe vermutlich zuerst die Mauerbau-Erzählung und dann die Denkschrift bald nach dem Ende seiner Tätigkeit im letzten Drittel des 5. Jh. verfaßt. Beide Texte sind bei ihrer Zusammenfügung redaktionell bearbeitet worden. Eine toraorientierte Redaktion hat schließlich das Gebet in Neh 1,5–11a; 12,44, 13,1–3 und einige damit zusammenhängende Zusätze in Kap. 13 hinzugefügt, v. a. jedoch 7,72b-10,40; sie trägt also ihre Akzente am Anfang, in der Mitte und am Schluß des Buches ein und prägt somit das heutige Nehemia-Buch ganz entscheidend. Noch später sind die Bezüge auf die levitischen Sänger und Torwächter in Neh 12, die im Kontext einer auch die Bücher Esra und 1 / 2 Chr einbeziehenden Bearbeitung stehen.

Beachtung verdienen einige Einsichten bezüglich der Stellung des Nehemia-Berichts und des Nehemia-Buches im Kontext der alttestamentlichen Literatur: Der Nehemia-Bericht dient als Vorbild für die chronistischen Berichte über königliche Bautätigkeiten, bei denen ebenfalls das Stichwort des Gelingens eine große Rolle spielt; enge Parallelen verweisen laut R. auf direkte textliche Abhängigkeiten. Der Bericht über Hiskijas Reform 2 Chr 31 setzt sogar bereits die über den Nehemia-Bericht hinausgehende Komposition des Nehemia-Buches in 12,44 und 13,4ff voraus. Diese Beobachtungen stützen die These eines differenzierten Zusammenhanges zwischen 1 / 2 Chr und Esra / Neh, wie sie seit einigen Jahren an die Stelle der starken Behauptung eines „Chronistischen Geschichtswerkes" (s. o.) getreten sind. – In der Mauerbau-Erzählung finden sich vielfach Parallelen zu Gerichtsaussagen der Prophetie und Anlehnungen an psalmistische Gebetssprache (Feindklage; Errettungsbitte). – Hinsichtlich der in der Pentateuchforschung viel beachteten Perikope Neh 10,31–40 kommt R. zu einer innovativen These, die gewiß weitere Diskussionen auslösen wird: Danach legt Neh 10 keineswegs pentateuchische Bestimmungen aus Dtn oder Priesterschrift aus, sondern an ihm läßt sich demonstrieren, wie die Reformmaßnahmen Nehemias der Fortschreibung der Tora Impulse verleihen. – Besondere Aufmerksamkeit findet Neh 5, ein Kap., das in der sozialgeschichtlich ausgerichteten Exegese immer schon eine große Rolle spielte: R. setzt dieses Kap. entstehungsgeschichtlich vom Mauerbau-Bericht ab und sieht in ihm einen Beleg für die eigentliche Nehemia-Denkschrift. Die berühmte Schlußbitte in 5,19 ist „ein formelhafter Gebetsruf, mit dem Nehemia im Kontext religiös geprägter Sprache um gnädiges Gedenken Gottes angesichts seines Rechtverhaltens bittet". Neh 5 wird von Lev 25 vorausgesetzt (der spontane Schuldenerlaß gehe einer geregelten Institution des Jobeljahres voraus), hat vermutlich Jer 34,9.17 (MT) beeinflußt und läßt Berührungen mit Dtn 15 erkennen.

In der Diskussion über die Entstehung des (Esra-)Nehemia-Buches wird R.s Arbeit in Zukunft einen wichtigen Platz einnehmen, auch wenn der Rez. gestehen muß, daß ihn der Vorschlag einer Differenzierung im Bericht des Nehemia und eine Beschränkung der „Denkschrift" auf Kap. 5 und 13 nicht restlos überzeugt, da der literarische Status dieser Teiltexte und die Motivationen der Redaktionen zu blaß bleiben. Dem Hauptargument für eine konzeptionelle Trennung der beiden Schriften steht Neh 6,17–19 entgegen: Auch im Kontext des Mauerbaus arbeiten Judäer (!) mit den Feinden Judas zusammen; hier zeigt sich eine Opposition wie in Neh 5 und 13.

Die Arbeit regt darüber hinaus zu grundsätzlichen Überlegungen an, nicht zuletzt über die Möglichkeiten und den Sinn von Literar- und Redaktionskritik. Täuscht der Eindruck, daß ein „Ergebnis" schon vor Beginn der Untersuchung feststeht, scil. die Existenz einer wie auch immer gearteten ursprünglich selbständigen alten „Nehemia-Quelle"? Für mich wächst mit dem Aufweis des hohen Maßes an literarischer Beeinflussung des Nehemia-Materials der Zweifel an seiner Authentizität. Für die lange Zeit angenommene Esra-Quelle (v. a. Esra 7) konnte die Forschung der letzten Jahre überzeugend nachweisen, daß es sich um ein Produkt der nachpersischen (vermutlich frühptolemäischen) Zeit handelt (vgl. D. Schwiderski; S. Grätz; früher schon O. Kaiser). Analoges scheint mir auch für das Nehemia-Material zu gelten, jedenfalls sehe ich in den Textbeobachtungen von R. keine zwingenden Gründe für das Gegenteil. Kurz gesagt: Ich hege den Verdacht, daß sich die Nehemia-Forschung immer noch nicht hinreichend von der Suggestion der Authentizitätsfiktion des „autobiographischen" Materials gelöst hat. R. selbst öffnet die Tür für solche Überlegungen, wenn er die Parallelen zwischen der (angeblich alten) Mauerbau-Erzählung und den mit hoher Wahrscheinlichkeit als jung einzustufenden Texten Esra 1–6 und 7–10 benennt.

Noch einige Bemerkungen zur Methodik: Das Problem eines arbiträren Übergangs von den zahlreichen treffenden und konsensfähigen Textbeobachtungen zu literarkritischen Unterscheidungen läßt sich bereits an Neh 1 studieren: Der gesamte Text zeigt Querverbindungen (wie diese zu erklären sein mögen, muß zunächst dahin gestellt bleiben!) zur prophetischen Literatur und zum Pentateuch. Offensichtlich liegt ein Text mit einem hohen Intertextualitätspotential vor. Aber läßt sich dann noch so relativ leicht das Gebet des Nehemia als sekundär abtrennen? Zumal da R. in V. 11a mit dem Rest eines „ursprünglichen" Gebetes rechnet. Ein ähnliches Bedenken gilt den traditionsgeschichtlichen Überlegungen, die oft auf einer sehr schmalen Basis von Sprach- oder Sachparallelen aufruhen, so sind z. B. die Ausführungen über Beziehungen von Neh 5 zu Lev 25 oder von Neh 10,31–40 zum Pentateuch in hohem Maße hypothetisch und setzen die Frühdatierung des Nehemia-Materials voraus, statt es zu bestätigen.

Hier werden meines Erachtens die Grenzen des klassischen „historisch-kritischen" Zugriffs auf biblische Texte deutlich: Er verstrickt sich in zirkuläre Argumentationen, die letztlich positionell werden und auf einem exegetischen „Glaubensbekenntnis" beruhen. Die unbefragt vorausgesetzte Kohärenzerwartung erweist sich einmal mehr als Schlüsselproblem der Methodik: Ist es nicht ebenso plausibel anzunehmen, daß in dieser späten Literalisierungsphase, zu der Neh gehört (der Vf. weist in seinen methodologischen Überlegungen auf S. 20 selbst darauf hin), der Bezug auf vorliegende „biblische" Texte schon so üblich, ja geradezu unumgänglich ist, daß vermeintliche Spannungen in einem neu produzierten Text in Kauf genommen werden, weil die Kohärenz nicht primär in einem Einzeltext und über die Textoberfläche aufgebaut wird, sondern sich über den Bezug auf einen in sich vielgestaltigen literarischen Kosmos einstellt, der den Gebildeten als selbstverständliche Basis ihrer Denkens und Schreibens dient. Eben das meint ja der leider oft nur juridisch verstandene Begriff „Kanon", der keine Erfindung späterer Zeiten ist, sondern in seiner literarischen Bedeutung die Eigenart der biblischen Literatur als einer durch Bezugnahme von Texten auf Texte gewachsene Text-Welt beschreibt. Für Neh ließe sich dieses Problem an den Bezügen zu Jer 17,19–27 bearbeiten. Der Text ist bemerkenswert, weil er den Bestand Jerusalems (ihrer Tore und ihrer Besiedlung!) von der Sabbatobservanz abhängig macht; beide Themen werden jedoch in R.s Entstehungsmodell getrennt und dem Mauerbau-Bericht einerseits und der Nehemia-Denkschrift (Neh 13) zugewiesen. Es ist keineswegs so eindeutig, daß der Nehemiatext eine breite Wirkungsgeschichte entfaltet hat (vgl. 339) und nicht viel eher aus einem großen Traditionsreservoir gespeist wird.

Aber dies ist kein im strengen Sinne kritischer Einwand gegen die Arbeit von R., sondern eine Anschlußüberlegung vor dem Hintergrund wachsender Skepsis gegenüber den Möglichkeiten der „Schichtung" später Texte des Alten Testaments. Im Grunde müssen solche Versuche immer mit einsinnigen Intentionen der Autoren rechnen und komplexe Texte auf eine Addition unterschiedlicher Aussageabsichten zurückführen. Was unterscheidet dann jedoch ein solches „kritisches" Unternehmen noch von fragwürdigen Projektionen moderner Leser auf antike Texte? Wäre angesichts der Tatsache, daß wir so wenig über die Textproduktionsbedingungen in der Zeit des Zweiten Tempels wissen, nicht mehr Zurückhaltung in der Analyse und ein Verweilen bei Beschreibungen und dem Aufzeigen von Bezügen zu anderen Texten geboten? R. verharrt meines Erachtens nahezu ungebrochen im klassischen Paradigma redaktionsgeschichtlicher Forschung und schmälert damit den Wert seiner vielen Einsichten. Daß R.s Studie jedoch den Anstoß zu solchen Überlegungen gibt, macht sie bereits lesenswert. Der gründliche Aufweis sprachlicher und konzeptioneller Parallelen bietet darüber hinaus eine äußerst wichtige Basis für weitere Arbeit an diesen oft wenig beachteten Büchern „am Rande des Kanons" und an den kanonischen Nachbarn wie Dan und 1 / 2 Chr und nicht zuletzt für die fälligen neuen Interpretationen in den großen Kommentarreihen.

Osnabrück Georg Steins

Exegese NT

Plümacher, Eckhard: **Geschichte und Geschichten.** Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, hg. v. Ralph Brucker / Jens Schröter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 320 S. (WUNT, 170), Ln € 79,00 ISBN: 3–16–148275–1

Es werden von Plümacher zum Anlaß seines 65. Geburtstags 7 Aufsätze zur Apg und 3 Aufsätze zu den ActJoh zusammengestellt (1–275).

Die Hg. J. Schröter und R. Brucker liefern eine ausführliche Einleitung (IX–XXIV). Schröter würdigt zu Recht: „Plümachers Untersuchung ist in der Folgezeit in für eine Dissertation außergewöhnliche Weise zu einem Standardwerk der Actaforschung geworden" (XI). Bereits die Titel der Aufsätze zur Apg zeigen deutlich an, welche Linien der Diss. ausgezogen werden sollen.

Um die Gattung „historische Monographie" geht es in: „Die Apostelgeschichte als historische Monographie" (1–15) und „Cicero und Lukas. Bewer-

tungen zu Stil und Zweck der historischen Monographie" (15–33). Der Brief Ciceros an Lucceius (Fam V12) bildet die Grundlage, die damalige Vorstellung von einer historischen Monographie zu konstruieren. Allerdings sind nur zwei lat. Werke vollständig überliefert: Sallust „Die Verschwörung Catilinas" und „Der Jugurtinische Krieg". Die vorgängige griechische Gattung „Hypomnemata" findet sich sogar nur in Bearbeitungen und in Fragmenten. Hypomnemata und Monographien gehören zur pathetischen (9) bzw. mimetischen Geschichtsschreibung. P. wechselt die Begrifflichkeit (34), ohne aber die gemeinte Sache zu verändern. Beide Adjektive kennzeichnen eine Geschichtsschreibung, die im Unterschied zur pragmatisch-kritischen Geschichtsschreibung eines Polybios pathetische und mimetische Elemente aus dem Drama entnimmt. Es gelingt P. überzeugend, die beiden Monographien des Sallust dieser zweiten Art von Geschichtsschreibung zuzuordnen und ihr außerdem das lk Doppelwerk, 2 Makk und Teile von Josephus zuzurechnen.

Allerdings trifft P. eine fragwürdige Einschränkung. Er klammert die antike Bios-Literatur aus (3). So kommt er für das lk Doppelwerk in Schwierigkeiten. Das Lk-Ev „besitzt im Rahmen des Doppelwerks zwar die Funktion, nicht jedoch die Form einer solchen" Monographie (13). Welche Form hat dann das Lk-Ev? Und gehört dann nicht aufgrund der gemeinsamen Funktion die Gattung „Evangelium", genauer „Evangelium-Bios", zur mimetischen Historiographie? Mit den vielen erhaltenen griechischen Bioi (u.a. 48 von Plutarch) und den vier Evangelien wird dann der Überlieferungsbestand erheblich umfangreicher.

In dem Aufsatz: „Τερατεία. Fiktion und Wunder in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung und in der Apostelgeschichte" (33–85) zitiert P. dann auch ausgiebig die Bioi von Plutarch. Zwar ist Plutarch ein Historiker, aber er behandelt die Wunder wie ein kritischer Historiker, z.B. Polybios (64). Krasse, unmögliche Wundergeschichten gegen die Natur sind zu vermeiden, während ungewöhnliche Vorzeichen und Heilungen als glaubwürdig erzählt werden können (65–68). Die formgeschichtlich weithin anerkannte Unterscheidung von historisch möglichen, plausiblen Jesus- und Apostel-Wundern gegenüber dramaturgisch überhöhten Fiktionen, z.B. in den Auferweckungswundern, findet hier eine materialreiche Grundlage.

Der Aufsatz zu den „Wir-Stücken der Apostelgeschichte" differenziert die Dibelius-Itinerar-These (85–109). Der Autor erhebt mit dem fiktiven „Wir" nicht den Anspruch auf Augenzeugenschaft, die die mimetische Geschichtsschreibung nicht braucht, sondern schreibt sich mit dem „Wir" die besonderen Erfahrungen mit den Seereisen zu. Nun schließen sich beide Gesichtspunkte nicht aus. Doch P. liebt die Kontrastierung, so daß bereits seine farbig geschriebenen Aufsätze zu einer mimetisch packenden Forschungsgeschichte werden.

„Eine Thukydidesreminiszenz in der Apostelgeschichte (Apg 20,33–35 – Thuk. II 97,3f.)" (127–135) führt das singuläre Jesuswort vom „Geben" auf Thukydides zurück. Dieser Vorschlag bleibt umstritten, doch er zeigt an, daß die Bewahrung der Intention Jesu mit hellenistischem Bildungsgut betrieben werden konnte (XVI).

Die Missionsreden der Apg haben wie die Reden des Dionysios von Halikarnass legitimierende, nicht apologetische Funktion (109–127). „Rom in der Apostelgeschichte" ist der einzige, bisher unveröffentlichte Aufsatz (135–171). P. betont in Apg 28 den endgültigen Ausschluß Israels von der Verkündigung des Evangeliums. Darüber besteht noch kein Konsens und darüber muß die Diskussion noch weitergehen. Die drei Aufsätze zu den Johannesakten führen anregend in die städtische Welt des zweiten Jh.s ein.

Es handelt sich um eine gelungene Vertiefung der These von der kulturellen Einbettung der Apg und der nachfolgenden Apostelakten in die griechisch-römischen Welt. Auch ohne Kenntnis der Diss. von P. bringt das Lesen dieser Aufsätze reichlich Gewinn und Vergnügen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Dogmatik

Kasper, Walter Kardinal: **Sakrament der Einheit.** Eucharistie und Kirche. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2004. 157 S., pb € 14,90 ISBN: 3–451–28568–1

„Kirche ist überall dort, wo sich Christen zur Feier des Herrenmahls um den Tisch des Herrn versammeln." (117) Der mit dieser Wendung bündig umschriebene Grundsatz einer eucharistischen communio-Ekklesiologie bestimmt durchgängig die Argumentationen der Beiträge Walter Kardinal Kaspers, die in dem anzuzeigenden Bd gesammelt sind. Elementare Realgestalt von Kirche ist die versammelte Gottesdienstgemeinde. Sie ist ganz Kirche, wenngleich nicht die ganze Kirche, da ihr ein universalkirchlicher Bezug wesentlich eignet. „Weil Kirche überall ist, wo Eucharistie gefeiert wird, kann sich keine Eucharistie feiernde Gemeinde isolieren und sich selbstgenügsam auf sich zurückziehen. Sie kann die Eucharistie nur in *communio* mit allen anderen Eucharistie feiernden Gemeinden feiern. Die eucharistische Ekklesiologie begründet darum nicht etwa die Independenz der Ortskirchen, sondern im Gegenteil deren Interdependenz." (135) Ihr Zusammenhang untereinander ist den Ortskirchen dabei nicht äußerlich, sondern als gegenseitiges Innesein und als wechselseitige Durchdringung zu verstehen. Zur Erläuterung des innigen, unveräußerlichen, weil ihrem ureigenen Wesen zugehörigen Verhältnisses, in dem die Ortskirchen zueinander stehen, zieht K. den traditionell im christologisch-trinitätstheologischen Kontext verwendeten Begriff der Perichorese heran. Das ist sachgemäß, obwohl die Wesenseinheit der göttlichen Personen und die personale Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus selbstverständlich nur bedingt mit Sein und Wesen der Kirche verglichen werden können, deren geistliche Realität durch den in Jesus Christus offenbaren dreieinigen Gott nicht nur präfiguriert, sondern in unvergleichlicher Weise konstituiert ist.

Ohne in eine Debatte der schwierigen Frage eintreten zu müssen, ob sich das Konstitutionsverhältnis des offenbaren Gottes zu seiner Kirche angemessen auf urbildlich-analoge Weise erfassen läßt, kann festgehalten werden, daß der fundamentalekklesiologische Begriff der Kirche, wie K. ihn entwickelt, mit evangelischem Kirchenverständnis prinzipiell kompatibel ist. Kirche ist nach Maßgabe eucharistischer communio-Ekklesiologie die Gemeinschaft der um den Tisch des Herrn versammelten Gemeinden. Ecclesia est communio ecclesiarum. Kirchliche Einheit ist mithin communio-Einheit, also Einheit der verschiedenen Gottesdienstgemeinden, die in sich und untereinander durch eucharistische Teilhabe am einen Herrn wesensmäßig verbunden sind. Kirchliche Einheit „entsteht nicht durch einen nachträglichen Zusammenschluß; ebenso wenig entstehen die Ortskirchen durch Ableitung aus der Universalkirche. Die Einheit der Kirche ist weder nach Art eines Imperiums noch nach Art einer Föderation zu verstehen; sie ist ein Größe sui generis." (Ebd.) Das ist deshalb der Fall, weil die Einheit der Kirche in der kommunialen Teilhabe an der geistlichen Realität des auferstandenen Gekreuzigten und des in ihm offenbaren dreieinigen Gottes gründet, die im Mahl des Herrn sakramentale Wirklichkeit ist, um die Kommunikanten zu einem Leib zu vereinen, dessen Glieder sie sind.

Der von K. vertretene Ansatz einer eucharistischen communio-Ekklesiologie ist ökumenisch konstruktiv und, wie gesagt, widerspruchsfrei mit den ekklesiologischen Prinzipien der Reformation zu vereinbaren, wie sie im VII. Artikel der Confessio Augustana paradigmatisch formuliert sind. Auch nach CA VII ist die Kirche im vollen Sinne des Begriffs die um Wort und Sakrament versammelte Gottesdienstgemeinde. Doch ist die „congregatio sanctorum" keine abgelöste Größe, sondern in einer die Grenzen des Raumes und die Schranken der Zeit transzendierenden Weise mit allen christlichen Gemeinden der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbunden, in denen das Evangelium recht verkündet und die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden. Wenn im Kontext des skizzierten Ansatzes weiterer ökumenischer Klärungsbedarf besteht, dann zunächst in Hinsicht auf den Eucharistiebegriff und seinen Gebrauch. Im Vollsinn kann er nach K. das differenzierte Einheitsgefüge der gottesdienstlichen Feier der versammelten Christengemeinde insgesamt umgreifen. Diese Einsicht ist insofern wichtig, als sie einer Perspektivenverengung wehrt und Fixierungen der Betrachtung etwa auf die eucharistischen Elemente und den Vollzug ihrer Konsekration vermeidet, deren minutiöse Terminierung gelegentlich zu abendmahlstheologischen Abstraktionen geführt hat. Der Sinn des Herrenmahls erschließt sich nur aus dem Gesamtzusammenhang der gottesdienstlichen Feier. Völlig verfehlt wäre es von daher, Wort und Sakrament alternativ aufzufassen und einen Gegensatz beispielsweise zwischen Predigt und Eucharistie anzunehmen. Beide gehören konstitutiv und untrennbar zusammen. Die gottesdienstliche Präsenz Jesu Christi, wie sie in der Kraft des göttlichen Geistes geschieht, ist Gegenwart in Wort und Sakrament bzw. in der differenzierten Einheit beider. Die differenzierte Einheit des gottesdienstlichen Gesamtgefüges erlaubt zwar Unterscheidungen, nicht aber Trennungen.

Herrscht bezüglich dieses Grundsatzes theoretische Einigkeit, dann besteht die Chance ökumenischen Einvernehmens auch in bezug auf die gottesdienstliche Gestaltungspraxis einschließlich der Leitungsfrage. Infolge eines Mangels an Priestern kann derzeit nicht in allen katholischen Gemeinden hierzulande allsonntäglich eine Eucharistiefeier stattfinden. „Die Gemeinde", so K., „soll dann zusammenkommen, um Gottes Wort zu hören, gemeinsam zu beten und zu singen und so in Glaube, Hoffnung und Liebe gestärkt zu werden und die Gemeinschaft der Glaubenden zu erfahren. In solchen Wort-Gottes-Feiern ist Jesus Christus in seinem Wort gegenwärtig. Wer in einer Gemeinde, in der keine Eucharistiefeier am Ort stattfindet, einen Wortgottesdienst mitfeiert, entspricht dem Sinn des Sonntagsgebots (vgl. CIC can. 1248 § 2). Die Männer und Frauen, die solche Wort-Gottes-Feiern leiten, werden auf Vorschlag des Pfarrers und des Kirchen-

gemeinderats nach entsprechender Vorbereitung vom Bischof zu diesem Dienst beauftragt. Denn auch Wortgottesdienste sind Gottesdienst der Kirche und darum an die kirchliche Ordnung gebunden. Dabei muß Sorge getragen werden, daß durch die Art der Feier eine Verwechslung mit der Eucharistiefeier ausgeschlossen ist. Der Eindruck einer ‚kleinen Messe' muß jedenfalls vermieden werden." (27f)

Diese Sätze enthalten schwerwiegende Probleme, die zwar einerseits aus praktischer Not geboren, aber andererseits von erheblicher theoretischer Relevanz sind und zu theologischen Nachfragen Anlaß geben. Wenn, was zu bezweifeln kein Grund besteht, in den besagten Wort-Gottes-Feiern, in denen beauftragte Nichtordinierte den Predigt- und Leitungsdienst verrichten, der inkarnierte Logos in seinem Wort wahrhaft präsent ist, worin besteht dann der präzise Unterschied zwischen der Gegenwart Christi im Wort und derjenigen im Altarsakrament? Kann dieser Unterschied von anderer als modaler Art sein? Ist es nicht ein und derselbe, der in Wort und Sakrament gegenwärtig ist? Daß ein Unterschied zwischen Wortpräsenz und eucharistischer Präsenz Jesu Christi besteht, muß – und darf! – keineswegs bestritten werden, solange dieser Unterschied nicht als Trennung von Zusammengehörigem verstanden wird. Kann dieser Unterschied demgemäß anderes sein als ein Unterschied der Gegenwartsweisen, deren differenzierte modale Gestalt die Einheit ihres gemeinsamen Gehalts nicht in Frage stellen darf? Darüber muß ökumenisch diskutiert werden und zwar nicht in der Absicht, dem Partner noch größere Probleme zu bereiten, als er ohnehin schon hat, sondern um die bestehenden Probleme als gemeinsam aufgegebene in geschwisterlicher Eintracht einer Lösung zuzuführen.

Das gilt entsprechend auch für die Folgeprobleme, die dem benannten implizit und die für die ökumenisch zentrale Amtsfrage von besonderer Relevanz sind. Wie ist die Beauftragung von Männern und Frauen, welche die kirchlichen Wortgottesdienste leiten, theologisch zu werten, und wie verhält sie sich präzise zur Ordination? Nach evangelischer Lehre ist die Ordination die Berufung ins kirchliche Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Die Einheit des Begriffs des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche ist mit der ordentlichen Beauftragung zum kirchlichen Amt des „publice docere aut sacramenta administrare" gegeben. Zwischen Ordination und Beauftragung zum kirchlichen Öffentlichkeitsdienst kann daher nicht geschieden werden. Eine gegenteilige Behauptung steht im Widerspruch zu CA XIV und zu den amtstheologischen Grundprinzipien namentlich der Wittenberger Reformation. Ihr zufolge ist das besondere Amt der Kirche wesentlich eines wie der Dienst, zu dem dieses Amt bestellt ist, wesentlich einer ist, nämlich Dienst der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung um der Einheit der Kirche willen. Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bilden dabei, wie gesagt, einen differenzierten Zusammenhang: Zur Leitung der gottesdienstlichen Wortverkündigung zu berufen und die Abendmahlsverwaltung vorzuenthalten, ist durch die reformatorische Theorie m. E. ebenso wenig legitimiert wie die Einführung einer Sachdifferenz oder einer graduellen Abstufung zwischen Ordination und Beauftragung zum kirchlichen Öffentlichkeitsdienst.

Was letzteren Aspekt betrifft, so wird man der Kritik Kardinal Kaspers an der unlängst erschienenen Empfehlung der lutherischen Bischofskonferenz ein begründetes theologisches Recht daher auch und gerade in der Perspektive der Wittenberger Bekenntnistradition schwerlich bestreiten können. Räumt man dies unumwunden ein, wird man umgekehrt die Gegenfrage stellen dürfen und stellen müssen, wie man sich römisch-katholischerseits das Verhältnis von sog. Wort-Gottes-Feiern und Abendmahlsfeiern sowie entsprechend dasjenige von Beauftragung zur Leitung von ersteren und Ordination zum eucharistischen Dienst präzise denkt. Vordergründiger Betrachtung mag es ja zunächst so erscheinen, als sei das Problem, welches die von der bischöflichen Empfehlung der VELKD vorgenommene Unterscheidung zweier Formen der Berufung ins Amt von CA XIV ökumenisch bereitet, nach römisch-katholischem Urteil dann beseitigt, wenn man die Aufgabe der Beauftragten auf den öffentlichen Dienst am Wort beschränkt und die sakramentale Feier der Eucharistie ausschließlich Ordinierten vorbehält. Doch genau besehen verlagert sich damit die Problematik nur, ohne wirklich gelöst zu sein. Ich verweise zum Beleg auf eine einschlägige Bemerkung, die der Catholica-Beauftragte der VELKD in einem Interview mit der Zeitschrift „Die Welt" vom 8. Februar 2005 gemacht hat. „Ich bin froh", äußerte der Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Dr. Johannes Friedrich, „daß uns in den letzten 20 Jahren das Abendmahl so wichtig geworden ist. Ich weigere mich, bei meinen Dekanatsbesuchen Gottesdienst ohne Abendmahl zu feiern. Aber theologisch gesehen hat der Wortgottesdienst bei uns denselben Stellenwert. Ohne Wenn und Aber."

Daß ein Wortgottesdienst im Vergleich zu einem Sakramentsgottesdienst einen defizitären Charakter hat, wird man lutherischerseits nicht sagen können, aber auch katholischerseits, wie ich denke, nicht sagen müssen. Tatsache allerdings ist, daß der urchristlich-altkirchliche Sonntagsgottesdienst stets Sakramentsgottesdienst war: „Bis zur Reformationszeit blieben der sonntägliche Gottesdienst und die Feier des Abendmahls unlösbar miteinander verbunden." Das hat eine soeben (Gründonnerstag 2005) vom Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern herausgegebene Handreichung zu Bedeutungen und Praxis des Heiligen Abendmahls eigens hervorgehoben und betont, daß auch nach Auffassung Luthers die versammelte Gemeinde im sonntäglichen Gottesdienst regelmäßig Brot und Wein empfangen sollte. „Dennoch haben sich auch in den lutherischen Kirchen die Feier des Abendmahls und der sonntägliche Gottesdienst voneinander gelöst. Dieser Vorgang war nicht immer gleichbedeutend mit einer Schwächung der Abendmahlsfrömmigkeit. Für viele Gemeinden, die das Abendmahl nur noch an wenigen Tagen im Jahr gefeiert haben, waren diese wenigen Tage – gerade wegen der Feier des Abendmahls – unverzichtbare Höhepunkte im christlichen Leben. Vielerorts ist jedoch die Abendmahlsfrömmigkeit weitgehend durch eine Ausrichtung des Glaubens am Wort Gottes und der Predigt abgelöst worden."

Demgegenüber sind seit geraumer Zeit innerhalb der evangelischen Gemeinden neue Aufbrüche und Bestrebungen im Gange, die alte Verbindung von Sonntagsgottesdienst und Abendmahl wiederherzustellen. An diese Entwicklung hat die ökumenische Debatte anzuknüpfen, um mit Intensität und Aufgeschlossenheit die Frage zu diskutieren, wie man den differenzierten Zusammenhang des gottesdienstlichen Gefüges unter soteriologischen, ekklesiologischen und möglichen sonstigen Aspekten genau zu bestimmen hat. Ein solcher Diskurs wird sich gewiß auch günstig auf die heikle Debatte um den eigentümlichen Unterschied des besonderen Amtes der Kirche zu jenen Diensten auswirken, an denen je auf ihre – z. T. durch spezifische Sendungen ausgezeichnete – Weise alle Gläubigen vermöge ihrer Taufe partizipieren.

Nach K. steht der Ordinierte einerseits als Empfänger des Heils wie jeder andere Christ innerhalb der Gemeinde, andererseits als sakramental-zeichenhafter Repräsentant des Hauptes der Gemeinde, als der er in der eucharistischen Feier fungiert, dieser gegenüber. „Die Spannung zwischen dem ‚In und Gegenüber' von Priester und Gemeinde ist grundlegend für den priesterlichen Dienst wie für das Gemeindesein der Gemeinde." (22) Wie man sich diese Spannung genau zu denken hat, bleibt indes ebenso offen wie die Frage nach der exakten Verhältnisbestimmung von priesterlicher Christusrepräsentation zu jener, an der vermöge des Ritengefüges von Taufe und Konfirmation alle Christen teilhaben. Hier sind weitere Klärungen nötig, wobei u. a. auch zu erörtern wäre, ob die durch die Formel „In und Gegenüber" bezeichnete Argumentationsfigur für sich genommen in der Lage ist, die nötigen Klärungen herbeizuführen.

Hilfreich scheint mir in diesem Zusammenhang zu sein, daß und wie in Melanchthons Apologie der Confessio Augustana vom Gedanken vikarischer Christusrepräsentation Gebrauch gemacht wird. So heißt es etwa in Apol VII,28 von den Amtsträgern, daß sie die Sakramente in Stellvertretung Christi darreichen („Christi vice et loco"). Indes soll damit, wie der Kontext zeigt, lediglich die Aussage von CA VIII unterstrichen werden, daß nämlich die Wirksamkeit der Sakramente nicht von der persönlichen Würdigkeit des Spenders abhängt: „Nec adimit sacramentis efficaciam, quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit." (BSLK 240,40 – 45) Die Lehre, die aus diesem Wort Christi aus Lk 10,16 gezogen wird, lautet sonach schlicht und einfach, daß man keinen die Verläßlichkeit der Gnadenzusage Gottes verunsichernden Anstoß an der Unwürdigkeit der kirchlichen Diener nehmen möge. Ein exklusiver Autoritätsanspruch des Amtes auf bedingungslosen Gehorsam, wie er Christus gebührt, soll mit dem zitierten Herrenwort hingegen gerade nicht begründet werden. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, wie u. a. der Abschnitt CA XXVIII,22 f. bezeugt, wo Lk 10,16 ebenfalls in einschlägigen amtstheologischen Zusammenhängen zitiert wird mit dem eindeutigen Ergebnis, daß man den Bischöfen nicht um ihrer selbst oder um einer ihrem Amt unmittelbar eigenen Formalautorität willen, sondern ausschließlich wegen des Evangeliums Gehorsam schuldig sei: „At cum aliquid con-

tra evangelium docent aut constituunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod prohibet oboedire." (BSLK 124,13–16) Belegt wird dies mit Mt 7,15, Gal 1,8, 2. Kor 13,8.10 sowie unter Verweis auf das Decretum Gratiani (p. II q.7 c.8 und c.13) und Augustin (De un. eccl. 11,28). Zu einem ähnlichen Schluß gelangt Melanchthon in Apol VII, 47f.

Die Situation der Kirchen und namentlich ihrer Ämter und Dienste ist seit geraumer Zeit schwierig geworden, und die Tendenz der Entwicklung deutet eher auf eine Steigerung dieser Schwierigkeiten hin als auf ihre Behebung. Statt angesichts dieser Situation zu Verlegenheitslösungen Zuflucht zu nehmen, die pragmatisch zwar verständlich, theologisch aber wenig überzeugend sind, sollte sie zum Anlaß eines gemeinsamen Neuansatzes ökumenischer Verständigung genommen werden. Das gilt entsprechend auch in bezug auf einen weiteren Aspekt eucharistischer communio-Ekklesiologie, nämlich hinsichtlich der Frage, was unter Ortskirche genau zu verstehen ist. Überall dort, so wurde Kardinal Kasper eingangs zitiert, wo sich Christen zur Feier des Herrenmahls um den Tisch des Herrn versammeln, ist Kirche. Dieser Grundsatz legt es nahe, den Begriff der Ortskirche mit der zum eucharistischen Gottesdienst konkret versammelten Gemeinde zu assoziieren. Die Leitung der eucharistischen Feier hätte dann konsequenterweise als der prototypische Dienst des kirchlichen Amtes zu gelten, welches durch Ordination übertragen wird. Diese Sicht stimmt mit reformatorischer Amtslehre in dem Prinzip überein, daß die gottesdienstliche Leitungsaufgabe, wie sie entscheidend durch öffentliche Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament wahrgenommen wird, das Wesen des ordinationsgebundenen Amtes und die Einheit seines Begriffs bestimmt. Das schließt die Institution von Ämtern übergemeindlicher und transregionaler Aufsicht nicht aus. Deren Einrichtung ist im Gegenteil mit Notwendigkeit durch den kommunialen Zusammenhang gefordert, in dem jede Gottesdienstgemeinde mit anderen Gottesdienstgemeinden sowohl in räumlicher als auch in zeitlicher Hinsicht steht. Jede Gottesdienstgemeinde ist mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich versehen und steht in Interdependenz zu allen anderen. Diese Interdependenz hat nicht den Charakter eines nachträglichen Zusammenschlusses, sowenig die jeweiligen Gottesdienstgemeinden, die durch Wort und Sakrament im Glauben gesammelt und vereint sind, abgeleitete Größen einer hypostasierten Universalkirche sind. Noch einmal: ecclesia est communio ecclesiarum. Kirche ist Gemeinschaft von Kirchen, die als unterschiedene perichoretisch vereint sind.

Ich denke, dieser ekklesiologische Zentralgedanke K.s vermag auch in bezug auf die Verhältnisbestimmung von Presbyteramt und Bischofsamt ökumenisch weiterführende Perspektiven zu erschließen. Wie die Gottesdienstgemeinde keine abgeleitete Größe der Universalkirche oder gar einer regionalen kirchlichen Zwischeninstanz darstellt, so ist auch der ordinierte Leiter des örtlichen Gottesdienstes kein bloßes Medium seines Bischofs und nicht lediglich Statthalter einer übergeordneten episkopalen Instanz. Der Begriff der Ämterhierarchie wäre entsprechend einer Bestimmung zuzuführen, die dieser Voraussetzung Rechnung trägt und klarstellt, daß die perichoretische communio der Gottesdienstgemeinden für das Verhältnis von Presbyter und Episkopen, deren Begriffe in Schrift und Tradition aus guten Gründen auch synonyme Verwendung finden können, nicht folgenlos bleibt. Theoretischer Bewegungsspielraum hierzu ist insofern gegeben, als das Verhältnis von Presbyter und Bischof durch die offizielle römisch-katholische Lehre bis zum heutigen Tage dogmatisch nicht definitiv festgelegt ist.

Dieser Flexibilität ermöglichende Sachverhalt ist zwar einerseits von unbestreitbarem ökumenischem Vorteil, gibt aber andererseits Anlaß zu der Frage, warum von römisch-katholischer Seite trotz fehlender Definitivität der Verhältnisbestimmung von Presbyter- und Bischofsamt die episkopale Ordinationsvollmacht mehr oder minder exklusiv gefaßt und die episkopale im Unterschied zur presbyteralen als die im Grunde allein gültige Form der Amtssukzession behauptet wird. Die ökumenischen Folgen dieser Festlegung, deren theoretisches Fundament zweifelhaft ist, sind bekanntlich gravierend. Wird doch der entscheidend mit dem Abbruch der episkopalen Amtssukzession begründete „defectus ordinis" zugleich als Ursache dafür angeführt, daß die Vollgestalt des eucharistischen Mysteriums in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, deren kirchlicher Status als entsprechend eingeschränkt beurteilt wird, nicht erhalten worden sei. Die theoretischen und praktischen Konsequenzen dieser Argumentation brauchen hier nicht näher ausgeführt zu werden. Allein der Verwunderung darüber soll Ausdruck verliehen werden, wie selbstverständlich auch Kardinal Kasper unter Bezug auf das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils von der Unterscheidung Gebrauch macht „zwischen den orientalischen Kirchen, welche die vollgültige Eucharistie bewahrt haben und die wir deshalb als Kirchen anerkennen (UR 15), und den kirchlichen Gemeinschaften, welche die ursprüngliche und volle Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben (UR 22)" (138).

Diese Selbstverständlichkeit verwundert umso mehr, als K. in der Abendmahlslehre weitreichende materialdogmatische Konvergenzen in bezug auf die im 16. Jh. strittigen Fragen konstatiert: Sie betreffen nicht nur den Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt und die Lehre der Realpräsenz, sondern auch die besonders schwerwiegenden Probleme der Messopferthematik. Zwar verbleibe diesbezüglich die Frage, „ob und inwiefern die Eucharistie nicht nur eine katabatische, sondern auch eine anabatische Dimension besitzt, die darin besteht, daß die Kirche als der Leib Christi in das Opfer Christi einbezogen ist und als die Braut Christi sein Opfer in gehorsamer Unterordnung mitvollzieht" (94). Gleichwohl wird man annehmen dürfen, daß sich auch diese Frage auf der Basis des erreichten differenzierten Konsenses in der Rechtfertigungslehre einer einvernehmlichen, auch ekklesiologisch überzeugenden Lösung zuführen läßt. Für die Begründung der Prämisse, die Lutheraner hätten, um der Einfachheit halber nur von diesen zu reden, die ursprüngliche und volle Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt, bleiben im Wesentlichen also nur amtstheologische Argumente. Obwohl diese naturgemäß in den Gesamtzusammenhang der von K. vertretenen eucharistischen communio-Ekklesiologie hineinwirken, besteht ihr harter Kern in der im Anschluß an UR 22 vertretenen These eines Amtsdefizits, das mit dem Fehlen oder Mangel des Weihesakraments infolge fehlender oder mangelhafter episkopaler Amtssukzession begründet wird.

An diesem harten Kern arbeitet sich ökumenische Theologie seit geraumer Zeit ab, und sie wird damit voraussichtlich noch längerfristig zu tun haben. Zur Sisyphosarbeit wird dieses Unternehmen aber nur dann nicht, wenn man auf beiden Seiten die nötige Differenzierungsbereitschaft erkennen läßt und sich nicht auf festgefügte Argumentationsfiguren zurückzieht. Was die ekklesiologische Grundrichtung und die spezielle Abendmahlstheologie betrifft, hat das Buch von Kardinal Kasper erhebliche Differenzierungsleistungen und wünschenswerte Klärungen erbracht. Für die Aussagen zur Amtstheologie, die freilich nur mittelbar Gegenstand der Ausführungen waren, läßt sich dies nach meinem Urteil nicht in vergleichbarem Maße sagen. Hier sind weitere Differenzierungen nötig und zwar sowohl im Hinblick auf das theologische Verhältnis von nichtordinierten und ordinierten Christen, als auch im Hinblick auf die Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes sowie die damit verbundene Problematik der bischöflichen Ordinationsvollmacht und der episkopalen Amtssukzession. Um solche Differenzierungen wird die römisch-katholische Kirche und ihre Theologie auch in bezug auf die orientalischen Kirchen letztlich nicht umhin können. Um nur ein abschließendes Beispiel diesbezüglicher Desiderate zu geben: Wenn, wie u. a. in der vatikanischen Erklärung „Dominus Iesus" zu lesen war, nach römisch-katholischer Lehre der Begriff einer Kirche im eigentlichen Sinne auch dann erfüllt ist, wenn man die päpstliche Stellung des Bischofs von Rom nicht nur nicht anerkennt, sondern notorisch bestreitet, dann ergeben sich hieraus zwangsläufig Rückfragen, die nicht nur die Infallibilitätsthematik und die Thematik des universalkirchlichen Jurisdiktionsprimats, sondern auch die spezifische Verfassung der Gemeinschaft der Bischöfe und mit ihr den Gesamtaufbau einer communio-Ekklesiologie im römisch-katholischen Sinne betreffen. Mit dieser Schlußbemerkung ist keineswegs die Position jenes Dritten bezogen, dem es zur sprichwörtlichen Freude gereicht, wenn zwei andere sich streiten. Intendiert ist im Gegenteil eine Haltung, die bestehende Begründungsschwierigkeiten identifiziert, um den Weg zu einer gemeinsamen Lösung zu bereiten.

München Gunther Wenz

Müller, Juliane: **Wiedergeburt und Heiligung.** Die Bedeutung der Struktur von Zeit für Schleiermachers Rechtfertigungslehre. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 198 S., geb. € 34,00 ISBN: 3–374–02257-X.

Der Locus „De ordine salutis" ist in der altprotestantischen Orthodoxie systematisch ausgestaltet worden. Er bedenkt in unterschiedlichen Formen die individuellen Momente gläubiger Aneignung göttlichen Heils, wie es durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes bewirkt ist. An diese Lehrtradition schließt Schleiermachers

Soteriologie mit erkennbar eigenen Akzentsetzungen an. Dargelegt ist Schleiermachers Lehre von der individuellen Heilszueignung in den § 106–112 der zweiten Auflage seiner Dogmatik von 1830/31 „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche". Für die Erstauflage von 1821/22 sind die § 127–132 zu vergleichen. Indem der Einzelne in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen ist, wird er ein neues Geschöpf, ein neuer Mensch oder, wie Schleiermacher am liebsten sagt, eine „neue Persönlichkeit" (GL^2 § 106,1), deren Frömmigkeit durch das religiöse Bewußtsein der Wiedergeburt (vgl. GL^2 § 107–109) und der Heiligung (vgl. GL^2 § 110–112) charakterisiert ist.

Der differenzierte Zusammenhang beider ergibt sich aus der Tatsache, daß die neue Persönlichkeit des frommen und religiösen Menschen aufgrund ihrer psychophysischen Selbigkeit in bleibender Beziehung steht zur Vergangenheit ihrer Herkunft aus dem alten Adamsleben. Ihr neues Leben ist daher „in der Erscheinung nur ein werdendes. Dennoch kann der Zustand, in welchem dasselbe ein werdendes ist, wenn in der Erinnerung auf den bezogen, in welchem es auch noch kein werdendes war, nur angeknüpft werden und mit dem vorigen zu der zeitlichen Stetigkeit derselben Person nur verbunden werden durch die Voraussetzung eines Wendepunktes, mit welchem die Stetigkeit des Alten aufhörte und die des Neuen zu werden begann; und dies ist das Wesentliche des Begriffs der Wiedergeburt. So wie auf der andern Seite die wachsende Stetigkeit des Neuen, worin die der Formel desselben angemessenen Momente immer mehr aneinandertreten, die das alte Leben repräsentierenden aber immer schwächer und seltener wiederkehren, durch den Ausdruck Heiligung bezeichnet wird." (GL^2 § 106,1)

Der dynamische, zeitlich strukturierte Richtungssinn der heilsamen Lebensbewegung, wie er durch die Abfolge der christlichen Zustände von Wiedergeburt und Heiligung gekennzeichnet ist, tritt noch deutlicher zutage, wenn man die jeweiligen Momente ins Auge faßt, welche die besagten Zustände intern bestimmen. Die Wiedergeburt hebt an mit der Bekehrung, deren Anfang durch Buße markiert ist, um in der Rechtfertigung, die nicht lediglich Sündenvergebung, sondern zugleich Adoption, also Aufnahme des Menschen in die Gotteskindschaft beinhaltet, ihr vorläufiges Ziel zu erlangen. Vorläufig ist dieses Ziel insofern, als das heilsame Bewußtsein der Gotteskindschaft, welches die Rechtfertigung bewirkt, den Prozeß der Heiligung aus sich entläßt, der sich in Sündenkampf und im dankbaren Tun guter Werke realisiert.

Um nur die Eckdaten des Schleiermacher'schen „ordo salutis" noch etwas genauer in Betracht zu ziehen: Der Bekehrungsbegriff benennt terminologisch den „Anfang einer Reihe [...] im Gegensatz zu einer früheren" (GL^2 § 107,2), wobei die Buße die Abkehr vom Alten durch reuige Sinnesänderung, der Bekehrungsglaube die Hinkehr und beginnende Aneignung der Vollkommenheit Christi bezeichnet, vermöge derer die Sündenvergebung bewirkt und die pneumatische Teilhabe an dem Sohnesverhältnis Jesu Christi zu seinem himmlischen Vater bewirkt wird. In solcher Adoption erfüllt sich die Rechtfertigung und mit ihr die Wiedergeburt. Doch treibt die Sünde ihr verkehrtes Unwesen auch noch im Wiedergeborenen. Es bedarf deshalb des beständigen Kampfes gegen die Sünde, um dauerhaft gute Werke als Wirkungen des Glaubens hervorzubringen. Dabei kann der Fortschritt guter Werke realiter stets nur ein anfangsweiser sein, so daß als Gegenstand göttlichen Wohlgefallens recht eigentlich nicht das empirische Ergebnis der Handlungen der Wiedergeborenen, sondern nur dasjenige in ihnen gelten kann, was Glaubenstätigkeit und mithin Ausdruck der Lebensgemeinschaft mit Christus ist. „Wie nun überhaupt nicht das, was bald ist, bald nicht ist, Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein kann: so muß dasselbe vorzüglich auf diesem in allen Momenten im Stande der Heiligung sich selbst Gleichen ruhen, wie es auch das Wechselnde an sich zieht und sich assimiliert." (GL^2 § 112,3)

Es ist das Verdienst der im Wintersemester 2003/04 von der Theol. Fak. der Uni. Zürich angenommenen Diss. von Müller, die religionstheoretische Bedeutung des differenzierten Zusammenhangs von Stetigkeit und Wechsel und damit die Relevanz der Struktur von Zeit für Schleiermachers Lehre vom „ordo salutis" und darüber hinaus für die Gesamtkonzeption seiner Dogmatik aufgezeigt zu haben. Letzteres geschieht im ersten Teil der Arbeit anhand der berühmten Lehnsätze aus der Ethik in den § 3–6 der Zweitauflage der Glaubenslehre, die von M. noch nicht nach KGA I,13,1 und 2, sondern nach der von Martin Redeker besorgten Ausgabe zitiert wird. Grundlegend für Schleiermachers Entwurf, der Spekulation und Empirie zu verbinden sucht, ist nach M. der Lebensbegriff, sofern ohne konkreten Lebensbezug das Wesen der Religion nur abstrakt erfaßt werden kann. Der Lebensvollzug hinwiederum und insbesondere derjenige der Frömmigkeit ist basal geprägt durch die Struktur der Zeit. Im Zuge der Untersuchung der Lehnsätze aus der Ethik kristallisieren sich, so M., „zwei Grundelemente von Zeit heraus: Moment und Bewegung. Bei der Untersuchung der Bestimmtheit einzelner Momente konnten verschiedene Faktoren unterschieden werden, die sich auf eine Grundunterscheidung von Außen und Innen zurückführen ließen. Die Bestimmtheit der Momente begleitend oder sie in besonderen Momenten allein ausmachend ist das unmittelbare Selbstbewußtsein. In dessen doppelter Bestimmtheit als sich selbst Gleiches und als Wechselndes spiegelten sich die Grundelemente der Zeit wieder. Die Erweiterung des unmittelbaren Selbstbewusstseins zum Weltbewusstsein konnte schließlich mit Zeitbewusstsein identifiziert und in Verbindung gebracht werden zum schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl als der höchsten Stufe des unmittelbaren Selbstbewusstseins. Daraus ergab sich die formale Bestimmung einer Zusammengehörigkeit von Frömmigkeit und Zeitverständnis." (75f)

Auf der im ersten Teil grundgelegten fundamentaltheologischen Basis wird die Bedeutung der Struktur von Zeit für Schleiermachers Denken sodann in einem zweiten Teil anhand seiner Lehre von Wiedergeburt und Heiligung materialdogmatisch exemplifiziert. Es bestätigt sich im Speziellen, was für Schleiermachers Wesenbestimmung der Frömmigkeit insgesamt gilt: Religiöses Leben vollzieht sich konkret nur im Zusammensein von schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl und sinnlichem Selbstbewußtsein. „Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist für sich nicht isolierbar, die Frömmigkeit besteht auch nicht nur aus diesem Gefühl, sondern aus der Verbindung dieses Gefühls mit dem zeitlichen Leben, wie es sich in den Bestimmtheiten des unmittelbaren Selbstbewusstseins spiegelt. Damit spielen die Grundelemente der Zeit für die Frömmigkeit eine wesentliche Rolle." (60) Am Verlaufsprozeß des Schleiermacher'schen „ordo salutis" von der Bekehrung hin zum gläubigen Tun guter Werke läßt sich dies paradigmatisch zeigen. Dabei findet der prozessuale Verlauf frommen Lebens seine Einheit nicht unmittelbar in diesem, sondern nur im religiösen Verhältnis, in welchem von Gott her gesehen ganz ist, was sich für menschliche Betrachtung und zwar auch und gerade für menschliche Selbstbetrachtung stets nur als partikular und unvollendet darstellt. Die Zeitlichkeit seines eigenen Daseins zu bejahen und gegebenenfalls getrost zu segnen, vermag der Fromme daher nur in der Gewißheit der in Jesus Christus kraft des Heiligen Geistes erschlossenen Ewigkeit Gottes, welche allein den eindeutigen Richtungssinn der Entwicklung religiösen Lebens vom Bewußtsein der Sünde zu demjenigen der Gnade gewährleistet. In diesem Sinne gilt: „Frömmigkeit ist immer Bewusstwerdung des Zeitlichwerdens des an sich zeitlosen Handelns Gottes." (187)

München Gunther Wenz

Vechtel, Klaus: **Trinität und Zukunft.** Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenbergs. – Frankfurt a. M.: Knecht 2001. 291 S. (Frankfurter Theologische Studien, 62), kt € 37,00 ISBN: 3-7820-0862-6

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2000 von der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. als Diss. angenommen. Um es gleich vorweg zu sagen: Es handelt sich um eine vorzügliche Arbeit, die mit großer begrifflicher Sorgfalt und gedanklicher Schärfe die Trinitätslehre Wolfhart Pannenbergs als das systematische Kernstück seines theologischen Programms zur Darstellung bringt, den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens vor dem Forum der neuzeitlich-modernen Vernunft zu bewähren.

Der *erste Teil* „Philosophie und Offenbarung" (9-95) destilliert zunächst aus einer knappen theologie- und philosophiegeschichtlichen Verortung Pannenbergs (9-22) dessen theologisches Grundanliegen: „Der Geschichtsbezug der Offenbarung Gottes macht eine historische Fundierung des christlichen Glaubens notwendig. Da Gott jedoch als die Macht über alles Geschehen ausgewiesen werden muß, ist die Theologie auf die Auseinandersetzung mit der Philosophie angewiesen" (21). Pannenberg greife dabei durchaus auf Impulse der Hegelschen Philosophie zurück; gleichwohl erarbeite er sich seinen eigenen Ansatz bei der eschatologischen Zukunft Gottes im Medium einer dezidierten Hegelkritik: „Die Bestimmung Gottes vom Horizont der Zukunft her ermöglicht die Vermittlung der Geschichtstatsachen der Offenbarung mit der metaphysischen Wahrheit der Philosophie" (22). Dieser Ansatz wird sodann in drei weiteren Abschnitten auf seine metaphysischen (22-54), anthropologischen (54-70) und geschichtsphilosophischen (70-95) Potentiale hin aufgeschlüsselt. Dabei komme v. a. dem Gedanken des Unendlichen entscheidende Bedeutung zu; er werde von Pannenberg als philosophischer Vorbegriff Gottes verstanden und dergestalt geschichtlich umgesetzt, daß das Unendliche

als das in der Gegenwart nur antizipativ realisierte und daher notwendig strittige zukünftige Ganze erscheint: „Das in allem Erfassen von endlichen Gegenständen der Erfahrung vorausgesetzte Unendliche, das Gewahrsein des Ganzen der Wirklichkeit überhaupt, wird aufgrund der Geschichtlichkeit menschlicher Erfahrung als eine in der Zukunft liegende Sinntotalität antizipiert" (5). Die Kategorie der Zukunft biete Pannenberg so die Möglichkeit, einerseits die philosophischen Fragen nach dem Grund von Welt, Selbst und Geschichte auf ihre theologischen Implikationen hin durchsichtig zu machen, andererseits das biblisch-christliche Gottesverständnis in seiner Doppelstruktur von antizipativer Offenbarung in Jesus Christus und ausstehender Bewahrheitung am Ende der Geschichte auf diese Problemlage zu beziehen und als Lösung für die offenen Fragen des neuzeitlichen Denkens zur Geltung zu bringen: „Die Frage nach dem Woraufhin der unbegrenzten Offenheit des menschlichen Geistes und nach dem konstituierenden Grund menschlich-personaler Identität, die Frage nach dem Grund für die in jeder einzelnen Sinnerfahrung beanspruchten zukünftigen Sinntotalität und schließlich die Frage nach dem die Einheit der Geschichte garantierenden Handlungssubjekt können vom biblisch-christlichen Gottesverständnis eine Antwort erhalten" (269f.).

Der Ansatz beim Primat der Zukunft erfüllt für Pannenberg die Funktion, endgültige Offenbarung und bleibende Strittigkeit Gottes in der Geschichte miteinander in Ausgleich zu bringen und so den christlichen Gottesgedanken mit dem neuzeitlichen Geschichtsdenken zu vermitteln. Seine vollgültige Durchführung, so lautet die zentrale These der vorliegenden Arbeit, erhalte dieses Programm allerdings erst in der Pannenbergschen Trinitätslehre. Ihre Funktion bestehe in dem Aufweis, „wie Gott gegenüber dem Endlichen sowohl transzendent als auch immanent sein kann" (95). Folgerichtig widmet sich der *zweite Teil* „Trinität und Zukunft" (97-184) einer Rekonstruktion dieses trinitätstheologischen Modells. Erneut beginnt der Vf. dabei mit einer knappen theologie- und philosophiegeschichtlichen Problemskizze (98-109). Um die ostkirchliche Tendenz zum Subordinatianismus und die westkirchliche Tendenz zum Modalismus gleichermaßen zu vermeiden, setze Pannenberg nicht bei der Wesenseinheit Gottes, sondern bei der Dreiheit der göttlichen Personen an. Statt die Dreiheit der Personen aus der Einheit des göttlichen Wesens abzuleiten, nehme er seinen Ausgang von den wechselseitigen Beziehungen der trinitarischen Personen und fasse die jeweiligen Selbstunterscheidungsrelationen als Grund ihrer Gottheit auf: „Die gegenseitigen Beziehungen von Vater, Sohn und Geist sind nicht nur hinsichtlich ihrer personbildenden Unterschiede, sondern auch hinsichtlich des *Gottseins* der trinitarischen Personen konstitutiv" (108f.). Für die Durchführung ergebe sich daraus ein „heilsökonomische[r]" (109) Ansatz der Trinitätslehre bei der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Er wird im folgenden im Blick auf die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater, die entsprechende Selbstunterscheidung des Vaters vom Sohn und die Selbstunterscheidung des Geistes von Vater und Sohn entfaltet (109-141). Die Pointe der Interpretation liegt dabei in dem Nachweis, daß alle drei Unterscheidungsrelationen auf dem Hintergrund des ontologischen Primats der Zukunft ausgearbeitet werden. Diese Vorstellung, „daß erst das zukünftige Ganze der Geschichte rückwirkend über das Wesen der Dinge und auch über die Wirklichkeit Gottes entscheidet" (140f.), ermögliche Pannenberg dann auch die Durchführung seines zentralen trinitätstheologischen Anliegens, „die Relevanz der Geschichte für das ewige Sein Gottes mit der Vorstellung der ewigen Selbstidentität des trinitarischen Gottes [zu] vermitteln" (96). Dafür stehe die über Karl Rahner hinaus weiterentwickelte These einer Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität (141-157). Sie soll die in der traditionellen Trinitätslehre vollzogene Isolation Gottes gegenüber der Geschichte vermeiden, ohne im Gegenzug – wie etwa bei Hegel oder in der Prozeßtheologie – die Gottheit Gottes vom Gang der Geschichte selbst abhängig zu machen. Den Schlüssel dafür biete erneut die Gedankenfigur vom Primat der Zukunft: „Die ökonomische Trinität ist die Prolepse der immanenten Trinität. Insofern der trinitarische Gott im Verlauf der Heilsökonomie bereits die Geschichte bestimmt, erweist er sich als der geschichtlichen Wirklichkeit immanent. Da sich Gott als die Macht der Zukunft jedoch von jeder gegenwärtigen und vergangenen Geschichte unterscheidet, erweist sich der trinitarische Gott gegenüber der Welt als transzendent" (156f.). Abschließend nimmt der Vf. das Lehrstück von Wesen und Eigenschaften Gottes in den Blick, welches für Pannenberg den vorläufigen Abschluß der Trinitätslehre bildet (158-184). Im Mittelpunkt stehe hier ein konsequent relational gefaßter Wesensbegriff – vollgültig ausgedrückt in der Bestimmung Gottes als Liebe –, der zum einen die göttlichen Personen als Manifestationen des einen göttlichen Wesens aufzufassen erlaube, zum anderen den Grund für Einheit und Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität enthalte, „insofern erst das *zukünftige Ganze* seiner geschichtlichen Daseinsmomente die Einheit des göttlichen Wesens bildet" (182).

Im *dritten Teil* „Punkte zum Gespräch mit W. Pannenberg" (185-267) unterzieht der Vf. die zuvor von ihm rekonstruierte Trinitätslehre Pannenbergs einer kritischen Prüfung. Drei Punkte hebt er dabei heraus: die Verhältnisbestimmung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität (185-217), die Vermittlung von Wesenseinheit und Personendreiheit Gottes (217-237) sowie das erkenntnistheoretische Modell einer vorwegnehmenden Antizipation der noch ausstehenden Zukunft (237-267). Pannenbergs Trinitätslehre sei *erstens* von dem Bemühen getragen, „sowohl die Transzendenz als auch die Immanenz des trinitarischen Gottes im Verhältnis zur Geschichte der Welt denkerisch zu vermitteln" (185). Diesem Interesse diene die konsequente Ausrichtung auf die Perspektive zukünftiger Vollendung. Eben daran meldet der Vf. nun Bedenken an: „Pannenbergs theologische Perspektive des zukünftigen Ganzen und des Unendlichen muß erweitert und in diesem Sinne modifiziert werden durch eine Perspektive, die davon ausgeht, daß Gott bereits in einzelnen partikulären Geschehnissen und endlichen Gestalten nicht nur provisorisch, sondern ganz anwesend ist" (216). Das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität könne daher besser nach dem Modell der Entsprechung verstanden werden. Auf diese Weise lasse sich der Gedanke einer freiwilligen Abhängigkeit Gottes von der Welt vermeiden und doch zugleich daran festhalten, „daß die Heilsökonomie dem trinitarischen Gott nicht nur äußerlich hinzukommt" (217). Ein *zweites* Grundanliegen Pannenbergs bestehe darin, ausgehend von den geschichtlich bezeugten wechselseitigen Selbstunterscheidungen Personendreiheit und Wesenseinheit Gottes miteinander zu vermitteln. Seine Trinitätslehre stelle den beeindruckenden Versuch dar, „eine Synthese zwischen einem interpersonalen und einem essentialen Zugang zum Trinitätsgeheimnis zu formulieren" (236). Allerdings erweise sich auch hier die eingebaute Zukunftsperspektive als problematisch. Sie „betont im Verhältnis von Persondreiheit und Wesenseinheit primär die Differenz, die Unterscheidung der göttlichen Personen voneinander und von dem einen Wesen Gottes und kann deshalb für sich allein genommen die Wesenseinheit Gottes nicht angemessen zum Ausdruck bringen" (236). Der Vf. schlägt daher vor, Pannenbergs Zukunftsperspektive zu modifizieren „durch eine theologische Perspektive, die nicht die Unterscheidung und Differenz, sondern die Einheit und Entsprechung der trinitarischen Personen betont" (236). Er meint, damit Pannenbergs Anliegen, die wechselseitigen trinitarischen Beziehungen als konstitutiv für die Gottheit der Personen zu denken, aufnehmen zu können, „ohne die negative Vorstellung einer gegenseitigen Abhängigkeit der Personen voneinander [...] vertreten" (237) zu müssen. Zum Abschluß rückt *drittens* das Antizipationsmodell selbst in den Blick. Dessen Schwäche bestehe darin, die Wirklichkeit Gottes als strittig behaupten zu müssen und damit der Unbedingtheit der Gewissenserfahrung nicht angemessen Rechnung tragen zu können: „Der Mensch macht die Erfahrung, in all seinem Denken und Tun unter einem nicht nur hypothetischen und provisorischen, sondern einem unbedingten Anspruch der Wahrheit und Mitmenschlichkeit zu stehen" (267). An die Stelle des Antizipationsbegriffs habe mithin die Vorstellung der Entsprechung zu treten: „Aus der Perspektive der Zukunft bleibt das Wesen alles Seienden und auch seine Entsprechung mit dem Schöpfer prinzipiell strittig und hypothetisch. Aus einer Perspektive, die hingegen vom einzelnen, partikulären Seienden und vom Staunen über dessen Unselbstverständlichkeit und Geschenktsein ausgeht, kann eine nicht nur hypothetische und strittige Entsprechung zwischen Schöpfer und Geschöpf angenommen werden" (267).

Gerahmt werden die drei Hauptteile der Arbeit durch eine kurze *Einleitung* (1-7) und eine knappe *Zusammenfassung* (269-273). Der Vf. resümiert hier in groben Strichen den Leitgedanken seiner kritischen Auseinandersetzung mit Pannenberg: „Pannenbergs Zukunfts- und Ganzheitsperspektive [...] bedarf einer Erweiterung durch eine andere theologische Perspektive, die, wie die biblischen Schriften bezeugen, davon ausgeht, daß Gott sich bereits in einzelnen, fragmentarischen Geschehnissen und Erfahrungen nicht nur provisorisch, sondern ganz als er selbst schenkt" (7). Von 'Antizipation' müsse daher konsequent auf 'Entsprechung' als systematischer Grundkategorie umgesattelt werden. Nun bleibt allerdings nicht nur zu fragen, ob der Begriff der Entsprechung die ihm zugedachte Schlüsselrolle auszufüllen vermag. Darüber hinaus läßt sich der Eindruck nicht ganz vermeiden, daß der Vf. seine Kritik an Pannenberg letztlich nur um den Preis einer Simplifizierung des Pannenbergschen Ansatzes zu plausibilisieren vermag: Die Gedankenfigur eschatologischer Retroaktivität steht im Dienste des Interesses, beides zugleich aussagen zu können – das 'schon jetzt' der definitiven Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und das 'noch nicht' der zukünftigen Vollendung des Reiches Gottes am Ende der Geschichte. Diese Anfragen schmälern allerdings nicht den Umstand, daß es sich bei der vorliegenden Studie um eine in jeder Hinsicht ebenso lesenswerte wie gut zu lesende Auseinandersetzung mit einem der bedeutendsten gegenwärtigen Entwürfe evangelischer Dogmatik handelt.

Münster Martin Laube

Fundamentaltheologie

Weimar, Ludwig: **Christsein angesichts der vielen Religionen.** – Bad Tölz: Urfeld 2002. 190 S. (Urfelder Reihe, 3), geb. € 17,90 ISBN: 3–932857–22–4

2002 veröffentlicht, kommt das Buch leider erst 2005 in die Hände der Rezensenten. In dem Buch des Theologen und Mitglieds der Priestergemeinschaft der Integrierten Gemeinde geht es nicht um den interreligiösen Dialog, sondern um das Christsein angesichts des religiösen Pluralismus. Dabei gilt: „Der Christ ist nichts anderes als ein Jude, dessen Messias gekommen ist." (159) Mit Origenes hält Weimar fest: „Wir prahlen nicht mit uns, sondern heben den Lehrmeister Christus hoch; Wir konnten nichts Besseres finden." (170) Dem Urteil mag man zustimmen, doch fragt man sich, wie diese Einsicht erreicht wird.

Das Buch besteht aus einer Hinführung und vier Teilen. Hinführend meditiert der Vf. die alttestamentliche Gestalt des Bileam und die neutestamentlichen Sterndeuter auf dem Weg zur Krippe, beidesmal also heidnische Gestalten und ihre Gotteserkenntnis, Teil I umschreibt die heutige Lage unter den Stichworten „Ersatzreligionen" und „Religionspluralismus". Teil II spricht angesichts der Frage, ob das Christentum eine Religion sei, vom Doppelantlitz der Religion, und fragt angesichts der Lessingschen Ringparabel, ob wir wirklich den wahren Ring oder nur die Gabe der Unterscheidung verloren haben. Teil III vertritt – in der Nähe zu Ratzingers Konzeptionen – die (jüdisch-christliche) Offenbarung als wahre Aufklärung, der gegenüber in den Religionen nichts Besseres zu finden sei. Im Teil IV lenkt der Vf. den Blick auf drei zentrale Momente des christlichen Glaubens, den Opfercharakter des Todes Jesu, den Glauben an den trinitarischen Gott und den Universalanspruch von Judentum und Christentum.

Hinsichtlich des vom Vf. verwendeten religionswissenschaftlichen Materials verweist er ausdrücklich auf ältere, viel verwendete Publikationen aus dem Sekundär- und Tertiärbereich. Die aktuellen Gesprächspartner des Religionengesprächs werden entsprechend nicht aufgesucht, auch die Heiligen Schriften der anderen Religionen kaum zitiert. Das führt dahin, daß die Situationsbeschreibung sich vielfach im Atmosphärischen erschöpft und nicht selten selektiv ist. Außenstehende werden häufig bekannte Vorurteile wieder erkennen. Zentral ist für den Vf. das jüdisch-christliche Verhältnis bzw. die Verankerung des Christsein im Judentum. So sympathisch das an vielen Stellen klingt, bleibt dennoch auch hier die Frage, ob das Judentum seinerseits wirklich in seiner Entwicklung, aber auch in seinen Ambiguitäten hinreichend beachtet wird. Schließlich haben sich Judentum und Christentum seit „Christi Geburt" deutlich auseinandergelebt. Was hier legitim, was illegitim ist, wird aber kaum zu einem Problem. Dasselbe gilt für das jüdische Selbstverständnis seit der Gründung des Staates Israel. Kann man bei den mühsamen Entwicklungen partnerschaftlicher Beziehungen zwischen Israel und den Palästinensern die Frage nach Religion und Gewalt einfach ausklammern? Ist der Islam wirklich nur das Produkt einer jüdisch-christlichen Entfremdung? Das trinitarische Gottesverständnis trennt ja nicht nur Christentum und Islam, sondern immer auch noch Christentum und Judentum. Entsprechend unabgeschlossen wirkt das Kap. IV.2. über den Trinitätsglauben. Im Vorwort heißt es: „Angesichts verbreiteter Verwirrung möchte die vorliegende Studie aus der Erfahrung einer Gemeinde, die sich seit vier Jahrzehnten intensiv mit dem unterscheidend Jüdisch-Christlichen, mit der Unterscheidung zwischen Religion und biblischem Glauben beschäftigt, eine Hilfestellung geben." (12) Diese Ausrichtung folgt zweifellos einer heute notwendigen Orientierung. Der Vf. ist sich denn auch sehr bewußt, wie er das Christsein zu verstehen hat. Nur erfordert ein Vergleich heute, daß man sich über die Vergleichspunkte entsprechend unterrichten läßt. Hier aber bleibt der Vf. einem Ansatz verhaftet, der heute zu einem existentiell gültigen Vergleich nicht mehr als hinreichend angesehen werden kann. Das bleibt bestehen, auch wenn man der Grundunterscheidung Raum gibt, die sich zwischen (menschlich-philosophischer) Gottsuche und (aus göttlicher Initiative erfolgender) Selbstmitteilung Gottes ergibt. Der Vf. überträgt ohne hinreichende reflektierende Prüfung philosophische u. a. westliche Grundbegriffe auf fremde Kulturen und Religionen. So wenig wie er dem Islam in seiner heutigen Gestalt und Auswirkung gerecht wird, kommt die Vielfalt asiatischer Religionsformen wirklich in den Blick. Die von dort ausgelöste Faszination bei westlichen Zeitgenossen wird folglich weder erklärt noch überzeugend zurückgewiesen. Solange aber das Fremde nicht wirklich zu einer existentiellen Provokation wird, ist es leicht, sich selbst für besser und überlegen zu dünken. Es sind nicht zuletzt die für den Schlußteil ausgewählten drei Momente der christlichen Lehre, an denen die Schwäche des Arguments sichtbar wird. Gewiß sind die bekannten Opferpraktiken Zentralamerikas in hohem Maße abstoßend. Ihnen gegenüber sind die Entwicklungen in der jüdisch-christlichen Geschichte eine Aufwärtsentwicklung. Die heutigen Einsprüche gegen das Kreuz Christi aber kommen nicht von dort, sondern aus jenen religiösen Landschaften, in denen Opferpraktiken praktisch keine Rolle spielen und, wie der Vf. selbst weiß, es keinen verzeihenden Gott gibt. Die Frage bleibt aber hier: Sind auch diese Menschen – wie die Gottlosen unserer Landschaft – dennoch von Gott Gerufene und auf dem Weg zu ihm? Oder ist die Gottlosigkeit am Ende doch nichts anderes als der Verlust des Menschseins schlechthin? Und wenn schon vom dreifaltigen Gott die Rede ist, darf dann nicht doch gefragt werden, was bei aller Verbundenheit von Juden und Christen den Juden am Ende doch fehlt? Entsprechend unscharf sind die Anmerkungen zum Universalismus von Judentum und Christentum. Der Vf. muß sich fragen lassen, ob seine Sicht des Christlich-Unterscheidenden weit genug trägt. Es gibt einen anderen Bereich, der eher ausgeblendet erscheint: die Kirche. In der Beschreibung des Christseins reduziert sie sich auf die Gestalt einer wenig ausdrucksstarken „Gemeinde", vielleicht einer Diaspora-Gemeinde. Gerade hier aber muß sich der Vf. fragen lassen, ob sich dieses Gemeindebild wirklich so stark von den Gemeindebildungen – sagen wir – im Hinduismus, im Buddhismus, selbst im Islam unterscheidet. Gerade die Auseinandersetzungen, die es in säkularen, aber auch postmarxistischen Staaten wie China um die Rolle der Religion und Religionen gibt, bleiben denn auch in Weimars Buch praktisch außen vor. Der Vf. hat sich viel zu sehr einen Namen in der theologischen Forschung gemacht, als daß man dieses Buch zu einem Zeitthema mit einigen freundlichen Bemerkungen passieren lassen dürfte.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Kirchengeschichte / Patrologie

Damberg, Wilhelm / **Muschiol,** Gisela: **Das Bistum Münster.** Eine illustrierte Geschichte 805–2005. – Münster: Aschendorff 2005. 272 S., 380 Abb., geb. € 24,80 ISBN 3-402-03414-X

Das Bistum Münster feiert in diesem Jahr sein 1200-jähriges Jubiläum. Das vorliegende Buch möchte „dazu anregen, sich über Bilder auf eine Zeitreise durch die Geschichte des Bistums einzulassen" (9). Das Anliegen, zwischen die kleine Broschüre *Das Bistum Münster, Bd. 1. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Münster 1992* und die von Arnold Angenendt herausgegebene, noch nicht vollständig erschienene fünfbändige *Geschichte des Bistums Münster* eine einbändige, den Akzent auf Bilder setzende Bistumsgeschichte zu plazieren, ist grundsätzlich zu begrüßen. Für das „Projektmanagement" und die „Buchgestaltung" zeichnet Winfried Daut vom Aschendorff-Verlag verantwortlich.

Der Bd ist in 14 Kap. gegliedert, in denen jeweils auf eine „Einführung" ein unterschiedlich umfangreicher Bildteil folgt (zwischen vier und vierzig Seiten). Die Kap. behandeln vorwiegend zeitliche Abschnitte, in zwei Fällen auch explizit frömmigkeitsgeschichtliche Themen (Reformorden im Hochmittelalter (Kap. 6) und Frömmigkeit im Mittelalter (Kap. 8)).

Die „Einführungen" und ein Großteil der Bilder der Kap. 1–11 sind aus dem Ausstellungskatalog *Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster (2 Bde, Münster 1993)* übernommen. Die Aufsätze von Muschiol und Damberg (im vorliegenden Buch die Kap. 1–9 bzw. 10–14) wurden im Hinblick auf die Ausstellung konzipiert und legen als historisch-theologische Grundlegung der Ausstellung ihren Akzent auf die Frömmigkeitsgeschichte. Diese Aufsätze für den vorliegenden Bd aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu lösen, erweist sich als nicht ganz unproblematisch, da das Buch streckenweise den Charakter einer lokal illustrierten Frömmigkeitsgeschichte bekommen hat. Die den anvisierten Leserkreis wohl mehr interessierende Lokalgeschichte gerät dadurch etwas aus dem Blick. Einige Beispiele: Die für die karolingische Mission nicht unbedeutende Ida von Herzfeld († ~ 825) kommt in den Abschnitten über Missionierung und Bistumsgründung nicht vor, obwohl die auch nach archäologischen Gesichtspunkten gestaltete Krypta der Wallfahrtskirche ein bis heute viel besuchter Ort ist. Die Aufzählung der Frauenstifte (33) bezieht sich lediglich auf das 9. Jh., dadurch fehlt z. B. das baugeschichtlich hoch interessante Stift Langenhorst (1178–1811). In Kap. 6 werden nur die Reformorden des Hochmittelalters genannt, die in ihrer Entstehungsphase Gründungen im Bistum vornahmen. Spätere Gründungen dieser Orden im Bistum fallen dadurch unter den Tisch, wie z. B. das Kartäuserkloster Weddern (1476–1803), nach dem ein Ortsteil von Dülmen noch heute „Karthaus" heißt (95 wird das Kloster lediglich als Herkunftsort einer Anna-Selbdritt-Gruppe erwähnt). Im Abschnitt über die *devotio moderna* (104) wird das für diese Bewegung bedeutende Kreuzherrenkloster in Rheine-Bentlage (1437–1803) nicht genannt. Dabei hätte es, zumal in seiner jetzigen Gestalt als Museum, sicher manchen Leser interessiert. Dem gegenüber thematisiert der Textteil für die Ausstellung wichtige frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte wie z. B. den Kult bestimmter Heiliger (78–79). Solche Aspekte haben aber kaum einen echten bistumsgeschichtlichen Bezug außer dem, daß sie durch Beispiele aus dem Bistum illustriert werden können.

Die im Katalog *Imagination des Unsichtbaren* hervorragend gelungene Bebilderung wird in den Kap.n 1–11 des vorliegenden Bdes

zu einer weniger glücklichen Sammlung. Die Zusammenstellungen sind häufig optisch wenig ansprechend, der platzsparende Druck vieler kleinformatiger Bilder bis an den Rand stört den Gesamteindruck. Zwar haben alle Bilder einen – mitunter auch sehr überraschenden – bistumsgeschichtlichen Bezug, doch können hier einige Anmerkungen zur Bildauswahl nicht unterbleiben.

Die im Katalog zu thematisch speziellen Aufsätzen gezielt ausgesuchten Bilder sind für dieses Buch nach unklaren Kriterien den Abschnitten der Bistumsgeschichte zugeordnet worden. Die Unklarheit besteht v. a. in der Vermischung von kunstgeschichtlichen und historischen Bezügen. Zwei Beispiele: Die hl. Ida (8. / 9. Jh.) taucht, wie gesagt, zwar nicht im Text, aber dafür im Bildteil des Kap.s 7 (75) auf, wo mit einer Zeichnung eines Motivs des Idaschreines (16. Jh.) die – sonst im Buch kaum erwähnte – Armenfürsorge im Hochmittelalter illustriert wird. Damit ist ein Bogen von 700 Jahren gespannt, der weder dem Thema Armenfürsorge noch der hl. Ida gerecht wird. Der hl. Victor (4. Jh.?) bekommt in Kap. 1 mit dem Victorschrein aus Xanten (12. Jh.) ein Bild, der Bildteil für das 12. / 13. Jh. (Kap. 7) beginnt mit der aus dieser Zeit stammenden Grabplatte der Gründerin des Stiftes Freckenhorst (9. Jh.), obwohl diese im Text gar nicht vorkommt. Im zweiten Fall hat also der Sarkophag den Ausschlag für die Bildauswahl gegeben, im ersten ein vermeintlicher Inhalt.

Einige weitere Bemerkungen: Manche Bilder passen nicht in den Zusammenhang. Im Kap. über die Reformorden (Kap. 6) ist z. B. ein ganzseitiges Bild der Westchorhalle des Stiftes Xanten, in dem der hl. Norbert mit einem Reformversuch kläglich gescheitert ist. Auf S. 143 ist als Illustration für den Aufschwung des Wallfahrtswesens unter Christoph Bernhard von Galen (Bischof von 1650–1678) ein Telgter Wallfahrtsbild von 1907, während die drei anderen Beispiele tatsächlich aus dem 17. Jh. stammen. Oft stehen thematisch zusammengehörende Bilder nicht beieinander. Während auf S. 56 die Prämonstratenser behandelt werden, folgen auf S. 57 die Kartäuser, um dann auf S. 58 wieder die Stifter des Prämonstratenserklosters Cappenberg zu zeigen. Das Münsteraner Domparadies kommt auf den Seiten 70–71, 75 und 93 jeweils mit den Figuren aus dem 13. Jh. vor. Auf einigen Bildern ist schlicht und einfach nichts zu erkennen, da sie für das vorliegende Buch zu stark verkleinert wurden. Das gilt z. B. für die barocken Chorschrankenreliefs des Doms (20) wie für den Wappenkalender für das Jahr 1694 (145). In einzelnen Fällen ist inzwischen wesentlich besseres Bildmaterial zugänglich (z. B. bei dem mittlerweile restaurierten Bentlager Reliquienschrein, 97). Manches fehlt erstaunlicherweise: Von der für das 14. und 15. Jh. kunsthistorisch bedeutendsten Kirchenausstattung im Bistum Münster, nämlich von der der Kalkarer Nikolaikirche, ist kein einziges Bild vorhanden. (Das Bild des auch in Kalkar tätigen Derick Baegert auf S. 107 hängt im Landesmuseum.) Die Illustration der Kap. 12 und 13 ist demgegenüber, mit wenigen Ausnahmen (z. B. 172 oben), hervorragend.

Im letzten Kap. (Nachkriegsgeschichte) zieht der Text von Damberg, wie für die Ausstellung sinnvoll, nur wenige Linien. Von einer Bistumsgeschichte kann hier aber nicht mehr die Rede sein. Ereignisse, die in den Bildern eine große Rolle spielen, werden im Textteil nicht erwähnt (Papstbesuch 1987, Diözesanforum u. a.). Da der Bildteil hier den fehlenden Text ersetzen will, kommt es nicht nur zu einem Unverhältnis von Text und Bildern (3 Seiten Text, 40 Seiten Bilder), sondern auch durch das Fehlen eines Gedankenganges zu dem Eindruck einer eher willkürlichen Bildauswahl.

Die Karten und Pläne sind zum Teil zeitlich unpassend (16) oder selektiv: Warum gibt es z. B. nur eine Übersicht über die Beginenhäuser am Niederrhein (61), während im Text (51) auch die in Münster und Coesfeld erwähnt werden? Auf S. 27 findet sich im Prinzip ein Ausschnitt des Planes von S. 26, allerdings aus einer anderen Quelle. Dadurch ist ein und derselbe Bau zuerst „Alter Dom" und dann eine „kleine Kirche auf dem Domherrenfriedhof". Leider enthält der Bd auch keinerlei Register.

Ein speziell für dieses Buch verfaßter Text hätte die schwierige Bildauswahl m. E. erleichtert. Die 380 Abbildungen sind aber, bei aller Kritik an ihrer Zusammenstellung, ein guter Fundus zur Bistumsgeschichte.

Münster Norbert Köster

Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, komm. v. Harm Klueting. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms 2003. XII, 335 S. (Hildesheimer Forschungen, 2), geb. € 39,80 ISBN: 3–487–11940–4

Erfreulicherweise sind die frühneuzeitlichen konfessionellen Wiedervereinigungskonzepte und Unionsversuche in den letzten Jahren Gegenstand von mehreren wissenschaftlichen Tagungen bzw. Publikationen gewesen. 1995 fand in Loccum eine Tagung zu den Reunionsgesprächen im Niedersachsen des 17. Jh.s statt, die aus verschiedenen Perspektiven die wohl prominentsten frühneuzeitlichen Einigungsbemühungen beleuchtete, die v. a. von dem Welfischen Herrscherhaus in Hannover und dem Wiener und Mainzer Hof betrieben wurden. 1997 und 1999 führte dann das Institut für Europäische Geschichte in Mainz zwei Forschungskolloquien allgemein zu den Kirchenunionsversuchen im 17. und 18. Jh. durch.

Vorliegende Publikation sammelt die Referate einer Hildesheimer Tagung vom 11.-13 September 2002. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, Irenik und Antikonfessionalismus 1648–1800 a.) zwischen Protestanten und Katholiken und b.) innerprotestantisch zwischen Lutheranern und Reformierten zu beleuchten, dazu c.) das Abflauen der konfessionellen Polemik mit der Rezeption der Aufklärung. Die Tagung wollte überdies auch „eine Ortsbestimmung für die Gegenwart geben", das heißt, nach der Einigung in der Rechtfertigungsfrage (31. Oktober 1999) und dem Fortbestehen der ekklesiologischen Differenzen (*Dominus Jesus*, 6. August 2000) nach Orientierung suchen (Vorwort, X).

Den ökumenischen Problemen des gegenwärtigen Kirchen- und Amtsverständnisses ist deshalb auch ein systematisch-theologischer Beitrag des Münchener lutherischen Theologen *Gunther Wenz* gewidmet. Er betont, daß auch nach lutherischem Verständnis das kirchliche Amt, verstanden als institutionell geordnete Evangeliumsverkündigung und Sakramentenverwaltung, nicht aus dem Gemeindewillen abgeleitet wird, jedoch stets dienenden Charakter hat. Es ist primär an die Orts- und Gottesdienstgemeinde, welche Kirche im vollen Sinne ist, und so auf das allgemeine Priestertum aller Getauften rückbezogen. Die genaue Ausgestaltung des Amtes (etwa Diakone, Petrusdienst der Einheit), auch die evtl. Einführung eines in organisatorischer Sicht übergeordneten Episkopendienstes, ist kirchlichen Rechts und muß dieser ekklesiologischen Grundstruktur dienen. Apostolizität der Kirche könne ohnehin nur als Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, näherhin als Mandatstreue und Verheißungsgewißheit, charakterisiert werden; diese Apostolizität könne aber so niemals auf eine bloße Gruppe von Amtsträgern beschränkt werden. Die Handauflegung als entscheidendes historisches Kriterium der *successio apostolica* lasse sich historisch-kritisch gesehen ohnehin nicht halten.

Die eigentlichen historischen Tagungsbeiträge greifen zum Teil Themen auf, die bereits auf den erwähnten früheren Tagungen abgehandelt wurden, so beispielsweise in Loccum zum Wiedervereinigungsauftrag in der Reichsverfassung, zu Georg Calixt und zu Rojas y Spinola-Leibniz-Molan, in Mainz zu Calixt, der Irenik in England Mitte des 17. Jh.s und wieder zu den Verhandlungen um den Hannover'schen Hof. Können diese Beiträge immerhin einzelne neue Akzente setzen, so betreten andere Abhandlungen Neuland. Vollständigkeit konnte naturgemäß nicht angestrebt werden. Nicht zuletzt der ganz unterschiedliche Forschungsstand zu den einzelnen Themen wird auch ein einheitlicheres systematisches Frageraster verhindert haben.

A.) Zu den protestantisch-katholischen Einigungsbestrebungen können dabei folgende Ergebnisse notiert werden: Den rechtlichen Rahmen steckte *Christoph A. Stumpf* ab. Er zeigt auf, daß sich das Alte Reich als Manifestation der einen *res publica christiana* verstanden hat und so die Glaubensspaltung nur interimistisch akzeptieren konnte. Um dem eigenen transzendenten Bezug treu bleiben und zugleich das Zusammenleben zweier Konfessionen ermöglichen zu können, mußte freilich 1555 auf die Interpretationsmethode der Dissimulation zurückgegriffen werden; schüchtern fanden auch paritätische Prinzipien Eingang in das Reichsrecht. V. a. aber formulierte § 25 des Augsburger Religionsfriedens den provisorischen Charakter der Regelungen bis zu einer Wiedervereinigung im Glauben. Der Westfälische Religionsfriede von 1648 (IPO §§ 1 und 14) nahm dies zwar auf und formulierte einen expliziten Wiedervereinigungsauftrag an die drei Konfessionen, doch war dies nun eher eine Floskel ohne Realitätsbezug. Vielmehr wurde die Reichsverfassung konsequent nach dem Paritätsprinzip umgebaut und ist die Jurisprudenz des 17. Jh.s durch eine Rechtssäkularisierung gekennzeichnet.

So blieb für die folgende Zeit nur die Initiative einzelner unionsfreudiger Gelehrter, oftmals gestützt durch Fürsten und deren politischen und religiösen Interessen. *Christoph Böttigheimer* beschäftigt sich mit Georg Calixt (1586–1656) und der Irenik an der Helmstedter Universität, an der sich im 17. Jh. ein eher unkonfessioneller aristotelischer Geist und Schulbetrieb durchgesetzt hatte. Zentrales Einheitsvehikel Calixts war der *consensus antiquitatis* resp. *quinque saeculorum*. Im Streit mit Abraham Calov verteidigte er die Suffizienz des Apostolicums als konzentrierter Form apostolischer Lehre und einen universalistischen Kirchenbegriff, aber auch die altkirchliche Tradition als sekundäres Erkenntnisprinzip. Kennzeichen echter Tradition war ihm dabei

das *aperte, frequenter et perseveranter docere* in der Alten Kirche. – Mit den Versuchen, die katholisch-evangelische Union im 17. Jh. in die Tat umzusetzen, beschäftigt sich *Matthias Schnettger*. Zahlreiche Konversionen bedeutender Einzelpersönlichkeiten insbesondere zur katholischen Kirche, bedingt v. a. durch die besseren Aufstiegschancen und die größere Strahlkraft des Wiener Hofes, so der Vf., kennzeichneten die Zeit. V. a. die katholischen Höfe in Wien (Leopold I.) und Mainz (Kurerzkanzler Johann Philipp von Schönborn) und die evangelische Dynastie der braunschweigischen Welfen mit Sitz in Hannover waren die Hauptprotagonisten, denen nun wiederum als Vordenker jeweils Gelehrte zur Seite standen; das päpstliche Rom und das antihabsburgische Paris steuerten dagegen. Rojas y Spinola versuchte inhaltlich, die Gegensätze auf die Eucharistielehre, die Ekklesiologie und die Rechtfertigungslehre zu reduzieren, über die ein gemeinsames Konzil befinden müsse, während man im Disziplinären Zugeständnisse machen könne. Setzte dessen Konzilsbegriff noch die Rückkehr der Protestanten in den Schoß der katholischen Kirche voraus, so forderte Molan die Gleichberechtigung auf dem Konzil und die Suspension Trients. Die Verhandlungen zerschlugen sich Ende des 17. Jh.s, als sich die politische Ausgangslage änderte, Hannover etwa wegen der Englischen Königskrone weniger intensiv um eine 9. Kur werben mußte. – *Alexander Ritter* beschäftigt sich mit der Konversion und Irenik des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693): Dessen Konversion 1652 – so weist der Vf. überzeugend nach – diente ebensosehr dazu, die territoriale Unabhängigkeit seiner kleinen, im wesentlichen aus dem Katzenellenbogener Gebiet bestehenden Herrschaft gegenüber Hessen-Kassel durch Rückendeckung von Mainz, Trier und v. a. Pfalz-Neuburg zu sichern. In seinem irenischen Werk des *Discreten Catholischen* übernahm er von dem Kapuziner Valeriano Magni die These, daß man den Protestanten zugestehen könne, daß die päpstliche Infallibilität nicht aus der Schrift beweisbar sei. Die Haupthindernisse für eine Wiedervereinigung waren für ihn der päpstliche Jurisdiktionsprimat und der verweltlichte Klerus. Die religiöse Einheit Europas könne aber nur dann erreicht werden, wenn die Hegemonie eines einzelnen Staates (Spanien) vermieden werden könne, auch hier also wieder die Verknüpfung mit politischen Interessen. – *Bruno Bernard* schildert die Entwicklung des ursprünglichen Jansenismus, dessen führende Repräsentanten im 17. Jh. entschieden anticalvinistisch waren, hin zu einer irenischen Bewegung. Nach dem Tode Antoine Arnaulds wurde Pasquier Quesnel im niederländischen Exil 1694 der eigentliche Führer der Jansenisten, der eine ebenso rigoristische Moral wie antiultramontane und gallikanisch-episkopale Prinzipien vertreten habe. Im 18. Jh. – v. a. im Streit um die Bulle *Unigenitus* von 1713 – entstand immer mehr ein Bündnis zwischen Jansenismus und Gallikanismus. 1723 kam es zum Schisma, Cornelius Steenhoven wurde Bischof der Utrechter *petite église*. Von dort aus strahlte der Jansenismus auf führende josephinistische Persönlichkeiten am Wiener Hof aus: Folgende Faktoren verbanden den Jansenismus mehr und mehr mit dem Calvinismus: 1. Parallelen in der antimolinistischen Gnadenlehre; 2. die Einfachheit des Kults; 3. die Orientierung an der Urkirche und die Gegnerschaft gegen das Autoritätsargument (*Unigenitus*) und 4. der Antijesuitismus. So forderten in Frankreich seit 1750 Jansenisten wie der Oratorianer Louis Guidi Toleranz für die Protestanten. – Vielfach wird der Pietismus als eine dem Jansenismus korrelierende protestantische Strömung gesehen. *Martin Brecht* zeigt auf, daß auch der Pietismus *per se* und von seinen Wurzeln her nicht irenisch war, wenn er es auch unter bestimmten Bedingungen werden konnte, v. a. durch die breite Übernahme katholischer Andachtsliteratur. Autoren wie Philipp Jakob Spener und Gottfried Arnold seien des theologischen Streits überdrüssig gewesen; hinter dem konfessionellen Streit stecke aus Bosheit erwachsende Parteilichkeit. Inhaltlich konnte man sich aber kaum zu einem Unionskonzept mit den Katholiken verständigen, dafür wurden die innerprotestantischen Gegensätze mehr und mehr überwunden.

Die katholisch-protestantischen Unionskonzepte waren somit allesamt letztlich utopische Konzepte von irenischen Gelehrten, die häufig in fürstlich-politischem Interesse handelten; diese Interessen waren aber zu schwach, als das sie die Bestrebungen ernsthaft in die Tat hätten umsetzen können. Inhaltlich griff man v. a. auf das gemeinsame Vorbild der Alten Kirche zurück, eine Tendenz, die im Zeitalter der Aufklärung noch verstärkt wurde.

B.) Hiervon zu unterscheiden sind die innerprotestantischen Unionspläne: Diese waren, wie *Sebastian Barteleit* in einem lesenswerten Beitrag ausführt, etwa in England, gerade durch ein gemeinsames Feindbild, die katholische Kirche, gespeist. Das 17. Jh. sei dort von einer dichotomischen Sicht geprägt gewesen, nachdem der egal wie geartete Gegner oder Feind je mit den Epitheton „katholisch" stigmatisiert wurde. Den Katholiken wurde deren den Landesinteressen übergeordnete Loyalität zum Papst ebenso vorgeworfen wie ihr dissimulierendes Einschleichen in die englische Gesellschaft. Dieser Antikatholizismus (John Dury, Richard Baxter u. a.) fühlte sich durch politische Erfolge der Katholiken bedroht und versuchte gerade deshalb die Protestanten auf der Basis von Fundamentalwahrheiten zu einigen. – Auf deutschem Gebiet war Brandenburg-Preußen das klassische Land der innerprotestantischen Unionen. *Klaus Wappler* schildert die irenischen Maßnahmen Kurfürst Friedrich Wilhelms von Brandenburg in den Jahren 1662–1664: Seit 1613 war das Brandenburgische Herrscherhaus im Gegensatz zu seiner lutherischen Bevölkerung und Geistlichkeit reformiert; für Friedrich Wilhelm war der Calvinismus wegen seiner größeren Rationalität, sittlichen Strenge und Tatkraft auch das überlegene Bekenntnis. Seine Toleranzedikte wurden von der lutherischen Seite aber eher als Bedrückungsversuche empfunden. Auch durch angeordnete Religionsgespräche konnte er die gegenseitige Verketzerung nicht unterbinden. Wegen fortdauernder lutherischer Polemik verlangte er schließlich die Unterschrift unter Reverse, die nur die altkirchlichen Glaubenssymbole und die CA als Bekenntnisgrundlage akzeptierten, also nicht die Konkordienformel von 1577. Geistliche wie Paul Gerhardt, die sich weigerten, wurden entlassen. Der Kurfürst ermöglichte 1685 hingegen die Ansiedlung von 20.000 Hugenotten. – Etwas später entwirft dann Daniel Ernst Jablonski (1880–1741) seine Unionspläne für Preußen, die *Dietrich Meyer* darstellt. Schon im Auftrag Kurfürst Friedrichs III. führte er als Hofprediger Friedensgespräche mit Leibniz in Hannover; in Fortsetzung dieser Unterredungen knüpfte er auch unter Friedrich Wilhelm I. enge Kontakte zwischen Preußen und der englischen Kirche. Selbst entstammte er der Böhmischen Bruder-Unität, die er wegen ihrer Mittelstellung als Unions- und Friedenskirche verstand (so an Graf Zinzendorf 1729), wobei ihm der Konsens von Sandomir (1570) als Vorbild vorschwebte. Er war weniger an Lehrfragen als an der kirchlichen Disziplin und den Traditionen interessiert: Zum Fundamentalkonsens sollten deshalb umfassende Kirchenreformen treten, die auf eine Liturgiereform in Preußen im Sinne des Anglikanismus und auf die Einführung einer Episkopalverfassung zielten. – In etwas späterer Zeit ging, so *Wolf-Friedrich-Schäufele*, ein anderer origineller Plan in diese Richtung, den der Leipziger Magister Gottfried Lebrecht Masius zusammen mit dem Grafen Johann Baptist von Salis-Soglio 1785/86 verwirklichen wollte: Unter Masius wurde eine kleine „apostolische Unionskirche" gegründet, die gleichsam als Avantgarde die Einheit schon vorwegnehmen und sich in Preußen ansiedeln wollte.

Noch zu Beginn des 18. Jh.s saßen also die innerprotestantischen Gegensätze tief. Obrigkeitlicher Druck konnte dies kaum verhindern, schon eher das Bedrohungsbewußtsein durch ein gemeinsames Feindbild. Entscheidendes Fundament der innerprotestantischen Einheit war der Fundamentalkonsens in der Lehre, dem auch rituelle Reformen folgen konnten.

C.) Einen neuen Anstoß erhielten die Unionsbestrebungen durch die in Deutschland in der Regel keineswegs unchristliche Aufklärung. Dabei läßt sich in der noch immer unzureichend erforschten Aufklärungstheologie eine sukzessive Abnahme der konfessionellen Polemik feststellen. Exemplarisch an einigen Repräsentanten ist dem *Gottfried Hornig* nachgegangen. Der Hallenser Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1757) argumentiert nicht nur gegen die Katholiken, sondern an vielen Fronten. Katholische Belange behandelt er eher emotionsfrei, jedenfalls werden die negativen Werturteile weniger. Der Göttinger Kirchenhistoriker Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) hatte den englischen Deismus als Hauptgegner, während Johann Salomo Semler (1725–1791) in Halle den neuen Gedanken einer freien Privatreligion, die von der öffentlichen Religion zu unterscheiden sei, vertrat. Aufrichtiges Christentum sei jedenfalls in verschiedenen Konfessionen möglich. Zu Recht stellt der Vf. fest, daß die Theologie im 18. Jh. einen Konzentrations- und Vereinfachungsprozeß durchlaufen habe; durch die gemeinsame Gegnerschaft gegen neue Feinde sei sie weniger konfessionalistisch ausgefallen. Gerade aus dem Lager der katholischen Aufklärung speisen sich deshalb neue Unionsbemühungen: Genannt seien etwa die Benediktiner Beda Mayer von Donauwörth, Maximilian Prechtl aus dem oberpfälzischen Michelfeld, oder der katholische Wolffianer Benedikt Stattler. *Wolf-Friedrich Schäufele* konzentriert sich auf den Plan, den die Fuldaer Benediktiner, v. a. Petrus Böhm, zusammen mit dem evangelischen Kasseler Professor Johann Rudolph Adolph Piderit entwickelt hatten und der das technische Procedere von Unionsverhandlungen festlegen sollte. – Scheiterte dies bereits an Denunzianten bei der römischen Kurie, etwa am zwielichtigen späteren Kardinal Kasimir von Häffelin, so kann dies erst recht für den Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim (1701–1790) und sein zusammen mit dem Trierer Kanonisten Christoph Neller unter dem Pseudonym „Febronius" verfaßtes Hauptwerk von 1763 gelten, dessen Anspruch als Schrift zur konfessionellen Wiedervereinigung *Harm Klueting* prüft und interpretiert. Zu Recht betont er, daß es sich bei ihm primär um eine episkopalistische Schrift handelt, unter dem Eindruck des Wiederauffindens der Mainzer Akzeptation von 1439 verfaßt, welche bereits 1764 indiziert wurde. 1778 mußte Hontheim gegen sein Gewissen abschwören, nachdem seine Verfasserschaft bekannt geworden war. Die angemaßten und nur akzidentiell erworbenen iurisdiktionellen Rechte des Papstes sind nach ihm die größten Hindernisse für eine Wiedervereinigung, die auf dem Boden der *ecclesia primitiva* stattfinden könne. Für den kritischen Vf. ist dies kein schlüssiges Reunionskonzept, da es nur die Katholiken verschreckt habe ohne die Protestanten zu gewinnen; die Reunion wäre demnach (gegen Volker Pitzer) nur ein Aufhänger für das episkopalistische Programm gewesen. – Auch die Philosophie des im Ultramontanismus dann verketzerten „protestantischen Philosophen" Kant fand im 18. Jh. im katholischen Deutschland zahlreiche Anhänger. Für die katholischen Kantianer – so *Norbert Hinske* – war diese v. a. das geeignete Vehikel, um dogmatistische Gegner der Religion in ihre Schranken zu weisen. Ebenso wichtig sei aber auch das Motiv gewesen, das Wesentliche einer jeglichen Offenbarung aus anthropologischen Grundsätzen a priori gewinnen zu können und somit nicht auf zweifelhafte empirische Bibelauslegungen angewiesen zu sein. – *Christoph Link* schließlich zeigt, wie erst die Naturrechtslehre des 17. Jh.s den ursprünglich religiösen Staatszweck säkularisiert habe. Entgegen der weitverbreiteten Meinung, die Toleranzpatente Josephs II. von 1781 seien als wesentlich fortschrittlicher als das Wöllnersche Religionsedikt von 1788, das eine Prolepse der Grundsätze des Allgemeinen Landrechts von 1794 darstellt, anzusehen, zeigt der Vf., daß in Preußen die (privat-)religiöse Freiheit nicht wie in Österreich auf bestimmte Konfessionen eingeschränkt war. Freilich ist das Wöllnersche Edikt aus anderen Motiven verfaßt (um die revolutionäre Aufklärung einzudämmen), weshalb sich der gegenteilige Eindruck im Bewußtsein verfestigen konnte.

Im 18. Jh. ließ also nicht nur zunehmender Druck von außen die Konfessionen einander näher kommen. Vielmehr entwickelten sich

aus der philosophisch-systematischen wie aus der historisch arbeitenden Theologie selbst Impulse zu einer Vereinfachung und Konzentration des Christlichen, was wiederum in konkrete Reformforderungen mündete und die Konfessionen einander näher kommen ließ. Doch scheiterten wiederum die Initiativen einzelner Gelehrter an den politischen und soziologischen Gegebenheiten.

Münster Klaus Unterburger

Trelenberg, Jörg: **Das Prinzip „Einheit" beim frühen Augustinus.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. X, 242 S. (Beitr. z. hist. Theol., 125), Ln € 74,00 ISBN: 3–16–148384–7

Nach Tom Kleffmanns *Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont* (1994) und Volker Henning Drecolls *Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (1999) ist das vorliegende Buch die dritte innerhalb eines Jahrzehnts erschienene Studie in der Reihe „Beiträge zur historischen Theologie", die sich mit einem Aspekt von Augustins Denken beschäftigt. Für Trelenberg ist *Das Prinzip „Einheit"* des Titels freilich nicht irgendein Aspekt. Er nennt es eine „Grundformel": „Das ‚Eine' hat Vorrang vor dem ‚Vielen'" (Umschlagtext). T. weist dieser „Formel" eine „Schlüsselrolle" im Denken Augustins zu. Er selbst sieht in ihr außerdem ein Kriterium für dessen „Wahrheit": Mit ihrer Hilfe habe „Augustinus auf geniale Weise die drängendsten Fragen nicht nur seiner eigenen Zeit beantwortet" (Umschlagtext). T. widmet sich allerdings nur dem Studium des Prinzips „Einheit" *beim frühen Augustinus*. Seine Studie ähnelt insofern derjenigen Drecolls, der die Entwicklung der Gnadenlehre bis zum Erscheinen der *Confessiones* (um 400) diskutiert. T. zieht demgegenüber die Linie im Jahr 396, dem wahrscheinlichen Jahr der Bischofsweihe Augustins. Er beruft sich dabei auf keinen anderen als Augustinus selbst. Dieser faßte im ersten Buch seiner *Retractationes* die bis dahin erschienenen Werke zusammen und unterschied sie von den späteren Werken. Für T. stellen die in *Retractationes* 1 aufgelisteten Werke sowie die in den denselben Zeitraum datierbaren *Epistulae* und *Sermones* die plausibelste und am einfachsten eruierbare Textgrundlage für seine Untersuchung dar. Aus ihnen heraus entwickelt er seine Darstellung. Diese zerfällt in fünf Kap., 1. Die Einheit in der Ästhetik (ihm vorgeschaltet ist eine Diskussion des Monasbegriffs im nicht erhaltenen Frühwerk *De pulchro et apto*), 2. Die Einheit in der Ontologie, 3. Die Einheit in der Gnoseologie, 4. Die Einheit in der Trinitätslehre, 5. Die Einheit in der Ekklesiologie. Ein Schlußteil faßt die Ergebnisse der Untersuchung zusammen. Ein Anhang enthält Übersetzungen von Texten Augustins. Erwähnenswert unter ihnen ist eine Übersetzung des *Psalmus contra partem Donati* (174–195). Ein ausführliches Literaturverzeichnis, gefolgt von Stellen-, Namens- und Sachregister, schließt den Bd ab.

T. möchte mit seiner Untersuchung einen historisch-theologischen Beitrag zu einer „Theologie der Einheit" leisten, wie sie vor vielen Jahrzehnten einmal von Karl Rahner postuliert wurde. Er sieht im Werk des frühen Augustinus eine Art von Einheitsdenken am Werk, das möglicherweise als Grundlage für ein solches Projekt dienen könnte. Überdies sei Augustins Frühwerk bisher noch nicht unter dieser Rücksicht untersucht worden (1–2). Bisherige Untersuchungen des *unitas*-Begriffs seien vornehmlich der Trinitätslehre und Ekklesiologie gewidmet, aber auch die philosophiegeschichtliche Arbeit etwa eines W. Beierwaltes lasse noch Lücken offen. Wie die oben aufgelisteten Kapitelüberschriften zeigen, möchte T. die verschiedenen, z. T. disparaten Elemente des frühen Denkens Augustins auf den Begriff bringen. Der *unitas*-Gedanke ist für ihn dieser Begriff, ja T. sieht in Augustins Begriff der *unitas* „nichts weniger" am Werk „als die Suche nach der umfassendsten, kürzesten und allgemeinsten Formel zur Erklärung der Welt" (2).

T. ist sich der Problematik seines Vorgehens nicht völlig unbewußt. Er weist hin auf die Gefahr, durch „eine Anhäufung markanter Einzelsätze" eine gewisse Konvergenz im Denken Augustins zu suggerieren, die so unter Umständen nicht besteht. Er kündigt an, einer solchen Tendenz entgegenzuwirken. Er möchte den Einheitsgedanken nicht isoliert, sondern jeweils innerhalb sinnvoll strukturierter Textzusammenhänge, sogenannter „Mikro-Kontexte", präsentieren (2). Es bleibt dann allerdings doch jeweils T.s eigenem Ermessen überlassen, worin ein solcher Mikrokontext im Einzelfall besteht, ob in einem ganzen Werk, wie dem *Psalmus contra partem Donati*, oder etwa am Ende nicht doch in einer Akkumulation von Einzelsätzen. *De vera religione* spielt hier eine seltsame Rolle. T. geht kaum auf seine Verwendung dieses Werks ein, ja er spielt seine Signifikanz im gegebenen Zusammenhang mehrmals herunter. Dennoch zitiert er aus ihm häufiger als aus irgendeinem anderen Werk, einschließlich des *Psalmus contra partem Donati*. Dem Register nach zu urteilen sind mehr als 20 % aller Augustinusstellen, die T. in seiner Untersuchung zitiert, aus *De vera religione*. Zieht man die Stellen aus späteren Werken (*De civitate dei*, *De trinitate*, *Confessiones*, *Retractationes* und einige andere mehr), die keinen direkten Beitrag zu T.s Argumentation leisten, ab, so sind es mehr als 30 %. Man könnte *De vera religione* geradezu das historisch-philologische Rückgrat der Untersuchung T.s nennen. Die Art und Weise, wie T. Augustins Verwendung von *unitas* in anderen Frühwerken interpretiert, d. h. der Gehalt, den er Augustins *unitas*-Begriff zumißt, wird immer wieder mit Belegen aus *De vera religione* und dem dort entwickelten Begriff des Einen (*unus / -um*) untermauert. Doch geht T. nirgends explizit oder gar kritisch auf die Signifikanz dieser Tatsache ein.

Diese letztere Beobachtung öffnet den Blick auf ein sowohl grundlegenderes als auch umfassenderes, im Wesen methodisches Problem mit T.s Untersuchung. Was genau ist sie? Eine Wortfelduntersuchung (167), die aufzeigen soll, welche Vokabel Augustinus am ehesten verwendet, wenn er Einheit gleich welcher Art ausdrücken will? Dann freilich ist der Verweis auf die Bedeutung von *unitas* als dem Wort mit dem weitesten Bedeutungsfeld verständlich. Was aber ist dabei an Erkenntnis gewonnen? Der weiteste Begriff ist der am dünnsten gestreute, der am wenigsten bedeutsame, abstrakteste. Von allem kann man sagen, es habe eine Art Einheit. Augustinus hat gar kein anderes Wort zur Verfügung als *unitas*, wenn er „Gedanken von Rang" formulieren will, wie T. es ausdrückt (4). Das liegt jedoch nicht an dem Wort *unitas*, sondern daran, daß Augustinus als Neuplatoniker eine der *unitas* aller Dinge grundgelegte konkrete Wirklichkeit annimmt. Diese aber ist für ihn *unum* bzw. *unus*, nicht *unitas*. Eins (*unum*) sein ist für ihn die allgemeinste und zugleich konkreteste Bestimmung. Einheit, *unitas*, ist der von dieser Realität abstrahierende, vergegenständlichende Begriff. Eins (sein) ist die grundlegendste Bestimmung jeden Seins. Eins ist Zahl. Deshalb ist Zahlenrede bei Augustinus in diesem Zusammenhang mindestens ebenso belangreich wie die Rede von *unitas*. Freilich kann der Gebrauch von *unus, -a, -um* auch belanglos sein, das kann aber auch der Gebrauch von *unitas*. Die Behauptung T.s, die sei nicht so, ist gewagt. T.s Verständnis von *unus, -a, -um* ist fraglich. Zwar spricht er von *unus, -a, -um* als einem Numeral, aber ist er sich auch über die Implikation dessen im klaren? Eins sein ist nicht eine dem Sein von außen zugewiesene Eigenschaft, sondern seine innerste Bestimmung. Einheit dagegen ist der davon abgeleitete, abstrakte Gegenstand. Es steht außer Zweifel, daß Augustinus dies selbst so sah. Für ihn war der treibende Gedanke, die leitende Idee nicht ein abstrakter Einheitsbegriff, sondern eine konkrete, reale, geistige Macht, deren Natur unbestimmbar jenseits der menschlichen Unterscheidung von Person und Begriff angesiedelt war. Daher auch die Ambiguität des Genus von *unus, -um*, etwa in *De vera religione* 65,182: *unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est.*

Natürlich verharrte Augustinus nicht nur auf dieser Ebene, sondern wandte das Prinzip auch im kategorialen Bereich an. Dabei ging er dann auch mit dem Begriff der Einheit, *unitas*, um und korrelierte ihn mit anderen Begriffen, etwa *veritas*. T.s Verdienst besteht darin, diese Verwendung in ihrer Breite beim frühen Augustinus nachgezeichnet zu haben, philologisch kompetent, detailliert und unter Rückgriff auf die neueste Forschung. Besonders informativ ist seine Diskussion des Themas im Zusammenhang mit *De pulchro et apto* (7–18). Innovativ ist seine Anwendung des Konzepts auf die nordafrikanische Ekklesiologie und die Auseinandersetzung mit dem Donatismus (136–165.174–195). Diese Stärken können jedoch nicht über die genannte grundsätzliche Problematik hinwegtäuschen. Immer wieder stoßen sie auf ärgerliche Weise auf, etwa, um nur ein willkürlich gewähltes Beispiel zu nennen, wenn T. zu *De vera religione* 55,152–56,153 meint, nach Augustinus sei „der Begriff *unitas* in unserm Innern angelegt, uns gewissermaßen eingepflanzt" (87). Was Augustinus zu dieser Stelle schreibt, ist, daß *unitas* vom Geist erkannt wird. Wie? Durch einen geistigen Akt, der die *unitas* als im Vergleich zum *unum* gerade als sekundär erweist. T.s Entgegensetzung von aristotelischer Abstraktion und platonischem Seinsdenken (12.168) ist hier unzutreffend. Sie wird von außen an die Problematik herangetragen. Durch den von T. selbst eingeräumten Einfluß der Stoa auf den Neuplatonismus (168) ist sie im Grunde hinfällig. Abstraktes und konkretes Sein, Genus und Individuum, sind im Einen identisch. Erst der Begriff der Einheit offenbart eine Zweiheit oder Trennung in Individuum und Genus.

Es ist ironischerweise dieser dialektische Zug in Augustins Denken, an dem T. derart scheitert, der es in die Nähe heutiger philosophischer und kosmologischer Suche nach einer Weltformel rückt. Die Rückführung von Raum, Zeit, Quantität, Qualität und Relation in einen Zustand äußerster Einfachheit und Einheit, wobei der Begriff „Einheit" der Einfachheit dessen, was er bezeichnet, nicht mehr völlig Rechnung trägt, liegt modernen Formen der Selbstreflexion ebenso zugrunde wie er auch naturwissenschaftliche Überlegungen zum Ursprung der Universen bzw. verschiedenster Lebensformen inspiriert. Eine schematische Zuordnung von Sein und Einheit könnte hierzu keinen Beitrag leisten. Nur das Bewußtsein, daß Sein, eins und Zahl ebenso wie Raum und Zeit eine unhintergehbare Wirklichkeit konstituieren, die in ihrer Gesamtheit erkennbar ist, aber eben nicht durch einen bestimmten Begriff, sondern in einem Prozeß oder Vollzug, ist dazu in der Lage. Die Bestimmung liegt in der Aufgabe, nicht im Resultat. T. hat mit seiner Studie zwar eine Reihe interessanter Resultate geliefert, insgesamt aber ist er dadurch, daß er den Begriff der Einheit mit dem konkreten Einen selbst vertauschte bzw. diese Vertauschung in Augustins Denken am Werk sah, diesem Denken und der in ihm formulierten Aufgabe nicht in jeder Hinsicht gerecht geworden.

Cardiff Josef Lössl

Reformationsgeschichte

Selderhuis, Herman J.: **Calvinus Praeceptor Ecclesiae.** Papers of the International Congress on Calvin Research. Princeton, August 20–24, 2002. – Genf: Droz 2004. 364 S. (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 388), CHF 102,00 ISBN: 2–600–00851–9

Die internationalen Kongresse für Calvinforschung wählen aus dem Wirken des Reformators Johannes Calvin jeweils eine Facette aus, um es näher zu beleuchten. Der vorliegende Bd dokumentiert die Annäherungen an den Praeceptor Ecclesiae. Ein interessanter Beitrag zur kollegialen Ausübung des Dienstes an Wort und Sakrament von Elsie McKee eröffnet den Bd. Geschildert wird die kooperative, rotierende Ausübung der Ämter mit dem Ziel, die Gruppenbildung um einzelne Personen zu vermeiden. Die Glaubenden sollten kommen, um das Wort Gottes zu hören und nicht eine bestimmte Person (40) – was nicht verhinderte, daß sie, wenn sie einen bestimmten Prediger in die eine oder anderen Kirche gehen sahen, wieder umkehrten ... (36). Jeffrey R. Watt untersucht Themen, die durch das Genfer Konsistorium behandelt wurden. Aufschlußreich ist die Beobachtung, daß Calvins Drängen auf eine öffentliche Tauffeier und die Abschaffung der Nottaufe durch die Hebammen kaum auf Widerstand in der Bevölkerung stieß. Neues Licht wird auf die Bedeutung von rituellem Handeln in der reformierten Religiosität geworfen (Christian Grosse). Der Bochumer Systematiker Christian Link ist vertreten mit einem Beitrag zur Finalität des Menschen als spezifischer Perspektive der Anthropologie Calvins.

Des weiteren enthält der Bd unter anderem methodologische Bemerkungen zum Verhältnis von Calvin und Calvinismus (Christoph Strohm), eine Untersuchung der frühen Briefe Calvins sowie eine Analyse der Stellungnahme Calvins zu Artikel 5 (Rechtfertigung) des Regensburger Religionsgespräches 1541 (A. N. S. Lane).

Chur Eva-Maria Faber

Liturgiewissenschaft

Bärsch, Jürgen: **Allerseelen.** Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche. – Münster: Aschendorff 2004. XCIII, 516 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 90), kt € 74,00 ISBN: 3–402–04069–7

Die an der Theol. Fak. in Trier als Habil. erstellte liturgiehistorische Studie betritt bisher wenig bearbeitetes wissenschaftliches Land. Das Totengedächtnis gehört zum festen Bestandteil jüdisch-christlicher Bezüge und Traditionen quer durch die Geschichte. Seit den Anfängen der ersten christlichen Gemeinden entfaltete sich eine Vielzahl von Gedenkformen, die in Abhängigkeit von theologischen Akzentsetzungen, sozio-kulturellen Kontexten und regionalen Ausformungen sowohl innerhalb der kirchlichen Liturgie als auch weit darüber hinaus Gestalt gewannen. Durchaus von antiken Totenkulten angeregt, konnte sich im abendländisch-christlichen Raum eine reiche Kultur des Totengedenkens herausbilden, die ihren Niederschlag im liturgischen Leben der Kirche fand. Daneben entwickelte sich ein lebendiges Totengedenken außerhalb der verfaßtenLiturgie der Kirche, das sich in seinen Wurzeln sowohl aus der Liturgie selbst als auch aus anderen Ursprüngen der Frömmigkeitsgeschichte speist. Im Laufe der Zeit nahm der Allerseelentag am 2. November jeden Jahres eine herausragende Stellung ein. Was hier in der Geschichte grundgelegt wurde, ragt weit in die Gegenwart hinein. Selbst nach dem Abschmelzen der christlichen Milieus im späten 20. Jh. bleibt das Totengedenken im deutschsprachigen Raum und in den angrenzenden Ländern in seinen Motiven, Riten, Bräuchen und Zeiten eng rückgebunden an die christlichen Prägungen. Allerseelen ist ein weitgehend allgemein rezipierter Tag des Totengedächtnisses.

Eine Zusammenschau der zentralen liturgischen Quellen und liturgiewissenschaftlicher Systematisierungen explizit zum Fest Allerseelen als Kulminationspunkt des Totengedächtnisses gehörte bislang nicht zum Gegenstand der liturgiehistorischen Forschung. In der bisher vorliegenden einschlägigen Literatur wird die Totenmemoria an Allerseelen, ihre liturgiegeschichtliche Genese sowie ihre Bedeutung für die Liturgie meistens nur am Rande bedacht. Weder der Sinngehalt noch die Feiergestalt dieses Festes kamen bisher angemessen zum Tragen. Dem steht eine bis heute dauerhafte Verankerung des Allerseelentages als bedeutsames Datum des Totengedenkens mit klar ausgeprägten gottesdienstlichen Traditionen und mit festem Brauchtum im Bewußtsein der Menschen des zentraleuropäischen Raumes entgegen. Offensichtlich herrscht hier noch ein Mißverhältnis zwischen der kulturellen und sozialen Akzeptanz und der liturgiewissenschaftlichen Aufarbeitung des Festes. Bislang blieb es ein Desiderat der liturgiegeschichtlichen Forschung, eine kriteriologisch abgesicherte Schneise durch die Geschichte des Totengedenkens am Allerseelentag zu schlagen.

In dieses Vakuum der liturgiewissenschaftlichen und liturgiegeschichtlichen Forschung stößt die exzellente Studie des Vf.s vor und verdient in ihrer fundierten Darstellung höchste Aufmerksamkeit. In dankenswerter Klarheit und mit einer argumentativ eingängigen Methode bearbeitet der Vf. ein enorm umfangreiches Quellenmaterial, das sich vom Frühmittelalter über die Neuzeit bis hin zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils erstreckt. Der wissenschaftliche Apparat in den Anmerkungen nimmt erheblich breiten Raum ein und stellt sich als eine umfassende Quellen- und Literatursammlung dar, die selbst sehr seltene und schwer zugängliche Schriften auflistet. Daß sich der Vf. auf exemplarische Analysen zur Erhebung größerer liturgiegeschichtlicher Linien beschränken muß, liegt in der Natur dieser breit angelegten Quellenbasis.

Acht Kap. gliedern die detailfreudigen Ausführungen; jeder Teil endet mit einer zusammenfassenden Ergebnissicherung.

Teil A, „Einführung", skizziert leserfreundlich das Desiderat einer liturgiewissenschaftlichen Perspektive auf Allerseelen, benennt die Problemlage, gibt einen gerafften Überblick über den bisherigen theologischen Forschungsstand und führt in die Methodik der Studie ein. Methodologisch betreibt der Vf. keine Binnenperspektive, sondern verortet richtigerweise die Liturgiegeschichte als eine auf den Dialog mit den Geschichts- und Kulturwissenschaften angewiesene Disziplin. Der Vorteil dieser Methode liegt darin, die wechselseitige Bezogenheit von menschlicher Weltwirklichkeit und geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis einerseits und Sinn- und Feiergestalt der Totenmemoria andererseits nicht nur wahrzunehmen, sondern zu einem grundlegenden Verstehenspol werden zu lassen. Der Vf. entwirft implizit auf diesem Hintergrund eine speziell historische Hermeneutik als Interpretationsschlüssel für die Totenmemoria an Allerseelen, der die theologischen und ritengeschichtlichen Sinndimensionen als ein Geflecht begreift: „So verlangt eine Untersuchung über den Gedenktag Allerseelen, die Liturgie in ihrem soziokulturellen Umfeld wahrzunehmen und in den historischen Kontext einzuordnen. Demnach sind kirchen- und pastoralgeschichtliche, religionssoziologische und volkskundliche Erkenntnisse heranzuziehen. Die vielfältigen Arbeiten zur religiösen Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte geben darüber hinaus wertvolle Hinweise, um die Sinn- und Formgestalt des Gottesdienstes erhellen zu können." (14f.) Daraus ergibt sich die Zielformulierung der Studie: „[...] um die Relevanz dieser Feier [Allerseelen, St. B.] für das religiös-kirchliche Leben aufzuzeigen" (15). Was hier methodisch grundgelegt ist, führt zu perspektivenreichen Ergebnissen, mit denen die Liturgiewissenschaft sich im Konzert der an der Totenmemoria arbeitenden Wissenschaften vernehmlich zu Wort melden kann.

Die Teile B bis F folgen in ihrem Aufbau sowohl zeitlich-chronologischen Kriterien als auch den verschiedenen äußeren Gestalten der facettenreichen liturgischen Feierformen, in denen sich die Totenmemoria an Allerseelen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil entfaltet hat.

Teil B, „Grundelemente der Totenmemoria im Frühmittelalter", eröffnet als Grundlagenteil, indem er sich den Wurzeln des Totengedächtnisses zuwendet. Alles christliche Totengedächtnis findet seine ersten Ursprünge im biblisch-jü-

dischen Denken und seiner Theologie, im frühchristlichen Totenkult sowie in antiken Grundvorstellungen vom Ende des Lebens und den damit verbundenen Gebräuchen. Einzelne Gebräuche wurden assimiliert, umgeformt oder in neue Gestalten übersetzt; von anderen grenzte man sich bewußt ab. Im weiteren wird der Blick auf Gebetsbünde gelenkt, Stiftungen und Gilden als Orte der Memoria kommen zu Wort. Der Vf. zeigt auf, daß sich bereits im Frühmittelalter eine liturgische Vielfalt in Totenmessen und im täglichen Totenoffizium als Ergänzung zur Stundenliturgie ausbilden konnte.

Wie sehr sich die Feiergestalt von Allerseelen den weitreichenden theologischen, liturgischen und strukturellen Impulsen der Benediktinerabtei Cluny und den ihr zugeordneten Klöstern verdankt, weist der Vf. in Teil C, „Cluny und die Entstehung der Feier von Allerseelen", nach. Als europäisches Reformzentrum prägte Cluny Liturgie und Spiritualität in seiner Zeit. Weitausholend umreißt der Vf. die Charakteristika cluniazensischer Mess- und Stundenliturgie, die Askese und entfaltete Eschatologie miteinander zu verweben wußten und zu einem Gestaltungsprinzip der Liturgie erhoben. In dieses Umfeld ordnet der Vf. das Totengedenken ein, benennt feste liturgische Zeiten und Abläufe in der Abtei selbst und darüber hinaus. Unter dem Abbatiat von Odilo (1049) ist die Einführung des Allerseelentages im liturgischen Kalender belegt, was der Vf. mit ausführlicher Quellenarbeit darstellt und diskutiert.

Teil D, „Die Feier von Allerseelen in liturgischen Quellen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit", wendet sich dem gründlichen Studium der Zeugnisse aus dem Spätmittelalter und der frühen Neuzeit zu. Klare formale Strukturierungen und Unterscheidungen zwischen Herkunft und Gottesdienstform helfen dem Vf., aus der Fülle der Quellen ein konturenreiches Bild liturgischer Praxis in dieser Zeit zu zeichnen. Klosterliturgien kommen ebenso zu Wort wie Zeugnisse aus Kathedralen; sogar auf einzelne Pfarrgemeinden wird verwiesen. Quer durch alle liturgischen Feiern zog sich die Totenmemoria am Allerseelentag. Bereits in dieser Zeit konnte sich in Anlehnung an cluniazensische Wurzeln eine umfangreiche liturgische Entfaltung von Allerseelen entwikkeln, die sich in Abhängigkeit von regionalen Einflüssen vielfältig ausdifferenzierte: „Kein Ordinarius jener Zeit vergisst, diese spezielle Totenmemoria zu notieren. Dabei hat sich weitgehend die Grundgestalt der Feier, wie wir sie aus den cluniazensischen Quellen kennengelernt haben, erhalten [...]" (241). Theologisch ist für diese Zeit zu konstatieren: „Es geht nunmehr um das fürbittende Gedenken für die Seelen der Verstorbenen im Fegfeuer" (242). Dabei dominierte in den Einzelelementen der Liturgien theologisch gesehen zuweilen ein eher düsterer Gerichtsgedanke.

Teil E, „Die Stundenliturgie und Messfeier der Allerseelenmemoria im Zeugnis neuzeitlicher Breviere, Missalien und Caeremonialia", geht in der Chronologie der Zeitleiste einen Schritt weiter. Die Quellen dieser Zeit lassen „Gewichtige Wandlungen und Neuorientierungen" (243) innerhalb der Allerseelenliturgie erkennen. Beachtenswert für den Leser sind die mentalitäts- und theologiegeschichtlichen Kontexte nach dem Tridentinum, in die der Vf. die Liturgien von Allerseelen in der beginnenden Neuzeit einordnet. Der methodische Ansatz einer engen Verzahnung von Liturgie und ihrem soziokulturellem Umfeld wird hier konsequent weitergeführt. Der Vf. beweist: V. a. in der Auseinandersetzung mit und der Abgrenzung von reformatorischen Strömungen entstanden feste liturgische Feierformen. Feiergestalt und theologischer Sinngehalt konnten wechselseitig impulsgebend wirken. Gesänge, Orationen, Psalmauswahl, die Auswahl der Schriftlesungen sowie auch die einzelnen verwendeten Zeichen bis hinein in die Raumgestalt der Kirche geben wider, daß im Memento mori dieser Zeit „Vertrauen, Hoffnung, und christlicher Trost [...] in der allgemeinen finsteren Atmosphäre kaum durchdringen" konnten (328).

Teil F, „Die Friedhofsprozession und Gräbersegnung der Allerseelenmemoria im Zeugnis neuzeitlicher Ritualien", widmet sich einer liturgischen Praxis, die bereits gewisse Anklänge an Feierformen der Gegenwart erkennen läßt. Wiederum holt der Vf. weit aus; er erhellt und bündelt die Forschungsergebnisse der Kulturwissenschaften zum Friedhof als Ort der Grablege und als Spiegelbild von sich wandelnden Todesvorstellungen. Hier besitzt die Prozession eine spezielle Form des Gottesdienstes ihre Wurzeln. Im Vergleich der Ritualien lassen sich differenzierte Feiergestalten wahrnehmen, die etwa lateinische und deutschsprachige Elemente miteinander zu variieren und zu verknüpfen wußten.

Teil G, „Liturgienahe und -ergänzendes Brauchtum im Umkreis von Allerseelen", thematisiert über alle kirchlich geordnete Liturgie hinausgehende Traditionen und Bräuche, die sich um das Fest Allerseelen herausbilden konnten. Dankenswerterweise differenziert analysiert und besonders gelungen ist die Darstellung der Totenmemoria innerhalb der Volksfrömmigkeit. Das wechselseitige Abhängigkeits- und Spannungsverhältnis zwischen Liturgie und Brauchtum wird als impulsgebend interpretiert. Der Vf. formuliert einen liturgietheologischen Leitsatz, wenn er als Desiderat unterstreicht: „Es ist also berechtigt, von liturgienahem und -ergänzendem Brauchtum zu sprechen, da der Gottesdienst die wichtigste Quelle und den fruchtbarsten Nährboden für die Volksfrömmigkeit darstellt, wenngleich immer auch ein bleibendes Spannungsverhältnis zwischen beiden festzustellen ist" (421). Bei aller Wertschätzung des Brauchtums können die damit verbundenen theologischen Inkongruenzen nicht unerwähnt bleiben, wie der Vf. richtigerweise urteilt: „Gleichwohl stand eine so bereitwillige Aufnahme religiöser Volksmentalitäten immer in der Gefahr, Randaspekte zu betonen und damit die theologische Mitte außer acht zu lassen" (476).

An Klarheit und Überzeugungskraft nichts vermissen lassen die Zusammenfassungen im letzten Teil H, „Die Feier von Allerseelen in der abendländischen Kirche. Ein Resümee". Hier fließen die liturgiehistorischen Linien der Totenmemoria an Allerseelen zusammen zu einer Neubewertung des Allerseelentages als eine wesentliche Konkretion gelebter gläubiger Spiritualität und persönlicher Lebensbewältigung angesichts des Todes.

Fazit: Insgesamt liegt hier eine ausgezeichnete Studie vor, die die Liturgiegeschichte und mit ihr die Liturgiesystematik auf bisher noch wenig beachtetes Material hinweist. Systematisches Interesse und historische Wissenschaftlichkeit greifen dabei überzeugend ineinander. Der Vf. bewältigt in seinem voluminösen Werk drei Aufgaben in einem: eine historisch fundierte Zusammenschau der Genese von liturgischen Traditionen, Texte, Riten und Gebräuchen des Festes Allerseelen; eine über die Grenzen der Theologie hinausgehende interdisziplinäre Einordnung der vorliegenden liturgischen Quellen in kulturelle und geschichtswissenschaftliche Horizonte; beinahe nebenbei und scheinbar nur im Vorübergehen legt er eine methodisch überzeugende Ausbalancierung von kirchlich geordneter Liturgie einerseits und den Zeichen- und Ritenvorräten, die im weiten Sinne aus dem Bereich des Brauchtums stammen, andererseits vor. Daß aus einer derart gründlichen Vorarbeit durchaus pastoralliturgische Desiderate für die Liturgie der Gegenwart erarbeitet werden müssen, ist offensichtlich und wird vom Vf. noch kurz angedeutet (482). Insofern geht die Studie über ihren historischen und systematischen Ansatz noch hinaus und wird fast von selbst zu einem kräftigen pastoralliturgischen Impuls.

Manche Weitschweifigkeiten in den Ausführungen, die das Lesen zuweilen mühsam und unübersichtlich machen, wird man wohl der enormen Materialfülle und der breit angelegten Quellenbasis zugute halten müssen. Der Titel der Studie informiert ferner nicht explizit über die selbstverständlich sinnvolle zeitliche Beschränkung der Untersuchungen auf die Liturgiegeschichte vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Das erfährt der Leser erst im Vorwort. Eventuell hätte das bei der Titelformulierung berücksichtigt werden können. Was hier kritisch anklingt, will jedoch das Gesamtbild der Studie nicht schmälern. Sie ist eine innovative Arbeit, der eine weite Beachtung und eine große Leserschaft zu wünschen ist. Das Deutsche Liturgische Institut in Trier hat dem Vf. dafür im Jahr 2004 den erstmals vergebenen Balthasar-Fischer-Preis zugesprochen.

Münster Stefan Böntert

Hollenweger, Walter. J.: **Das Kirchenjahr inszenieren.** Alternative Zugänge zur theologischen Wahrhaftigkeit: Predigten – Oratorien – Mysterienspiele. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 240 S. (Christentum heute, 1), kt € 20,00 ISBN: 3–17–016823–1

Bei dem Bd „Das Kirchenjahr inszenieren", hg. von Walter J. Hollenweger, handelt es sich um einen Predigtbd, freilich in ungewöhnlicher Form. Der Autor legt zu den großen Festtagen des Kirchenjahres und zu besonderen Anlässen eine Sammlung von Predigten, Oratorien und Mysterienspielen vor. Dabei geht der vorgelegte Bd jedoch über eine reine Sammlung von Predigten weit hinaus. Vielmehr läßt sich der Sammelbd zusammenfassen unter dem Stichwort: die Inszenierung der biblischen Botschaft.

Der Vf. möchte die Botschaft der Hl. Schrift als ein für die Gemeinde „spannendes Gegenüber" (10) verdeutlichen. Es geht ihm also im eine „handlungsorientierte Verkündigung" (10), die dazu anleiten soll „über die Fremdheit der biblischen Botschaft zu staunen." (ebd. 10) Dabei wehrt sich der Vf. gegen die geläufigen Schlagworte einer möglichen Verlebendigung oder Aktualisierung des Bibeltextes. Ganz im Gegenteil möchte der Vf. dazu beitragen, das Widerständige der biblischen Botschaft gerade in den Gemeinden zu verdeutlichen und diese damit zu einer Botschaft in unserer Zeit und für unsere Zeit zu machen. So finden sich in diesem Sammelbd Modelle für: Weihnachten, Jahreswende, Palmsonntag, Passion, Ostern, Pfingsten, Tag der Arbeit, Salbungsgottesdienst, den Missionstag, den Tag der Frauen, den Reformationssonntag, den Bußtag, den Ausländer- oder Flüchtlingstag, den Totensonntag.

Ein grundlegender Artikel über die Frage der möglichen „Inszenierung" biblischer Texte (201–234) sowie ein Verzeichnis der verwendeten Schriftstellen, ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis beschließen den Sammelbd.

Neben vielen Anregungen, im Hinblick auf eine mögliche Dramatisierung der biblischen Botschaft, bleiben für Rezensenten jedoch zwei grundlegende Anfragen:

Zum Einen wäre zu fragen, welche Ekklesiologie der Vf. des Sammelbdes vertritt. Etwas lapidar merkt der Vf. in den Vorbemerkungen an, er gehe von einer Ekklesiologie aus, „die nicht von dogmatischen Sätzen ausgeht" (13). Anstatt einer Art von Ekklesiologie „von oben" setzt der Vf. eine Art Ekklesiologie „von unten" entgegen. So sieht er

seinen Sammelbd auch als eine Beobachtung all dessen, „was heute in der überwältigenden Mehrheit der Kirchen der Welt geschieht." (13). Fraglich bleibt dabei, ob es sich nicht trotz der Beteiligung diverser Gemeinden bei der Entwicklung der Inszenierung der biblischen Botschaft, wie sie in den einzelnen Modellen beschrieben wird, letztlich um deutliche theologische Vorgaben handelt und sich nicht doch in den eigenen Modellen eine teilweise sehr eigenwillige ekklesiologische Akzentsetzung findet.

Neben dieser mehr systematischen Anfrage bleibt für den Liturgiewissenschaftler hier noch eine zweite Anfrage grundsätzliche Art. Pointiert ließe sich sagen, daß Liturgie ja bewußt kein Mysterienspiel ist und auch kein Oratorium. Liturgie ist Feier des Gedächtnisses des Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Dieses Gedächtnis wird freilich nicht dadurch begangen, daß biblische Botschaft einfach hin inszeniert, oder dramatisch nachgespielt würde, sondern in komplexen Symbolhandlungen die durch das deutende Wort des anamnetisch-epikletischen Gebetes zum sakramentalen Handeln der Kirche werden. So läßt sich festhalten: Die Feier der Eucharistie ist nicht einfach inszeniertes Nachspielen der Geschehnisse im Abendmahlssaal und auch die Taufe ist nicht einfach ein Mysterienspiel, das wiederholt, was in der Taufe Jesu im Jordan und in den frühchristlichen Taufen, wie sie uns die Hl. Schrift im Neuen Testament überliefert, grundgelegt wurde. Bei allen Tendenzen zur Dramatisierung in der Liturgie – man denke etwa an die Feier der drei österlichen Tage, bzw. der Heiligen Woche – bleibt hier doch ein deutlicher Hiatus, der verdeutlicht, daß Liturgie im Grunde ihres Wesens Anamnese und nicht Mimese ist.

Die hier angesprochene liturgietheologische Problematik läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen: Für Pfingsten legt der Vf. ein Modell vor unter dem Motto „wenn Sklaven Sklaven spielen [...]" (59 ff.). Das hier vorgelegte Oratorium beinhaltet einen fiktiven Dialog zwischen dem Schreibsklaven Aquila und seinem Freund Tertius, letzterer ist Christ, Aquila ein am Christentum interessierter Heide. Im Laufe des fiktiven Dialogs über die Taufe und die Eucharistie nehmen die beiden Protagonisten des dramatischen Geschehens auch an einer Taufhandlung teil, die freilich nachgespielt wird. Abgesehen von einigen liturgietheologischen und liturgiehistorischen Ungenauigkeiten in der Darstellung der frühchristlichen Taufe bleibt die grundlegende Frage, ob es bei einer Inszenierung eines solchen Dialogs wirklich hilfreich und notwendig ist, im Sinne einer Inszenierung der biblischen Botschaft von der Taufe, daß hier eine Taufe nachgespielt wird, daß ein Mensch also wirklich mit Wasser übergossen wird, dazu eine Taufformel gesprochen wird „auf den Namen Jesu" und eine postbaptismale Salbung mit dem Heiligen Geist vollzogen wird. Wird das sakramentale Geschehen der Taufe denn wirklich verständlicher, wenn dieses nachgespielt wird? So einsichtig der theologische Ansatzpunkt ist, den 1. Korintherbrief in all seiner Komplexität von der Taufe her zu entschlüsseln, und dies in einer dramatischen Inszenierung vorzunehmen, so bleibt doch hier die Frage, ob der Unterschied zwischen allem liturgischen Tun, wie es weiter oben beschrieben wurde, und dem bloßen Nachspielen biblischer Szenen oder liturgischer Handlungen hier noch deutlich genug zu Tage tritt.

Festzuhalten bleibt jedenfalls, daß der Rezensent nach Lektüre des Bdes von Hollenweger häufiger die Schrift zur Hand genommen hat, um jene Schriftstellen nachzulesen, auf die der Vf. sich bezieht. Wenn dies der positive Nebeneffekt dieses besprochenen Sammelbdes ist, insofern wirklich Zugänge zur biblischen Botschaft alternativer Art aufzuzeigen, hat der besprochene Bd sicher seine Intention erreicht.

Münster Martin Stuflesser

Kirchenrecht

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht: Band 3 (N-Z), hg. v. Axel Frhr. v. Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / P. Reinhold Sebott SJ unter Mitarbeit v. Michael Ganster und Heribert Hallermann. – Paderborn: Schöningh 2004. VIII, 920 S., geb. € 128,00 ISBN: 3–506–75142–5

Lexikon des Kirchenrechts, hg. v. Stephan Haering und Heribert Schmitz. – Freiburg i. Br.: Herder 2004. XIV, 624 S., über 1100 Stichw. mit Register (LThK kompakt), geb. € 24,90 ISBN: 3–451–28522–3

Herzlichen Glückwunsch! Zum dritten Mal kann ich einen Bd des Lexikons für Kirchen- und Staatskirchenrecht (LKStKR) besprechen, zugleich den letzten. Das ist Grund für einen Glückwunsch an das Team der Hg. und Redakteure. Ein in der deutschsprachigen Kanonistik neues Unternehmen ist abgeschlossen.

Herzlichen Glückwunsch! Noch einmal! Denn in demselben Jahr 2004, in dem das LKStKR fertig wurde, kam ein weiteres Lexikon des Kirchenrechts auf den Markt, das sich einer sehr sinnvollen Überlegung verdankt: aus dem Lexikon für Theologie und Kirche (3. Auflage) die kirchenrechtlich relevanten Artikel auszukoppeln und sie zum Teil erweitert und um weitere Stichworte ergänzt zu einem eigenen Bd zusammenzufassen, der unter „Lexikon für Theologie und Kirche kompakt" firmiert. Auch dieses Unternehmen verdient Zustimmung, zumal es einige Besonderheiten aufzuweisen hat.

Bevor ich einige vergleichende Überlegungen anstelle, möchte ich einige Charakteristika des Lexikons des Kirchenrechts (LexKR) nennen.

Nach einem Vorwort der Herausgeber listet der Bd die Mitarbeiter auf, nur mit Namen und Titeln. Ein Abkürzungsverzeichnis folgt. Die Artikel sind in zwei Genera aufgeteilt: Sachartikel und Personalartikel sind voneinander getrennt alphabetisch geordnet. Der Sachteil (1–1028) macht mit 514 Seiten den größten Teil aus, der Personenteil (1033–1180) umfaßt 74 Seiten. Ihm folgen in einem Anhang ein Stichwortregister, dessen auf den Sachteil bezogene Auflistung in abweichendem Druckbild Begriffe nennt, die nicht behandelt sind, für die aber auf andere Artikel verwiesen wird; das auf den Personenteil bezogene Verzeichnis nennt 287 Namen.

Es folgt ein Abdruck der Inhaltsverzeichnisses des Codex Iuris Canonici in deutscher Sprache mit einer Liste der Canones dieses CIC, die in den Artikeln des Lexikons und den Literaturangaben zitiert sind; dabei wird auf die jeweilige Spalte verwiesen. Für den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium wird das wiederholt: Inhaltsverzeichnis und Canones-Register.

Gegenüber den Artikeln kirchenrechtlicher Bedeutung, die im LThK zu finden sind, haben die Hg. v. a. die Literaturnachweise stark ausgeweitet, sehr zum Vorteil des Benutzers, der die negativen Folgen der rigorosen Umfangsbegrenzung der Artikel des LThK nun nicht mehr so spürt. Der eine oder andere Artikel hat eine Ergänzung erfahren, „rund 120 Artikel" sind von den Hg.n „und einem kleinen Mitarbeiterstab" hinzugefügt worden – so die Auskunft des Vorworts.

Jedes Lexikon versucht das Problem der unvermeidlichen Unvollständigkeit durch Verweise zu lösen. Das gelingt nur begrenzt. So sucht man im LexKR die Begriffe „Gewalt, heilige" oder „potestas sacra" oder „Heilige Vollmacht" vergeblich, man muß den Artikel „Vollmacht" (Peter Krämer) finden oder „Kirchengewalt" (Winfried Aymans), die sich stark überschneiden, aber nicht aufeinander verweisen. Nach „Wohnsitz" oder „Neben-Wohnsitz" sucht man vergebens, wenn man nicht darauf kommt, unter „Domizil" zu schauen. Die Begriffe „Tatstrafe" und „Spruchstrafe", die im Artikel „Exkommunikation" (Wilhelm Rees) verwendet werden, findet man nur erklärt, wenn es gelingt, ohne helfenden Verweis den Artikel „Kirchenstrafen" zu finden, eventuell auf dem Umweg über „Strafen". Es kann aber auch zuviele Verweise geben, etwa den im Artikel „Freiheit der Wissenschaft in der Kirche" (Alexander Hollerbach) auf „Fakultäten II" – diesen Artikel gibt es ebensowenig wie den im Verzeichnis der Lemmata genannten Artikel „Acht".

Das secretum pontificium wird man wohl nicht unter P suchen („Päpstliches Geheimnis"), zumal es nicht um Geheimnisse geht, sondern um einen Modus der Geheimhaltung. Das Stichwort „Corpus Iuris Canonici novum", mit dem Heribert Schmitz die Bezeichnung der beiden nachkonziliaren kirchlichen Gesetzbücher und der Apost. Konstitution „Pastor bonus" durch Papst Johannes Paul II. als „Corpus Iuris Canonici" abwehren will, weil das ein historisch besetzter Begriff ist, wird hoffentlich nicht zu einem entsprechenden Sprachgebrauch führen. Exzellent ist der Artikel „Ehe, rechtshistorisch" (Wolfgang Strätz), der sich im kanonistischen Teil (Karl-Theodor Geringer) teilweise wiederholt. Da es einen Artikel „Ehehindernisse" gibt, wäre auch einer zum Stichwort „Ehewille" nicht überflüssig gewesen, zumal dessen Behandlung unter dem Stichwort „Ehe" allzu knapp ausfällt. Der Artikel „Simulation" (Margit Weber) ist so kurz, daß er gerade eben zur Begriffsbestimmung ausreicht, aber inhaltlich nicht weiterhilft.

Nicht alle Artikel sind vom Informationswert her abgesichert. So kann man das, was Georg May im Artikel „Ehre, kirchliche" schreibt, nur im Recht des CIC/1917 finden, anderenfalls man schwere Sünde und schwere Minderung in der Ehre gleichsetzen müßte. Der Artikel „Gewissensfreiheit" (Udo Steiner) hat (leider) nichts mit Kirchenrecht zu tun, anders als der entsprechende Artikel im LKStKR Bd. 2 (Reiner Tillmanns).

Damit bin ich beim dritten Bd des LKStKR. Hier findet sich das secretum pontificium unter „Geheimhaltungspflicht", was schon eher zielführend ist. Wer aber sucht und findet das, was unter „Politische Betätigung kirchlicher Bediensteter" (Gerhard Tröger / Stefan Muckel) in ausgezeichneter Weise abgehandelt ist? Oder das Problem des islamischen Kopftuchs und des Kruzifixes in Schulen unter R bei „Religiöse Zeichen und Symbole" (Reiner Tillmanns)? Der große Vorsprung dieses Lexikons, die Materien nicht nur katholisch, sondern auch evangelisch-kirchenrechtlich und staatskirchenrechtlich zu betrachten, geht manchmal verloren, wenn ein Artikel ohne entsprechende Kennzeichnung nur eine Konfession betrifft: „Pfarrerrecht" (Peter von Tiling) gibt sich rasch als nur für den evangelischen Bereich geltend zu erkennen, aber „Pfarrexamen" (Heribert Hallermann) verlangt einen schon etwas orientierten Leser. Und die Frage bleibt offen, ob nur katholische Pfarreien ein „Pfarrsiegel" (Ma-

ximilian Hommens) führen. Der ökumenische Anspruch des Werkes führt erfreulicherweise auch hin und wieder zu orthodoxen Artikeln, z. B. zum Stichwort „Recht" (Theodor Nikolaou). Wenn sich auch die katholischen Teile der Artikel „Predigt" (Ludwig Mödl) und „Predigtbefugnis" sowie „Predigtverbot" (beide letzteren von Ilona Riedel-Spangenberger) weiträumig überschneiden, ist doch in der Überschau über das Werk eine bemerkenswerte Stimmigkeit der Koordination zwischen den einzelnen Beiträgen zu beobachten, was um so mehr erfreut, als die Autoren keine Stichwortliste hatten und nur im Einzelfall die Verfasser sachlich benachbarter Artikel kannten.

Noch einige vergleichende Beobachtungen: Es bedarf keiner Betonung, daß ein dreibändiges Lexikon weit mehr Erkenntnis verspricht als ein einbändiges, auch wenn man die grundlegend weitere Erfassung durch Einbeziehung des evangelischen und des Staatskirchenrechts nicht rechnet, also nur die Dimension des katholischen Kirchenrechts vergleicht. So hat das LKStKR 22 Artikel über Stichwörter, die mit „Ordens..." beginnen, wohinter das LexKR mit drei Artikeln zurückbleiben muß. Dieses hat aber einen Artikel „Engelwerk" (Heribert Schmitz), der im LKStKR fehlt. Und beim Stichwort „Gewohnheitsrecht" bringt das LexKR einen Artikel zum staatlichen Recht (Peter Leisching) neben dem zum (katholischen) Kirchenrecht (Winfried Aymans), während das LKStKR einen evangelischen Teil (Heinrich de Wall) hat und einen katholischen (Ilona Riedel-Spangenberger). Das Stichwort „Frauenordination" fehlt in beiden Lexika. Im LKStKR findet man das Thema unter „Frau, Kath." (Richard Puza) behandelt, im LexKR unter „Geschlechterdifferenz" (Margit Weber). Dabei ist die Charakterisierung des can. 1024 CIC in letzterem Artikel als schlichtweg positiv-rechtlich und damit einfach wandelbar an der Grenze zur Fehlinformation.

Was im LKStKR unter „Reservatio in pectore" (Markus Graulich) behandelt wird, findet sich im LexKR unter „in petto", wohin man durch einen Verweis im Artikel „Kardinal" findet, während man im LKStKR auf Intuition oder fachliche Vorkenntnis angewiesen ist.

Nun richtet sich das LKStKR sicher eher an ein Fachpublikum als das LexKR. Dafür sorgt schon der fast schon auf Bibliotheksetats abstellende Preis von € 384,- für das Gesamtwerk. Was das LexKR attraktiv macht, ist nicht nur der geringe Preis, der sich wohl der Tatsache verdankt, daß es sich um ein Derivat des LThK handelt, sondern auch die leichtere Benutzbarkeit: Register der Stichwörter, Canones-Register, Trennung von Sach- und Personalartikeln, eigenes Abkürzungsverzeichnis. Das alles fehlt dem LKStKR und ich habe es in der Rezension der beiden ersten Bde auch vermerkt (in dieser Zeitschrift Bd. 97 [2001] 72–73 und 99 [2003] 249–250). Da sich die Herausgeber nicht zu einer Stichwortliste verstanden haben – der letzte Bd hätte die dafür nötigen zusätzlichen Seiten noch vertragen –, bitte ich im Namen aller ebenso Denkenden um das Angebot einer entsprechenden Datei, zum Bezug durch e-mail oder zum Herunterladen aus dem Internet. Man sucht nicht leicht in drei Bänden ohne Liste der Stichwörter und bei unvollkommener Verweistechnik!

Einen Vorsprung hat das LKStKR auch bei den Personen-Artikeln, die umfangreicher sind und Platz für würdigende Aussagen bieten. Für das LexKR nimmt wiederum ein, daß es ein gefälliges Äußeres bietet: Nicht nur der Einband ist wirklich gestaltet, sondern es ist auch im Satzspiegel Interesse am Gesamtbild zu spüren.

Herzlichen Glückwunsch! Wir, die fachlich interessierten Nutzer dieser beiden Lexika können uns beglückwünschen, daß wir diese Instrumente nun zur Hand haben. Wenn man sich darin festliest – das Lexikon-Schmökern wird wieder interessant –, wird man vor die Erkenntnis geführt, wie viel man (immer noch) nicht weiß. Zum Glück gibt es jetzt bei kirchenrechtlichen Fragen den zielführenden Griff ins Bücherregal. Den Herausgebern beider Nachschlagewerke und allen ihren Zuarbeitern sei dafür Dank und Anerkennung gesagt!

Münster Klaus Lüdicke

Witsch, Norbert: **Synodalität auf Ebene der Diözese.** Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche. – Paderborn: Schöningh 2004. 451 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht KStKR, 1), kt € 64,00 ISBN: 3–506–71685–9

Synodalität kommt von syn-ódus, Zusammen-Weg, Weggemeinschaft. Der Begriff Synode ist bereits aus der Kirchengeschichte bekannt. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde er in Theologie und Kanonistik aktuell. Für den Bereich der Kanonistik untersucht der Kirchenrechtler Norbert Witsch in seiner Habil.schrift, die von der Trierer Fak. im Sommersemester 2002 angenommen wurde, die Synodalität auf diözesaner Ebene. Er will den Begriff Synodalität untersuchen und nachweisen, wie ein „neues" Prinzip, nämlich die Synodalität, in das Kirchenrecht Einzug gehalten hat.

Dazu gliedert er seine Arbeit in vier Hauptteile. Der erste Hauptteil unter der Überschrift „Beratung des Diözesanbischofs im CIC/1917" (29–135) beginnt mit einer Einleitung, die die Leitungsvollmacht des Diözesanbischofs als Hirte der Diözese exkursartig erläutert (29–31). Der erste Hauptteil gliedert sich in zwei Teile: Zustimmung und Rat zu einzelnen Amtshandlungen des Diözesanbischofs (32–40) und die Beratungsorgane des Diözesanbischofs durch Synodalexaminatoren und Pfarrkonsultoren (50–133).

Unter die Beratungsgremien des Diözesanbischofs werden die Diözesansynode, Kathedralkapitel und Diözesankonsultoren sowie Seminarausschüsse und der Verwaltungsrat gefaßt. Neben diesen in den Diözesen bestehenden Beratungsgremien werden der Missionsrat und die Missionarsversammlung im ersten Hauptteil behandelt. Inhaltlich paßt dies nicht zur gewählten Überschrift „Beratungsorgane des Diözesanbischofs", weil in den Missionsgebieten kein Diözesanbischof installiert ist. In den Vorformen der Diözese sind jedoch ähnliche Organe wie in der Diözese vorgesehen. Dabei entspricht der Missionsrat dem Kathedralkapitel bzw. den Diözesankonsultoren, während die Missionarsversammlung die Aufgaben der Diözesansynode wahrnimmt.

Für den CIC/1917 hält W. fest, daß der Diözesanbischof als oberster Hirte seiner Diözese persönlich für diese verantwortlich ist, jedoch in seinen drei Funktionen beraten wird. „Synodalität [...] meint [...] eine Bindung des Bischofs bei der Ausübung seiner Vollmacht an eine beratende Mitwirkung durch ihm als Hirte rechtlich unterstellte Personen, die in der Regel Priester sind." (133) Im CIC/1917 seien synodale Strukturen „auf pragmatische Erwägungen zurück zu führen, sie sind jedoch nicht nochmals in tiefer gehenden ekklesiologischen Überlegungen begründet." (135)

Mit der Untersuchung der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils im zweiten Hauptteil (138–188) stellt W. seine These vor: Das Zweite Vatikanische Konzil eröffne einen neuen Denkansatz für das Verständnis von Synodalität: „Im Sinne des Konzils kann Synodalität auf Ebene der Teilkirche nicht mehr wie bisher einfach als eine vorwiegend pragmatische bzw. lediglich in den Bestimmungen des positiven Rechts begründete Form der Mitwirkung an der bischöflichen Form der Diözesanregierung durch Hilfs- und Kontrollorgane begriffen werden, vielmehr ist sie nun – ekklesiologisch grundgelegt – von der allen Gläubigen gemeinsamen Verantwortung für das Leben und die Sendung der Kirche her zu verstehen." (137) Es ändert sich also der Hintergrund, vor dem die rechtlichen Bestimmungen gelesen werden. Das Volk Gottes in allen seinen Gliedern kommt in den Blick. Synodalität sei je nach den Beteiligten näher zu bestimmen (137). In erster Linie meine es Weg- und Verantwortungsgemeinschaft. Das wird deutlich, wenn W. die Bedeutungsaspekte von Synodalität an Hand der Beziehung des Diözesanbischofs zu anderen Gläubigen in seiner Diözese darlegt (144–159). Synodalität kennzeichnet W. als „allgemeines Prinzip diözesanen Lebens" (158). Eine Konkretisierung dieses Prinzips sieht er in den vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgegebenen Beratungsorganen, dem Diözesanpastoralrat und dem Priesterrat (159–188).

Der dritte Hauptteil legt Tendenzen der nachkonziliaren Rechtsentwicklung dar (190–225). Dabei beschränkt sich W. nicht auf die beiden vom Konzil geforderten Räte, sondern betrachtet auch die Neuregelungen des Kathedralkapitels (201–204), der Diözesansynode (217–220) und des Diözesanvermögensverwaltungsrates (221–223). Er ordnet auch diesen Gremien eine neue Sichtweise zu, die in das von ihm erarbeitete Konzept von Synodalität paßt, nämlich Synodalität als Ausdrucksform der Mitverantwortung der Gläubigen.

Im vierten Hauptteil (228–421) untersucht W. die im CIC/1983 vorhandenen Strukturen von Synodalität. Zuerst differenziert er die verschiedenen Aspekte von Synodalität, indem er das Verhältnis von Diözesanbischof zu verschiedenen Gruppen von Diözesanen beschreibt (235–247). Grundlage dieses Verhältnisses ist immer die Zugehörigkeit zum Teil des Volkes Gottes, das dem Diözesanbischof anvertraut ist. Für die Weihbischöfe sieht er mit Aymans eine „qualifizierte Teilhabe" am Hirtendienst des Diözesanbischofs, die jedoch beratende Teilhabe ist. Grundlage der Synodalität ist hier die Bischofsweihe (237). Für Priester liegt die Grundlage in der Teilhabe am Weihesakrament und in der Sendung zum Hirtendienst, wobei wieder eine beratende Unterstützung vorgesehen ist (239–240), ebenso verhält es sich bei den Diakonen (241). Eine Synodalität der Laien sehe der CIC/1983 nicht explizit vor (241). Aber durch die geforderten Beratungsorgane, in denen Laien mitwirken sollen, werde deutlich, daß auch Laien am System der Synodalität partizipieren. Diese Teilhabe wurzelt in Taufe und Firmung. „Synodalität auf der Ebene der Diözese [ist] ein allgemeines, d. h. grundsätzlich alle Gläubigen als je auf ihre Weise aktive und mitverantwortliche Glieder der Kirche [...] betreffendes, wie zugleich auch ein in sich differenziertes Prinzip [...], dessen verschiedene Bedeutungsaspekte sich aus der je unterschiedlichen [...] Rechtsstellung der an den synodalen Prozessen beteiligten Gläubigen ergeben." (246–247)

Unter der Überschrift „Rechtlich institutionalisierte Formen von Synodalität" handelt W. Mitwirkungsrechte zu einzelnen Amtshandlungen des Diözesanbischofs (249–257) und Beratungsorgane desselben (257–417) ab. Damit greift er die im ersten Hauptteil verwendete Gliederung wieder auf. Er interpretiert hier c. 127, der für alle Beratungen gilt. Die Einzelfälle, in denen der CIC/1983 eine Beratung des Diözesanbischofs vorsieht, führt W. nicht en detail aus, sondern beschränkt sich auf die Angabe der Canones in den Fußnoten. Gesondert behandelt er die Beteiligung bei Amtsenthebung und Versetzung von Pfarrern (252–257).

Breiten Raum nehmen Darstellung und Analyse der Beratungsgremien des Diözesanbischofs im CIC/1983 ein. W. unterscheidet dabei zwischen der Diözesansynode, sowie Beratungsgremien, deren Grundlage im Weihesakrament liegt (Priesterrat, Konsultorenkollegium, Missionsrat, Kathedralkapitel und Bischofsrat) und Gremien, deren Grundlage Taufe und Firmung aller Gläubigen

ist (Diözesanpastoralrat und Diözesanvermögensverwaltungsrat). Für alle genannten Räte referiert er kurz die Entstehungsgeschichte, ordnet die jeweiligen Gremien in den systematischen Zusammenhang des CIC/1983 ein und interpretiert die entsprechenden Normen. Die Diözesansynode, die ihren Grund auch in Taufe und Firmung aller Teilnehmenden hat, erfaßt W. in einem eigenen Kap., da sie zeitlich befristet und besonders feierlich und damit in diesem Zusammenhang singulär ist. Bei allen genannten Beratungsorganen betont er, daß es sich nicht um kollegiale Leitungsgremien der Diözese handele, sondern daß dem Diözesanbischof allein die Hirtenautorität und Verantwortung zukomme. Es fällt auf, daß er in der Bewertung des Diözesanpastoralrats zwei Tendenzen explizit herausstellt: Communio und Hierarchie (394). Auf der einen Seite werde die Gemeinschaft aller Diözesanen, das gemeinsame Bemühen von Bischof und Ratsmitgliedern, auf der anderen Seite jedoch die Leitungsautorität des Diözesanbischofs betont. W. sieht in der Betonung der Leitungsautorität die Gefahr einer Verdunkelung des Neuansatzes von Synodalität.

„Die Frage nach dem Verständnis von Synodalität [...] betrifft [...] eine bestimmte Weise der Wahrnehmung der Leitung der Diözese" (423), so beschließt W. seine Arbeit. Synodalität könne also in vorgegebenen Strukturen mehr oder weniger umgesetzt werden, die Möglichkeit ihrer Verwirklichung sei strukturell gegeben, hänge jedoch davon ab, daß „alle an diesen Prozessen Beteiligten sowohl im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung wie auch in Anerkennung der jeweiligen Verantwortung ihrer Dialogpartner mit Blick auf das Wohl der Diözese zusammenwirken." (424)

Ist das ein rechtssystematisch befriedigendes Ergebnis? Der Versuch, synodale Elemente in ein hierarchisches System einzuführen, muß kläglich scheitern, wenn das System hierarchisch strukturiert bleibt. Dafür kann W. nichts, das gibt ihm der Gesetzgeber so vor. Aufgabe des Kirchenrechtlers ist es, innerhalb des Systems Möglichkeiten und Grenzen auszuloten. Die Möglichkeiten und ihre theologische Fundierung zeigt W. in aller Breite auf. Mit den Grenzen (und auf die kommt es im Konfliktfall an!) beschäftigt er sich in Nebensätzen.

Abgesehen von inhaltlichen Anfragen bleibt auch eine methodische Frage: Kann ein Begriff oder ein Prinzip, das nach W.s Darstellung erst im bzw. nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil theologisch „entdeckt" worden sein soll, schon im CIC/1917 angewendet worden sein? Das geht doch nur, wenn die Entdeckung keine Neuentdeckung war, sondern etwas Altes, bisher Verschüttetes wieder entdeckt wurde. Dann muß die wieder entdeckte Interpretation auch auf ältere Normtexte Anwendung finden.

Durch sorgfältiges Korrekturlesen der Fußnoten hätten einige Fehler vermieden werden können, etwa die Unstimmigkeiten bei Bezeichnungen der Werke von Aymans / Mörsdorf, *Kanonisches Recht* oder Jüsten, *Domkapitel*. Auch das Fußnotenzeichen 330 auf Seite 330 wäre aufgefallen, es hat in den Fußnoten kein Pendant. Die falsche Schriftgröße der Überschrift 5 auf Seite 82 sowie die uneinheitlichen Abkürzungen Rdn oder Rn für Randnummer hätten bemerkt werden können. Ein Abgleich der Fußnoten mit dem Literaturverzeichnis hätte zur Folge gehabt, daß der Leser den *Diözesanvermögensverwaltungsrat* von Günter Etzel auch im Literaturverzeichnis hätte finden können.

Für den Leser, der gezielt nach einer Auseinandersetzung mit den behandelten Quellen sucht, bietet das Quellenregister ein gutes Verweisinstrument, mit dem die betreffende Seite schnell gefunden werden kann. Ausgezeichnet sind die am Ende eines jeden Abschnitts vorhandenen Zusammenfassungen, durch die das Werk sehr leserfreundlich wird.

Münster Heike Künzel

Religionspädagogik

Spiegel, Egon: **„Lehramt Theologie – das Studium kannste vergessen!".** Berufseffizient elementarisieren – ein hochschuldidaktischer Orientierungsrahmen. – Kevelaer: Butzen & Bercker 2003. 203 S. (Vechtaer Beitr. z. Theol., 7), pb € 14,50 ISBN: 3-7666-0482-1

Lachner, Raimund / **Spiegel,** Egon: **Qualitätsmanagement in der Theologie.** Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium. – Kevelaer: Butzen & Bercker 2003. 326 S. (Vechtaer Beitr. z. Theol., 8), pb € 19,90 ISBN: 3-7666-0472-4

Die beiden Bde der Vechtaer Beiträge zur Theologie stehen unverkennbar für einen wichtigen Trend: Die Theologie öffnet sich immer weiter der allgemeinen hochschuldidaktischen Diskussion und der hochschuldidaktischen Reflexion des Theologiestudiums! Die beiden Bücher sind aus einem zweisemestrigen hochschuldidaktischen Projekt zur Elementarisierung des Lehramtsstudiums hervorgegangen, in das das gesamte Institut der Katholischen Theologie in Vechta, aber auch das Umfeld der Lehramtsausbildung wie die Studienseminare oder das bischöfliche Offizialat eingebunden waren. Die beiden Bde erfüllen in diesem Projekt verschiedene Funktionen: Der von Egon Spiegel verfaßte Bd versucht eine Grundlagenreflexion zur Elementarisierung im Lehramtstudium. Der von Raimund Lachner und Egon Spiegel herausgegebene Bd dokumentiert dagegen das konkrete Projekt: die Ergebnisse einer empirischen Untersuchung von Studierenden durch Studierende, gehaltene Statements auf Klausurtagungen sowie die Vorträge einer das Projekt begleitenden Ringvorlesung.

Egon Spiegel stellt zunächst den Leitgedanken des Bdes vor: Elementarisieren als hochschuldidaktisches Grundprinzip des theologischen Lehramtsstudiums (Kap. 1). Er unterscheidet zwischen einem alltäglichen Elementarisieren, das jede, jeder Lehrende automatisch vollzieht, und der Reflexion auf dieses natürliche Elementarisieren, die professionelles (Lehr-)Handeln ermöglicht. Der Elementarisierungsbegriff bleibt dabei weit. Elementarisierung ist die Forderung, „komplexe theologische Sachverhalte auf das Wesentliche hin zu verdichten, Fragestellungen auf den Punkt zu bringen, aus der Stofffülle das vermeintlich Unverzichtbare auszuwählen, sich elementartheologisch auf eine theologische Mindestbasis zu konzentrieren und [...] im überraschungsoffenen Dialog und kommunikativ-korrelativen Austausch mit den Studierenden berufsrelevante Studienangebote herauszuarbeiten" (13). Wie dieses hochschuldidaktisch professionell geschehen kann, das bearbeitet Spiegel – vielleicht etwas überraschend – nicht weiter. Er reflektiert dagegen im zweiten Schritt die Faktoren, die auf dieses Geschehen wirken, die also für die professionelle Reflexion zu bedenken sind. Damit konzentriert sich Spiegel – wie im Titel angekündigt – ganz auf den hochschuldidaktischen Orientierungsrahmen. In Kap. 2 untersucht er zunächst den Kontext des Lehramtsstudiums: die bildungspolitischen, universitätsinstitutionellen, kirchlichen Vorgaben, die Anforderungen der zweiten und dritten Berufsbildungsphase, die schulische Vorbildung. Viele starke Beobachtungen des Kap.s können hier erwähnt werden, wie die hochschuldidaktisch brisante Spannung zwischen den Lehrzielen des Theologiestudiums und den Auswirkungen der lehramtlichen Bindung oder wie die unangemessene, aber typische Verdrängung der Praxisrelevanz in die zweite Ausbildungsphase hinein. Besonders positiv fällt jedoch auf, daß sich die Befunde auf ein breites und intensives Studium der Ergebnisse der universitären Bildungsforschung stützen und auch die gegenwärtige Reformdebatte des Lehramtsstudiums extensiv zur Kenntnis genommen wurde. Wer einen Eindruck von der universitären Reformdebatte bekommen möchte, ist hier richtig! Zwei kritische Anfragen werden aber schon nach der Lektüre dieses Abschnitts nötig, wenn sie auch das ganze Buch betreffen. *Erstens* wurden die hochschuldidaktischen Reflexionen der „Kommunikativen Theologie" (Hilberath, Scharer u. a.) außen vor gelassen und *zweitens* wird die allgemeine hochschuldidaktische Diskussion zwar aufgenommen und markiert, für die Theologie erschlossen wird sie aber nicht. Dabei könnten beide für die theologische hochschuldidaktische Reflexion über den Orientierungsrahmen hinaus, z. B. bei der mikrodidaktischen Frage nach der Interaktion in einer Veranstaltung, weiterhelfen.

Im dritten Schritt untersucht Spiegel die hochschuldidaktischen Bedingungsfelder (Kap. 3.1), also die Invarianzen der hochschuldidaktischen Elementarisierungsarbeit. Er unterscheidet zwischen den Arbeitsvoraussetzungen, den Lehrenden sowie den Studierenden. Manchmal fällt es schwer, den Zusammenhang zu der Elementarisierungsaufgabe zu halten, wie z. B. bei den Arbeitsvoraussetzungen, manchmal wirkt die Darstellung etwas flächig und ist es irritierend, wenn Spiegel wider Erwarten zwischen Beschreibung der Bedingungen und Handlungsvorschlägen wechselt. Trotzdem ist die Kontextualisierung sowohl der (Theologie-)Lehrenden als auch der (Theologie-)Studierenden für die hochschuldidaktische Reflexion fruchtbar. Wie sensibel hier miteinander umgegangen werden müßte, zeigen exemplarisch die Überlegungen zu den Sprachvoraussetzungen (vgl. Kap. 3.1.3.7).

Mit den Entscheidungsfeldern (Kap. 3.2) wagt sich Spiegel in das hochschuldidaktische Kerngeschäft, wobei er allerdings auch hier auf der Ebene der Faktoren bleibt, die jeweils auf die Elementarisierung einwirken. Er geht zunächst auf die mikrodidaktiktischen Entscheidungsfaktoren wie Ziele, Inhalte, Methoden, Medien, Partizipation und Evaluation ein. Der Abschnitt zur Partizipation / Interaktion markiert eine der zentralen Leitlinien des hochschuldidaktischen Orientierungsrahmens, der für die Theologie von entscheidender Bedeutung ist, damit Form und Sache übereinstimmen. Allerdings räumt Spiegel hier ein, daß damit das „am wichtigsten und zugleich am schwersten zu erfüllende Kriterium hochschuldidaktisch veranlaßter Elementarisierung angesprochen sein" (125) dürfte. In einer Fußnote deutet er an, daß das religionsdidaktische Wissen der Nipkow-Schweitzer-Schule mit all ihren Weiterentwicklungen um Elementarisierung hierfür bedeutsam sein könnte (vgl. 124); leider bleibt es dabei. Als nächstes untersucht Spiegel die Möglichkeiten der Lehrenden bei den Lehrangeboten (Kap. 3.2.2). Das Kap. zu den Entscheidungsfeldern wird durch die Frage nach dem Literaturangebot (Kap. 3.2.3) und die Studienberatung abgeschlossen (Kap. 3.2.4).

Manchmal erscheint die Zuordnung einzelner Abschnitte unter eine Rubrik – wie z. B. die der Praxisrelevanz zu den externen Faktoren oder auch die Ausdifferenzierung des Wissensbegriffs unter die Ausrichtung – auf den ersten Blick nicht einleuchtend. Tatsächlich

nimmt Spiegel das Thema der Praxisrelevanz aber als eine externe Vorgabe für die Lehrenden der Katholischen Theologie als Lehramt auf und trifft damit gerade den Kern des Problems: Die Immunisierung der Fachwissenschaft und teilweise sogar der Fachdidaktik gegen die Forderung von Seiten der Lehramtsstudierenden, aber auch der Politik und der Wirtschaft, mit der Entfaltung von Wissenschaft orientierter Berufsfähigkeit schon im Studium zu beginnen. Analog verhält sich dies bei der Wissensdifferenzierung (Kap. 3.2.2.2). Dieser Abschnitt könnte aus hochschuldidaktischer Perspektive genauso gut den Zielen zugeordnet werden, macht an ihrem Ort jedoch darauf aufmerksam, daß es durchaus eine makrodidaktische Aufgabe ist, bei der Konzeption des Lehrangebots zu klären, welche Veranstaltung welchen Zweck erfüllt und zu welchen Kompetenzen anregt. Aus hochschuldidaktischer Sicht bleibt in Kap. 3.2 einzig die randständige Existenz der Studienberatung unverständlich. Hier wäre eine Zuordnung zu den Eckpfeilern als Ergänzung der Evaluation sinnvoller gewesen. Dies hätte deutlicher gemacht, daß das Format der ‚Beratung' als notwendige Ergänzung in das Zentrum des Lehr-Lern-Prozesses eingedrungen ist. Ein innovatives Format, das sich Spiegel für das Theologiestudium wünscht, ist dagegen das Studienprojekt. Dies ist auch der einzige Ort, an dem die von Spiegel eingeführten hochschuldidaktische Grundsätze wie Partizipation und offene Interaktion, exemplarisches Lernen, berufsqualifizierendes und disziplinenvernetzendes / interdisziplinäres Lernen vorstellbar zusammenkommen und Form und Inhalt aufeinander bezogen sind. Gerade durch die starke Forderung nach Disziplinenorientierung (vgl. 119,131) sowie den Hinweis der Vernetzungsleistung durch die Studierenden (vgl. 91,151) wird nicht deutlich, was sich im Rahmen der klassischen Lehrformate mit den bekannten Schwierigkeiten, die Spiegel eindrücklich beschreibt (vgl. bes. 163f) nun außer dem Einsatz einiger hochschuldidaktischer Methoden und vielfältiger Medien ändert. Die von Spiegel selbst geforderte „neue Lernkultur" (122), die die Studierenden zu Subjekten des Lernens erklärt, bräuchte m. E. eine stärkere Institutionalisierung in den Lehrformaten. Es müßte deutlicher werden, mit welchen hochschuldidaktischen Konzepten den Konflikten in den Instituten oder Fakultäten begegnet werden könnte, um diese Kultur einzurichten. Diese Offenheit sollte auch ein Orientierungsrahmen nicht lassen, hier ist eine stimmige hochschuldidaktische Stoßrichtung zu erwarten. Für eine allgemeine Grundlegung ist das Buch noch weit weg von den Möglichkeiten, die hochschuldidaktische Reformprozesse für das Theologiestudium bieten können. Nichtsdestotrotz zeigt es aber die wichtigsten hochschuldidaktischen Weichenstellungen, legt den Finger in hemmende Wunden und eröffnet ausreichend weiterführende Literatur.

Rückt der Bd von *Lachner / Spiegel* mit seiner Dokumentation des Projekts näher in das hochschuldidaktische Zentrum einer Reform des Lehramtsstudiums? Wird hier für die Reform auf Studiengangs-, Lehrveranstaltungs- oder gar Interaktionsebene elementarisiert? Leider bis auf zwei Ausnahmen nur sehr wenig! Die Beiträge des Buches beschäftigen sich auf wissenschaftliche Weise mit dem Gegenstand einer Studienreform, aber sind nicht auf eine durchgeführte Reform bezogen. Dadurch fehlt ihnen der Praxisbezug. Die erste Ausnahme bildet die Befragung der Studierenden durch die Studierenden Christiane Quaing, Christine Schepers und Tanja Kaiser (‚Wie Studierende über ihr Studium denken'), deren Methodik von Winfried Bach (‚Befragung von Studierenden – ein wichtiger Schritt') noch einmal auf ihre Validität geprüft wurde. Hier zeigt sich konkret, was Partizipation leisten und wie der Erwerb von Schlüsselqualifikationen – wie z. B. der Evaluation und Präsentation – gelingen kann. An dieser Stelle verknüpft sich der Reformprozeß mit den Lernprozessen der Studierenden. Die andere Ausnahme bildet der Beitrag von Egon Spiegel (‚Elementarisieren im Rahmen eines Crashkurses'), der für die Religionspädagogik ein Curriculum entwickelt, das die Wissensdifferenzierung des anderen Buches hervorragend umsetzt. Hier entsteht eine effiziente Struktur für das Lehramtsstudium, die geschickt die geforderte Kompetenz- mit der klassischen Inhaltsorientierung verbindet und die mit wenigen Griffen auch modularisiert werden kann. Nicht zuletzt deswegen sollten diese Überlegungen unbedingt in die gegenwärtigen Überlegungen zur Reform des Lehramtsstudiums in Katholischer Theologie einbezogen werden.

Wenn man noch den einführenden Artikel von Egon Spiegel (‚Elementarisierung im Lehramtsstudium Katholische Theologie') hinzunimmt, dann ist mit diesen drei Artikeln ungefähr ein Viertel des Buches erfaßt. Was ist nun mit den anderen Beiträgen? Die anderen Beiträge sind weit weg von der Reformpraxis, was aber natürlich die immanente Qualität nicht mindert. Da sind zum einen die Beiträge aus der Praxis, die den Studienseminaren, den LehrerInnen der zukünftigen Studierenden eine Stimme verleihen – und das ist angesichts der Selbstbezogenheit der Universität durchaus wichtig. Der Ertrag für den Reformprozeß selbst ist allerdings fraglich, da m. E. keine Übersetzungsmöglichkeit aufgezeigt wird, wie die durchaus interessanten Fragen und Forderungen in die Logik des Lehramtsstudiums umgesetzt werden können. Da sind zum anderen die Elementarisierungsbeiträge der Lehrenden, die aber weder auf die Lehrinteraktion (mikrodidaktische Ebene) noch auf die Studiengangsplanung (makrodidaktische Ebene) bezogen sind. Wenn auch der Gewinn für einen möglichen Reformprozeß relativ mager ausfällt, sind dies doch wichtige Beiträge aus den verschiedenen theologischen Disziplinen zu der inhaltlichen Elementarisierungsdiskussion: Was sind z. B. elementare Leitlinien in der biblischen Theologie? Sie bleiben aber an die jeweiligen Personen gebunden. Die / der Lehrende an einer anderen Einrichtung wird einen anderen Schwerpunkt legen, andere Kriterien wählen. Deshalb spiegeln die Beiträge v. a. den Prozeß, daß sich die Disziplinen aufeinander und auf die Studierenden beziehen *können*. Das ist die hochschuldidaktische Leistung! Wie sich nun diese Elementarisierungsversuche in der Lehr- und Planungspraxis auswirken können oder ausgewirkt haben, wird in den Beiträgen nicht erkennbar. Die inhaltliche Qualität zu bewerten, ist deshalb v. a. eine Aufgabe der Fachdisziplinen, aber keine genuin hochschuldidaktische. Wenn man so will, legen die Beiträge elementare Strukturen vor, die erst in einen hochschuldidaktischen Prozeß einzubringen sind.

Was bleibt? Die Hochschule Vechta legt einen gewichtigen Diskussionsbeitrag zur hochschuldidaktischen Reflexion auf die Reform des Lehramtsstudiums vor. Hierfür die eigenen Erfahrungen der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, ist mutig und sinnvoll, denn nur so kann der Reformprozeß in der Theologie an Fahrt gewinnen. Daß dabei auch zentrale Stellen offen bleiben, zeigt nur, daß und vielleicht in welche Richtung die Diskussion weiter vorangetrieben werden muß.

Dortmund Oliver Reis

Moraltheologie

Scholz, Ruth Maria: **Die Diskussion um die Euthanasie.** Zu den anthropologischen Hintergründen einer ethischen Fragestellung. – Münster: LIT 2002. 424 S. (Studien der Moraltheologie, 26), pb € 29, 90 ISBN: 3–8258–6252–6

Spätestens seit dem Vorstoß des SPD-Bundestagsabgeordneten und ehemaligen Vorsitzenden des Humanistischen Verbands Deutschlands (HVD) Rolf Stöckel im Frühjahr 2004 ist deutlich geworden: Die Debatte um die Frage „Was ist menschenwürdiges Sterben?" hat nach den bekannten Gesetzgebungen in den Niederlanden und Belgien inzwischen auch die Bundesrepublik Deutschland erreicht. Der Fall der Amerikanerin Terri Schiavo und die breite Debatte in den USA hat ein Übriges getan, um die Thematik auch in Deutschland einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Trotzdem scheint die differenzierte Dramatik des Themenfeldes lediglich zu schwelen. Es ist zu vermuten, daß sich das in naher Zukunft ändert – nicht zuletzt auch durch die ständigen Veränderungen im Gesundheitssystem der Bundesrepublik. Denn wer die Frage stellt – so mutmaßen nicht wenige –, bis zu bzw. ab welchem Alter bestimmte Medikationen oder Behandlungen ökonomisch noch vertretbar bzw. nicht mehr vertretbar sind, der wird früher oder später auch nicht daran vorbei kommen, nach dem Zeitpunkt und den Bedingungen einer von außen wie auch immer eingeleiteten oder verursachten Lebensbeendigung zu fragen. Daß diese Fragen um das Lebensende des Menschen zutiefst vom jeweiligen Menschenbild abhängen, dürfte dabei unmittelbar einleuchten. Sie sind umrankt von durchaus kontrovers diskutierten Begrifflichkeiten wie etwa „menschen(un)würdiges Sterben", „Patientenautonomie, -wohl und -wille", „Mitleid", „Lebens- und Leidenssinn" etc.

Die im Sommersemester 2002 von der Kath.-Theol. Fak. Freiburg als Diss. angenommene Studie der Vf.in stößt also mit ihrer spezifischen Fragestellung bereits angelehnte Türen vollends auf. Ihr Ziel ist die Frage nach den divergierenden Menschenbildern, die hinter der derzeit öffentlich nur verhalten geführten Euthanasiediskussion stehen. Sie erörtert diese vor allem durch die Analyse von Begründungsmustern, die von den Befürwortern einer auch juristischen Legitimation aktiver Sterbehilfe vorgelegt werden. Der Grund für diese Interessenkonzentration besteht in der Behauptung der Euthanasie-

befürworter, ihre Argumentationslinien seien ideologisch voraussetzungsfrei. Das darf mit Recht bezweifelt werden, denn das „Bild vom Menschen, unsere Anthropologie, ist eine wesentliche Voraussetzung unserer ethischen Urteile, auch in der Frage der Euthanasie [...] Deshalb wird es der vorliegenden Arbeit vor allem um die Menschenbilder gehen, die hinter der Euthanasiediskussion stehen." (5) Zwar läßt sich nur schwer von *dem* christlichen Menschenbild oder *dem* säkularen Menschenbild sprechen. Dennoch lassen sich aus der Sicht der Vf.in anthropologische Implikationen in den untersuchten Befürworterargumenten aufspüren, die auf ihre „Rationalität und Korrelation mit dem Wesen des Menschen, wie wir es faktisch vorfinden, geprüft werden" können (7). Ein Blick auf die Praxis soll schließlich das christliche Verständnis vom Sterben als Teil des Lebens mit den daraus zu ziehenden Konsequenzen – Sterbebegleitung statt aktive Euthanasie – als die bessere Alternative für das umfassende Gelingen menschlichen Lebens begründen (vgl. 8).

Entsprechend versteht sich der Aufbau der Arbeit.

Teil I. beschreibt *Thematik und Methodik* ihrer Analyse (9–75). Dabei konzentriert sich die Vf.in auf den status quo der Diskussion in dieser Frage. Begriffsklärungen (9–19) führen sie zu einer inhaltlichen Definition der nachfolgend synonym gebrauchten Begriffe Euthanasie und Sterbehilfe. Sie versteht darunter *„eine Anwendung, Nichteinleitung oder Beendigung medizinischer Maßnahmen durch eine andere Person als den Patienten selbst, welche den Tod des Patienten zur Folge hat, d.h. diesen beabsichtigt oder in Kauf nimmt, um Leiden zu mindern.* Eine moralische Wertung ist mit dieser Zusammenfassung der verschiedenen Handlungstypen unter dem einen Begriff Euthanasie jedoch noch keinesfalls verbunden." (16) Zwar subsumiert der Begriff die derzeit existierenden Handlungsmöglichkeiten innerhalb dieses Grenzbereiches (aktiv / passiv, direkt / indirekt, freiwillig / nichtfreiwillig / unfreiwillig); dennoch ist die Unterscheidung zum Begriff der *Sterbebegleitung bzw. des Sterbebeistandes* deutlich angezeigt (vgl. 17), weil das Handlungs*ziel* eine Lebensverkürzung ausdrücklich ausschließt. Zu fragen wäre allerdings, ob aufgrund der semantischen Nähe der Begriffe Sterbe*hilfe* und Sterbe*begleitung bzw. -beistand*, die eher positive Assoziationen erzeugen, doch ein durchgängiger Gebrauch des Begriffes Euthanasie sinnvoller gewesen wäre – trotz seiner geschichtlichen Belastung. Freilich schafft die Vf.in mit dieser Begriffsbestimmung deutliche Abgrenzungen sowohl zum *assistierten Suizid*, bei dem der Patient selbst handelt, als auch zu jenem Euthanasieverständnis, das den berüchtigten T4-Aktionen des nationalsozialistischen Terrors zugrunde lag und eben nicht dem Wortsinn entsprechend das Wohl der Betroffenen anzielte, sondern deren Vernichtung. Es folgt eine Darstellung der Euthanasiediskussion und der derzeit gültigen rechtlichen Vorschriften in jenen Ländern, die von dieser Debatte direkt oder indirekt betroffen sind: Bundesrepublik Deutschland (20–23), der angloamerikanische Raum (23–28) sowie Niederlande und Belgien (28–35). Hilfreich ist hier vor allem die Beschreibung einzelner Fälle, die den Diskurs auf je eigene Weise forcieren und emotional überlagern. In den sich anschließenden *Methodischen Vorbemerkungen* (36–64) darf der Leser keine selbstkritische Methodenreflexion erwarten. Was er vorfindet, ist eine Bestandsaufnahme der klassischen kirchlich-theologischen Argumentation(sgeschichte) zur Bewertung des Suizids, die im Hintergrund der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Problemkreis Euthanasie steht. Die Vf.in faßt sie folgendermaßen zusammen: „Mit der klassisch theologischen Argumentation – so wie sie über Jahrhunderte formuliert wurde – ist aber das Problem der Euthanasie in einer pluralen Gesellschaft nur noch schwer zu behandeln. Die Einsichtigkeit des klaren Verbotes der aktiven Euthanasie nimmt immer mehr ab." (50) Damit sind die Grenzen christlicher Argumentationstradition in einer säkularen Welt deutlich aufgezeigt. Kommunikable Begründungsalternativen, die auch im Zeitalter des „Wettstreits der Meinungen" Bestand haben können, finden sich im Konzept der *Autonomen Moral*, wie es von Alfons Auer denkerisch entworfen und nachfolgend von Klaus Demmer weiter entwickelt wurde. Hier legt die Vf.in die Basis für die folgenden Argumentationswege. Denn ihr Erkenntnisinteresse richtet sich auf die Bedeutung der Anthropologie für den sittlichen Erkenntnisprozeß und die Rolle, die der christliche Glaube und die ihm entfließenden Grundhaltungen für ein inhaltlich präzisiertes Verständnis umfassend gelungenen Menschseins übernehmen. „Jeder Mensch, der sittlich handelt [...] setzt [...] Zielvorstellungen gelungenen Lebens voraus. Aus seinen metaphysischen Anschauungen oder eben aus seinem Glauben entnimmt er anthropologische Implikationen, die sich dann auf dem Weg des Deutens von Erfahrung in normative Sittlichkeit übersetzen." (60) Aus diesem Grund ist jeweils auch immer neu zu prüfen, welche anthropologischen Grundannahmen mit welchen metaphysischen Horizonten welche sittliche Entscheidung prägen. Denn es „gibt keine sittliche Wahrheit ohne derartige metaphysische Vorentscheidungen und von daher keine reine Vernunft und *keine metaphysikfreie Ethik.*" (61) Das gilt für die Begründungsmodelle der christlichen Ethik ebenso wie auch für die Argumente, die von Seiten einer säkular-humanistisch geprägten Ethik vorgelegt werden. Anders gesagt, christliche Ethik ist angewandte christliche Anthropologie, wie auch jede säkulare Ethik ein eigenes Welt- und Menschenbild voraussetzt. Damit sind Ziele und Grenzen der Arbeit abgesteckt (64–75): Es geht um die konkrete Frage, auf welche Weise eine bestimmte Sicht des Menschen die Lösung eines konkreten moralischen Problems – hier die Frage der Euthanasie – beeinflussen. Denn verschiedene Menschenbilder bedingen verschiedene Vorstellungen von menschlicher Würde und damit auch von menschenwürdigem Sterben (vgl. 65). Die Arbeit konzentriert sich daher auf die anthropologischen Vorentscheidungen der Befürworter einer aktiven Euthanasie, die anhand zweier heute gängiger Begründungsfelder genauer betrachtet werden: das Autonomieargument, das als Recht auf Selbstbestimmung gleichursprünglich das Recht über Art und Zeitpunkt des eigenen Todes behauptet, sowie das Fürsorge- oder Mitleidsargument, welches das Leiden des Betroffenen als Ausgangspunkt einer Argumentation pro Euthanasie nimmt (vgl. 73). Dies geschieht dezidiert vor dem Horizont einer christlichen Vorstellung vom Menschen, welche die Folie für die ethische Bewertung einzelner Formen von Sterbehilfe (vgl. 66) bildet. Grenzen sind für die Vf.in allerdings dort erreicht, wo der Versuch erwartet wird, zu „letzten ‚Begründungsufern'" (70) vorzustoßen, die jeden Einwand gegen ein Verbot der aktiven freiwilligen Euthanasie befriedigend widerlegen. „Es ist nur möglich, die verschiedenen Maximalkonzeptionen des Menschseins miteinander zu vergleichen", um auf diese Weise eine Konvergenzargumentation aufzubauen, die auch im globalisierten geistigen Wettbewerb plausibel macht, „dass das christliche Menschenbild den Fähigkeiten und Möglichkeiten des Menschen eher entspricht" als andere Denkkonzeptionen (70). Diese erkenntnisleitende Vorentscheidung durchzieht die gesamte Studie.

Der II. Teil der Arbeit (77–150) stellt die beiden Zentralargumente der Euthanasiebefürworter vor: *Autonomie und Fürsorge.* Sie werden in einer jeweiligen Einzelanalyse auf ihre anthropologischen Implikationen untersucht. So zeigt eine knappe Denkgeschichte des Autonomiebegriffs zunächst dessen Ursprung im Zerfall des religiös begründeten Ordnungsgedankens, seinen Aufstieg im Subjektivismus der Neuzeit und seine Verknüpfung mit der Rationalitätsvorstellung der Aufklärung. Dabei geraten insbesondere Immanuel Kant und John S. Mill ins Blickfeld der Betrachtungen, insofern sich bei beiden Denkern Basisargumentationen für die Logik der Euthanasiebefürworter finden lassen (78–86). Eine exemplarische Darstellung verschiedener Positionen des Autonomieprinzips im Rahmen der Euthanasie-Debatte (Joseph Flechter, Margaret P. Battin, Dan W. Brock) präzisiert den Gedankengang (86–95). In einer systematischen Zusammenstellung bündelt die Vf.in das Autonomieverständnis der Euthanasiebefürworter, nicht ohne jedoch die Bedingungen von Autonomie (Kompetenz, Rationalität, psychische Zurechenbarkeit) und ihre möglichen Beeinträchtigungen etwa durch physische oder psychische Sondersituationen kritisch zu sondieren (95–112). Resümierend kommt die Zusammenfassung mit Blick auf das Erkenntnisinteresse der Arbeit zu dem Schluß, „dass es *das* Autonomieargument schlechthin eigentlich nicht gibt." (112) Wohl aber lassen sich Grundlinien finden, die auf eine „‚Anthropologie der Autonomie'" (115f) hinweisen: In einer methodisch mehr oder weniger unverbundenen Zusammenführung der kantischen „Begründung der Autonomie auf dem Würdegedanken" (113) und des Freiheitsbegriffs von Mill entsteht ein Leitbild vom Menschen, das ihn als aktives, rationales, mehr oder weniger willkürlich, jedenfalls frei entscheidendes und daher unabhängiges, aber isoliertes Wesen versteht. „Passivität hingegen gehört kaum zum Menschsein" (116). Im Gegensatz dazu wird das Mitleids- bzw. Fürsorgeargument (117–130) in den Begründungen der Euthanasiebefürworter „im Vergleich zum Autonomieargument relativ einheitlich verwendet" (129), wobei die Innenperspektive des Betroffenen die Leidenssituation beurteilt und nicht etwa ökonomische oder Nützlichkeitserwägungen. Es fußt – so das Ergebnis – auf einer Anthropologie, die als Idealbild den jung-dynamischen, erfolgreichen und leidfreien Menschen zeichnet (vgl. 129), was durch die möglichen Kombinationen der beiden Zentralbegründungsstränge noch deutlicher zu Tage tritt (130–150). Auf diesem insgesamt höchst mühsamen Weg durch die verschiedenen Verhältnisbestimmungen, mit deren Hilfe die unterschiedlichen Autoren Autonomie- und Fürsorgeargument argumentativ miteinander verweben, gegeneinander abwägen oder aufeinander zurückführen, macht die Vf.in auf einen bemerkenswerten Widerspruch aufmerksam: Obwohl das Autonomieargument in der entsprechenden Literatur gleichsam als conditio sine qua non für die Berechtigung von Euthanasie gilt, scheint das Mitleidsargument *in der Praxis* weitaus größeres Gewicht zu besitzen: „Leiden zu vermeiden, ist offenbar vorrangiges Ziel der Euthanasiebefürworter [...] Höchstens wenn der Patient selbst dieses Leid auf sich zu nehmen bereit ist [...] wird dies akzeptiert. Gegen seinen Willen wird niemand getötet; dazu ist die Selbstbestimmung zu wichtig [...] Ohne [ausdrücklichen, U. Z.] Willensentscheid ist aktive Euthanasie aber möglich" (149).

Teil III. der Studie mit der Überschrift *Revision der Befürworterargumente der aktiven Euthanasie* (151–245) konzentriert sich auf eine kritische Sichtung der bisher gewonnenen Erkenntnisse im Hinblick auf die hinter ihnen sichtbar werdende Anthropologie. Dezidiertes Ziel ist es, die stimulierende Kraft des christlichen Glaubens „auf den Erkenntnisprozess des wahrhaft Menschlichen" (151) nachzuweisen, indem die allgemein säkularen Überlegungen zur Problematik durch christlich-theologische ergänzt werden (vgl. ebd.). Dazu problematisiert die Vf.in in einem 1. Schritt das Freiheitsverständnis der Euthanasiebefürworter (151–206). Vor dem Hintergrund der Denkgeschichte des Freiheitsbegriffes (151ff) offenbart sich ein *reduktionistisches Freiheitsverständnis*, das argumentativ weder dem kantischen Würde- noch dem Freiheitsbegriff Mills gerecht wird, obwohl auf beide Begründungslinien zurückgegriffen wird (151–157). Verstärkt werden diese Überlegungen durch das transzendentale Argument des Selbstwiderspruchs der Freiheit (157–162) und dem Kategorischen Imperativ Kants (162–176) sowie dem weiten Fragekreis nach Abhängigkeiten bzw. Beeinflussungen individueller Freiheitsentscheidung von außen (176–206). Das Ergebnis lautet: „Die aktive Euthanasie ist mit dem Autonomieargument nicht zu rechtfertigen", weil einerseits Freiheit mehr ist als „bloßes Wählenkönnen, sondern freie Bindung an das Gute, Freiheit zur eignen Selbstvervollkommnung", andererseits der Mensch „in Wirklichkeit kein solch autonomes Wesen [ist, U. Z.], wie ihn sich die Euthanasiebefürwor-

ter vorstellen; ihre Anthropologie wird der Realität des Menschen nicht gerecht." (206) Ein 2. Schritt fragt ausgehend von anthropologischen Grenzerfahrungen wie etwa Geburt, Liebe, Krankheit, etc. nach dem Verhältnis von Aktivität und Passivität im menschlichen Leben (206–223) und kritisiert die Interessenkonzentration auf Lebensaktivität und -kontrolle als vorrangige Maßstäbe heutigen Lebensgefühls (207–215). Das hat Auswirkungen auch auf die Deutung des menschlichen Lebensendes. Demgegenüber gilt das Todesereignis in der theologischen Anthropologie Karl Rahners (215–222) als Tat und Erleiden gleichermaßen; d.h., im Sterben vollzieht sich der Mensch selbst in der freien Bejahung des Unverfügbaren. „Für den an Gott Glaubenden ist diese Annahme sogar höchster Freiheitsvollzug überhaupt" (218). Euthanasie und Suizid sind in dieser Sicht Fluchtversuche, die in „Aktivität umwandeln, was als Passiv-Situation zum Menschen gehört" (222). Ein 3. Schritt beschäftigt sich schließlich mit dem Fürsorgeargument der Euthanasiebefürworter und hinterfragt die Plausibilität der Vorstellung, Euthanasie sei eine angemessene Form der Leidensbewältigung (223–245). Dazu werden zunächst Formen, Bedeutungen und Wirkungen des Leids untersucht (223–238). Wiederum ist das jeweils vorausgesetzte Menschenbild leitender Fragehorizont, vor dem die Sinndimensionen auch von Schmerz und Leid eingeordnet werden. Insofern der Mensch sich als endliches Wesen erfährt, zählt auch die Grenzerfahrung des Leidens unlösbar zu seinem Leben (vgl. 236). Eine Leidensbewältigung gelingt also nicht durch das Ausschalten dieser Grenze, also die Tötung des Leidenden, sondern durch eine Lebensdeutung, die Leid und Schmerz als unlösbaren Teil jemeinigen Lebens versteht (vgl. 234). Denn Befreiung vom Leid zielt befreites Leben an. „Aber nach einer erfolgten Euthanasie gibt es kein Leben mehr" (238). Zudem stellt sich die Frage, wer wann über wen was entscheiden darf und soll, da eine objektive Kriteriologie der Leiden*serfahrung* unmöglich ist. Jeder Außenstehende (auch der Arzt) steht in der Gefahr, sein eigenes Leiden mit dem des Patienten zu verwechseln. „Hinter dem Mitleid mit dem Patienten, das als Euthanasiegrund angegeben wird, verbirgt sich vielmehr das eigene *Selbstmitleid*" (242). Echtes Mitleid ist in der Sicht der Vf.in vielmehr „reales Leiden mit dem Betroffenen, seelischen Mitdurchleben des Schmerzes und vor allem personale Zuwendung" (243). Zusammengefaßt zeigt sich am Ende dieses Teils, daß die von den Euthanasiebefürwortern angeführten Argumente der Autonomie und der Fürsorge nicht wirklich greifen, weil ihre anthropologischen Ausgangspunkte der Realität menschlicher Existenz nicht gerecht werden. „Der Mensch ist nicht so autonom, wie es die Protagonisten der aktiven Sterbehilfe voraussetzen. Und Fürsorge sollte und muss wohl in der Regel [sic!, U. Z.] nicht in der Tötung eines Menschen bestehen" (244f).

Der IV. Teil überprüft die *moralische Relevanz der unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten* im Problemfeld der Euthanasie (247–334). Im ersten und zweiten Kap. folgt die Vf.in dabei im Wesentlichen der Systematik der bereits 1997 erschienenen Studie von Markus Zimmermann-Acklin[1], allerdings mit nuancierten Akzentsetzungen. So führt sie z.B. die Argumentation hinsichtlich der Aktiv-Passiv-Unterscheidung (247–300) auf Kriterien zu, die eine Entscheidung zur passiven Euthanasie erleichtern helfen sollen (270ff), diskutiert zusätzlich das Themenfeld der künstlichen Ernährung mit dem Spezialfall Terminal Sedation (289ff), erläutert ausführlich den Unterschied zwischen direkter und indirekter Euthanasie am Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung und seine Bedingungen (302–321) sowie das Verhältnis von Direkt-Indirekt- und Aktiv-Passiv-Unterscheidung (321–323). Insbesondere die hier immer wieder eingeführten praktischen Fallbeispiele sowie die graphischen Darstellungen (vgl. 322) erleichtern die Einsichtigkeit der subtilen Differenzierungen und Begründungslinien. Das dritte Kap. dieses Teils beschäftigt sich mit dem Unterschied zwischen assistiertem Suizid und aktiver Sterbehilfe (324–332). Leider fehlt am Ende die sonst übliche, für den Leser sehr hilfreiche Zusammenfassung; als eine solche kann aber vielleicht die Einleitung zum äußerst knappen vierten Kap. (333f) dienen: „Während aktive direkte Sterbehilfe – und mit ihr der assistierte Suizid – niemals zu rechtfertigen sind, kann es Umstände geben, unter denen passive direkte, passive indirekte und aktive indirekte Euthanasie erlaubt oder sogar geboten sein können. Sie sind ein Beitrag dazu, dass ein menschlicher Umgang mit dem Sterben möglich ist [...] Dennoch handelt es sich bei den drei genannten Formen der Sterbehilfe, die rechtfertigbar sind, um *Grenzentscheidungen*" (333). Ein wiederholter und daher äußerst kurzer Blick auf die Willensentscheidung des Patienten bzw. die Freiwilligkeit der Entscheidung beschließt diesen Teil der Studie.

Der V. und letzte Teil schließlich sucht eine *Umsetzung in die Praxis* in Form eines Ausblicks (335–339). Allerdings werden lediglich „Grundzüge eines möglichen Umganges mit Leid und Schmerzen erörtert" (335). Dazu zählt die Vf.in zunächst die Möglichkeiten heutiger Palliativmedizin (335–352) und konzentriert sich fast ausschließlich auf eine grobe Darstellung der medizinischen Einzelheiten wie etwa Schmerz- und Symptomkontrolle. Auf den Unterschied zwischen Palliativ- und Hospizmedizin wird in diesem Zusammenhang leider ebenso wenig eingegangen wie im Kap. über die Hospizarbeit (352–366). Allerdings blitzt hier wiederum etwas vom eigentlichen Anliegen der Vf.in auf, wenn sie schreibt: „Die Hospizbewegung hat ein anderes, sich von der modern säkularen Anthropologie unterscheidendes *Menschenbild*." (353) Hier zeigen sich klar die Präferenzen der Vf.in, denn die „Hospizbewegung kann [...] aufzeigen, dass bei einem Handeln gemäß dieser Anthropologie tatsächlich Leben und auch Sterben als Teil dieses Lebens gelingen kann" (356), was sich im Gang durch die Praxis der Hospizbewegung (356–364) durchweg zeigt. Ein kurzer Ausblick in die Zukunft bildet den Abschluß der Untersuchung (366–369), die durch ein Abkürzungs- (371f) und ein umfangreiches Literaturverzeichnis (373–418) abgerundet wird.

[1] M. Zimmermann-Acklin, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung, Freiburg/Ue, Freiburg/Br. 1997.

Zweifelsohne liegt in der Studie eine Arbeit vor, die die Brennpunkte des Diskurses aufgreift und auf seine Mitte zuführt. Gerade die Teile I.–III. verdeutlichen interessante Details für die Auseinandersetzungen rund um die Euthanasie: die eigentümliche Argumentationsvermischung der Euthanasiebefürworter hinsichtlich des kantischen Autonomie- und des millschen Freiheitsbegriffs, die Diskrepanz der Begründungen in Theorie und Praxis, der Aufweis, daß die Argumente der Euthanasiebefürworter auf ein Menschenbild hinweisen, dessen Kennzeichen Jugendlichkeit, Aktivität und Leidfreiheit sind. An dieser Stelle hätte die Arbeit eigentlich enden können, denn die anthropologische Auseinandersetzung taucht in den nachfolgenden Teilen explizit nur noch einmal, nämlich im Zusammenhang der Hospizarbeit auf. Teil IV. und V. bieten zwar einen Überblick über die verschiedenen begrifflichen Differenzierungen, lassen aber den / die fachlich Kundige(n) bis auf wenige Ausnahmen nur wenig Neues erkennen. Es spricht zweifelsohne für die Arbeit, daß die Vf.in mit konkreten Fallbeispielen die schwierigen Begriffsunterscheidungen verdeutlicht; dennoch ist es ein dorniger Weg durch das Gestrüpp der Kopplungen und Kombinationen. Das merkt man auch der Sprache an. Insbesondere bei Übergängen scheint mir so manche stereotyp wiederholte Formulierung etwas strapazierend (nun wollen wir..., nun sollen zunächst..., zunächst nun..., etc.) und die Gedankenführung hier und dort der „Echternacher Springprozession" ähnlich. Das mag manchmal um der Präzision willen gefordert sein, kann aber die Geduld der Leser auch schnell überfordern. Wesentlicher als dies allerdings ist m. E. der Anspruch, mit dem die Arbeit antritt: Es geht um eine ethische Auseinandersetzung mit der *Anthropologie* der Euthanasiebefürworter im Vergleich zum christlichen Menschenbild. Was der / die Leser(in) indes vorfindet, ist eine Analyse *einzelner anthropologischer Elemente*, von denen aus auf einen entsprechenden Gesamtdenkhorizont geschlossen wird. Zwar werden dadurch durchaus *Tendenzen* sichtbar, die zumindest die Gefahr einer anthropologischen Engführung indizieren; daraus jedoch auf einen *generellen* Trend zu schließen, der etwa eine „Anthropologie des leidfreien Menschen" (227) schlüssig und umfassend anzeigt, läßt sich mit einigem Recht bezweifeln. Dazu ist die hier vorgebrachte Basis zu schmal und die Literaturauswahl zu selektiv, abgesehen von der Tatsache, daß ein solches Unternehmen den Rahmen einer Diss. übersteigt. Das muß an Anschlußarbeiten überwiesen werden. Daneben scheinen mir die erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen der Vf.in etwas zu offensichtlich. Zwar bemüht sie sich stets um ein faires Abwägen der verschiedenen Positionen und betont des Öfteren den Vorrang des Verstehen-Wollens vor der Kritik; gleichwohl aber unterbleibt die kritische Selbstreflexion der eigenen Methodik sowie eine Berücksichtigung von Begründungssträngen, die die von ihr vertretene Position noch einmal hinterfragen.

Dennoch – trotz dieser kritischen Anmerkungen ist das Buch empfehlenswert. Es weist in die richtige Richtung und gibt – reduziert man den Anspruch und läßt sich auf die erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen der Vf.in ein – einen guten Überblick über die Thematik. Ich jedenfalls habe das Buch mit Gewinn gelesen.

Bochum Udo Zelinka

Philosophie / Religionsphilosophie

Kreutzer, Karsten: **Transzendentales versus hermeneutisches Denken.** Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz. – Regensburg: Pustet 2002. 400 S. (ratio fidei, 10), kt € 44,00 ISBN: 3–7917–1805–3

Diese bei Hansjürgen Verweyen erstellte Untersuchung verbindet ein theologiegeschichtliches mit einem systematischen Interesse. Die historische Dimension ist der Aufarbeitung der Denkansätze von Karl Rahner und J.B. Metz gewidmet. Diese Aufgabe wird über eine ausführliche und glänzenden Darstellung der Genese des „philosophischen" (!) Rahners und der Überarbeitung der beiden Werke „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" durch seinen Schüler und Kritiker J. B. Metz geleistet. Ihr systematisches Anliegen ist ohne Einschränkung dem Ansatz des Freiburger Lehrers verpflichtet und möchte in der heutigen radikalen Pluralisierung theologischer Ansätze die Bedeutung einer transzendental-erstphilosophischen Argumentation herausarbeiten. Die Art der Rahner-Rezeption der 60er Jahre wird für dieses Anliegen der entscheidende Schlüssel (15). Die Arbeit ist in

sich schlüssig und überzeugend aufgebaut. Der längere Teil A (18–150) ist der Werkentwicklung Karl Rahners im Blick auf „Hörer des Wortes" gewidmet. Teil B (251–363) stellt die Genese des Denkens J. B. Metz bis zu seiner Überarbeitung der beiden Werke des Lehrers dar. Der kurze Beschluß (364–370) möchte an der pointierten Kritik von Metz nicht nur am Werk seines Lehrers, sondern an jeglicher Form transzendentalen Denkens, die bleibende Bedeutung eines transzendental erschlossenen Begriffes letztgültigen Sinnes aufzeigen – auch für die Anliegen des Kritikers selbst.

Die Untersuchung hat den historisch-systematischen Interpretationsansatz der jüngeren Rahnerforschung gewinnbringend aufgenommen. Kap. I. (18–91) bietet erstmalig eine ausführliche und detaillierte Interpretation ausgewählter frühen Aufsätze Rahners, d. h. wohl Seminararbeiten und ordensinterne schriftliche Fassungen verschiedener philosophischer Akademien. Dadurch ist es nun möglich, ziemlich genau die Genese des transzendentalen Denkens (mit dem Exzerpt aus Maréchal) herauszustellen. Besonders diskutabel erscheinen mir die fein herausgestellten Differenzen der Maréchalrezeption Rahners zum Original (v. a. Retorsion und Affirmation 78f). Auch die Interpretation von „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" (mit eindeutigem Schwergewicht auf letzterem) darf als besondere Leistung gewertet werden (die Darstellung der Rezeptionsgeschichte, die Diskussion von Rahners Beziehung zu Kant und Heidegger, u. a. m.). Ebenso hervorzuheben ist die Darstellung des Denkansatzes von J. B. Metz, der in seiner philosophischen Diss. (erstmals so ausführlich diskutiert 251–297) den hermeneutischen Heidegger nach der Kehre rezipierte und sich daher von seinem Lehrer bereits in der philosophischen Interessenlage erheblich unterscheidet. Die These lautet: Metz' Heideggerinterpretation und -kritik steht von Anfang an in der Universalisierung geschichtlicher Hermeneutik. Die ursprünglich transzendental-anthropologische Ontologie Rahners wird freiheitsphilosophisch interpretiert und gnadentheologisch in der zweiten Auflage der Werke auch weitergeführt (362). Es ist hier nicht möglich, alle Details zu nennen. Mir scheint, daß folgendes Ergebnis der Arbeit endgültig sein wird: Die zweiten Auflagen der frühen Werke Rahners durch Metz stellen keine einfache Überarbeitung dar, sondern tragen die genannte Interpretation des Werkes ins Werk selber ein. Da die Überarbeitungen theologiegeschichtlich wirksam geworden sind, ist mit Recht nach dem ursprünglichen Ansatz zu fragen; aber nicht nur bei Rahner. Wenn wir aus den Sackgassen der heutigen theologischen Diskussion gelangen wollen, müssen wir den gesamten Entwicklungsprozeß der Theologie vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch einmal rekapitulieren. Ob dies aber in der Weise gelingen kann, wie es hier vorgeschlagen wird, bezweifle ich.

Es war wohl nicht zu erwarten, daß eine bei Verweyen erstellte Arbeit zur Interpretation Rahners sich es hätte leisten können, die Meinung des Lehrers zu widerlegen. K.'s dezidiert philosophische Rahnerinterpretation (90) verschärft den alten und eigentlich schon längst überholten Interpretationsstreit zwischen Fischer und Eicher. Deshalb liest sich die Arbeit auf weite Strecken als Gegenentwurf zu den Interpretationen von Neufeld und Zahlauer (aber auch Schwerdtfeger). Es kann aber an dieser, im vorgegebenen Rahmen wirklich glänzenden Arbeit gezeigt werden, unter welchen Bedingungen diese Interpretation vorgetragen werden kann. Zum einen müssen alle theologischen Arbeiten in der Genese des Werkes in ihrer konstitutiven Bedeutung ausgeblendet werden. Das hat zur Folge, einmal ganz abgesehen von den Studien zur Spiritualität des eigenen Ordens und der Kirchenväter, sowie der breiten, expliziten Gnadentheologie, daß die Bedeutung der Sakramententheologie (Dispositionslehre und Theologie der Geschichte), die Überlegungen zur Weihe des Laien zur Seelsorge (mit Rahners frühen Ausführungen zur Interpersonalität), seine erste theologische Gesamtsicht im Aufsatz über die Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit (mit dem ersten Entwurf des Programms von „Hörer des Wortes") sowie die pastorale Verortung seiner Theologie (im Aufsatz „Priesterliche Existenz", in dem ja erstmals der Begriff „übernatürliches Existential" anklingt) nicht wirklich zum Zuge kommen. Die zweite Bedingung beruht in der Minimierung jener Aussagen in den besprochenen Texten, die nicht in die Vorgabe passen. Daß dies aber dem Autor selber nicht so einfach gelingt, zeigen folgende Vergleiche in der Arbeit, und erweisen die Arbeit noch einmal als höchst bedeutungsvoll. Der im Frühwerk leitende Erkenntnisbegriff Rahners (Teilhabe am göttlichen Logos; 38), der im Kontext der Lichtmetaphysik entfaltet ist, wird an dieser Stelle minimiert. Später wird aber z. B. klar erkannt, daß die Partizipationslehre für die final-dynamische Ausrichtung des Vorgriffs ausschlaggebend wird (152). Obwohl der Autor die These der gnadentheologischen Korrektur seines Lehrers übernimmt, kann er herausstellen, daß auch für den „Philosophen" Rahner die Visio und damit die hintergründige Natur-Gnade-Debatte ausschlaggebend sind (53f), auch wenn sie an dieser frühen Entwicklungsstufe nicht gelöst wird. Wie hätte dies, wenn man die Bedingungen theologisch-philosophischer Ausbildung im Orden damals kennt, überhaupt geschehen können? Besonders bemerkenswert ist die Analytik des Wortverständnisses in „Hörer des Wortes" (240f). Dem kann ich weitgehend zustimmen. Daß aber dann die christologische Dimension der Gesamtwirklichkeit und damit die strukturierende Logostheologie nicht herausgestellt wird, erscheint mir inkonsequent zu sein. Deshalb kann die unübersehbare Tauftheologie und implizite Gnadentheologie in „Hörer des Wortes" nicht gewertet werden (siehe die Ausführungen zur „potential oboedientialis" 106f). Deshalb, so meine ich, erbringt gerade diese wirklich ausgezeichnete Arbeit (gegen ihre Absicht) den Beweis, daß es kein Stadium der Entwicklung Karl Rahners gibt, das von gnadentheologischen Implikationen frei gewesen ist. Die These von der gnadentheologischen Korrektur eines primär philosophisch-transzendentalen Ansatzes, die ja an der zweiten Auflage der hier zur Diskussion stehenden Werke entwickelt wurde, ist deshalb werkgeschichtlich nicht zu halten. Auch systematisch kann von Offenbarung (auch im Bezug auf den Adressaten und einen philosophischen Begriff letztgültigen Sinnes) nicht gesprochen werden, ohne Gottes Wort als rettendes Wort, und deshalb als gnädiges Wort aufzufassen. Daher kann von einer theologischen Fortschreibung philosophischer Grundüberzeugungen (17) bei Rahner nicht die Rede sein. Das bedeutet aber nicht, daß bei Rahner keine methodisch eigenständige Philosophie herausgearbeitet werden könnte. Diese aber ist theologisch motiviert und nur aus diesem Problemkontext zu rekonstruieren. Leider zeigt sich an dieser Arbeit auch, wie tief das Schisma zwischen Spiritualität und Reflexion, das Rahner überwinden wollte, immer noch ist.

Zwei Fragestellungen aber bleiben noch von der systematischen Absicht der Arbeit her zu werten. Ist die durchgängige Zurückweisung einer Ontologie wirklich überzeugend? Zum einen scheint mir dadurch der entworfene Freiheitsbegriff (oft seltsam hypostasiert) in der Luft zu hängen. Andererseits stellt sich die Frage, ob Theologie überhaupt auf ontologische Verpflichtungen verzichten kann und heute soll, da von allen Seiten her ontologische Fragen aufgeworfen werden. Auch wenn die Pluralisierung der Theologie und ihre Unübersichtlichkeit gewiß mit philosophischen Prämissen zusammenhängt, ist mir die hier entworfene Problemanalyse zu einfach. In den 60er Jahren geschieht eben auch ein ‚Weltkirchewerden' mit sehr unterschiedlichen kontextuellen Theologien in sehr unterschiedlichen Dialog- und Widerstandssituationen. Ich bin der Meinung, daß für die werdende Weltkirche es eine Frage auf Gedeih und Verderb sein wird, ob sie in dieser Situation kommunikationsfähig bleiben kann, ohne die ortskirchlichen Eigenständigkeiten und die jeweiligen fragmentarischen Theologien (und ihre plurale Hermeneutik) einzuebnen. Ich denke mit dem Vf., daß hierfür die Transzendentaltheologie einen unverzichtbaren Beitrag leisten kann. Gerade deshalb aber ist sie entschieden weiterzuentwickeln (siehe das Rahnerzitat: 7). Will man wirklich eine Weltkirche auf die Kategorien von Kant und Fichte festlegen? Und ein letzter Hinweis zur Frage, welcher Rahner in den 60er Jahre rezipiert worden ist. Vernachlässigt, ausgeblendet oder mit Spott überzogen wurde v. a. der Schultheologe. Damit aber ist die implizite „Loci-Theologie" dieser Tradition über Bord geworfen worden. Nichts aber ist heute dringlicher als die Erneuerung der Loci und ein entsprechende Schulung in wechselseitiger Gesprächsfähigkeit – auch für den radikalen Transzendentalismus.

Innsbruck Roman A. Siebenrock

Sedmak, Clemens: **Erkennen und Verstehen.** Grundkurs Erkenntnistheorie und Hermeneutik. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2003. 176 S., pb € 14,90 ISBN: 3–7022–2484-X

Dieser Grundkurs will Anregungen dafür bieten, „wie man Erkenntnistheorie und Hermeneutik betreiben kann" (7). Es geht Sedmak also darum, den Leser bzw. die Leserin aus einer Haltung des bloßen Konsumierens und Lernens herauszuführen und in methodisch disziplinierter Weise in die Tätigkeiten des Erkennens, Reflektierens, Verstehens, Interpretierens und Urteilens hineinzuführen. Entsprechend ist sein Büchlein entlang dieser fünf Tätigkeitswörter gegliedert und möchte auf all diesen vielfältig miteinander verwobenen, sonst aber oft getrennt voneinander behandelten Feldern „zu eigenem Gehen einladen" (7).

Um den Tätigkeitscharakter von Erkenntnistheorie und Hermeneutik zu betonen, verzichtet der Vf. auf ausführliche philosophiegeschichtliche Entfaltungen. Angesichts der so stark betonten Ermunterung zum eigenen Tun ist es bedauerlich, daß der Vf. nur in unsystematischer Weise Fragen, nicht aber feste Aufgabenteile am Ende seiner Kap. anfügt, um den Leserinnen und Lesern methodische Hilfestellungen fürs eigene Mit- und Weiterdenken zu geben. Zudem würde es in meinen Augen den Tätigkeitscharakter einer solchen Einleitung nicht gefährden, wenn verstärkt in enzyklopädischer und übersichtlicher Weise auf die Ursprünge der vom Vf. diskutierten Theorien verwiesen würde. Jedenfalls hat man bei der jetzigen Anlage des Grundkurses mitunter das Gefühl, nicht genügend Kompetenz zum eigenständigen Weiterdenken vermittelt zu bekommen. Auf diese Weise kann der Effekt entstehen, daß die Lektüre dazu führt, dem Vf. bei der Tätigkeit seiner Denkbewegungen zuzuschauen, statt selbst zum Tun ermutigt zu werden.

Ein oft vernachlässigtes, weiteres wichtiges Anliegen ist es dem Vf., die ethische und politische Dimension von Erkenntnis- und Verstehensprozessen zu betonen und etwa „Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Armutsforschung" zu geben (7). Dieser Ansatz wird im Laufe des Buches durch einige Beispiele überzeugend verdeutlicht, wirkt aber stellenweise etwas gewollt.

Interessant ist v. a. zu Beginn des Buches die häufige Heranziehung literarischer Beispiele. Auf diese Weise erleichtert der Vf. das Verständnis und ermöglicht ungewohnte Perspektivierungen.

Im ersten die Epistemologie vorstellenden Kap. (9–42) führt der Vf. in Begrifflichkeit, Struktur und Kategorien epistemischer Arbeit ein, gibt einige interessante Hinweise auf auch in der Gegenwart noch relevante Debatten um den Wissensbegriff und versucht die wichtigsten Funktionen der Erkenntnistheorie aufzuzeigen. Dabei versteht er Erkenntnistheorie v. a. als Anleitung zum richtigen Fragen und als Befähigung dazu, im Fragen und durch das Fragen Ordnung in den Erkenntnisprozessen zu schaffen (40). Als Beispiel systematischer epistemischer Arbeit beleuchtet der Vf. im zweiten Kap. die Tätigkeit des Reflektierens (43–71). Dabei setzt er v. a. die Möglichkeiten und Grenzen der Begriffsanalyse auseinander und exemplifiziert diese anhand von Auseinandersetzungen mit so unterschiedlichen Denkern wie Seneca, Bochenski und Wittgenstein.

Mit dem dritten Kap. zur Tätigkeit des Verstehens (72–116) wechselt S. von dem Themenfeld der Erkennntistheorie zu dem der Hermeneutik, die ihmzufolge allerdings auch zur Erkenntnistheorie gerechnet werden kann (72). Nach einigen Vorbemerkungen zum Begriff des Verstehens stellt der Vf. verschiedene hermeneutische Modelle vor und geht schließlich hier und im vierten Kap. ausführlich auf den hermeneutischen Entwurf Gadamers ein. Zudem gibt er ebenfalls in beiden Kap.n einige wichtige Erläuterungen zu Ricoeur und versucht den Vorgang des Verstehens an Beispielen anschaulich zu machen. Diese immer wieder versuchte Veranschaulichung an teilweise überraschenden Beispielen stellt eine Stärke S.s dar und ist gerade in einem Lehrbuch äußerst hilfreich. Als eines der Kerngeschäfte der Hermeneutik stellt der Vf. im vierten Kap. die Tätigkeit des Interpretierens vor (117–148). Nach einigen Erläuterungen zum Begriff der Interpretation wendet er sich v. a. dem Interpretieren von und Arbeiten mit Texten zu. Daneben gibt er Hinweise zu einer Theorie des Lesens.

Im fünften und letzten Kap. seines Grundkurses wendet sich S. dem End- und Zielpunkt des epistemischen Arbeitens, dem Urteilen, zu (149–171). Er nennt Beispiele für weise Urteile und entwickelt Thesen zu einer Theorie des wohl erwogenen Urteils. Auffällig ist dabei einerseits seine Betonung der notwendigen Perspektivität des Urteilens und die damit verbundene Absage an einen „Blick von Nirgendwo", andererseits aber auch die Akzentuierung seiner handlungsermächtigenden Kraft. Zum Schluß geht er noch auf den Vernunftbegriff ein und schließt mit einer Bemerkung zur epistemischen Gerechtigkeit.

Die Art der Präsentation S.s ist anschaulich und gut verständlich. Er versteht es, von einfachen Beispielen ausgehend Interesse zu wecken und in niederschwelliger Weise in komplexe Zusammenhänge und Diskussionen einzuführen. Er bezieht sich äußerst umsichtig und in interessanter und übersichtlicher Zusammenschau auf eine Auswahl von Diskussionen aus verschiedenen philosophischen Strömungen. Dabei ist er zwar in Stil und Akzentsetzung erkennbar von der analytischen Philosophie und insbesondere von Ludwig Wittgenstein beeinflußt, widmet sich beispielsweise im Verstehenskapitel aber dennoch ausführlich der Gadamerschen Hermeneutik und den mit ihr verbundenen kontinentaleuropäischen Traditionen. Die gute Lesbarkeit und der Verzicht auf einen ausgiebigen Anmerkungsapparat macht es zwar schwer, den Grundkurs zur alleinigen Einführung in die von S. angerissenen Themengebiete zu nutzen. Dennoch vermittelt er Lust auf philosophisches Denken und zeigt dessen Relevanz für alltägliche Entscheidungen und gesellschaftliche Veränderungsprozesse auf. Es sei deshalb zwar nicht als Alternative, wohl aber als wertvolle Ergänzung der einschlägigen Einführungen in die Disziplinen der Erkenntnistheorie und Hermeneutik nachdrücklich empfohlen.

Köln Klaus von Stosch

Christentum / Judentum

Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, hg. v. Silvia Käppeli. – Bern: Peter Lang 2002. 369 S., 4 s.-w. Abb. (Judaica et Chrsitiana, 20), pb € 65,50 ISBN: 3–906769–53–4

Clemens Thoma gehört zu den Großen des jüdisch-katholischen Gesprächs. Er hat in vielfacher Hinsicht daran mitgewirkt: Sei es als Konsultor der Vatikanischen Kommission für Fragen der kirchlichen Beziehungen zum Judentum und zu den Juden, sei es als Gründer des Instituts für jüdisch-christliche Forschung (IJCF) an der Universität Luzern, sei es als Autor zahlreicher Publikationen.

So ist es nur folgerichtig, daß eine Festschrift, die ihm zum 70. Geburtstag gewidmet ist, eine ökumenische und internationale Angelegenheit ist. Der Bd vereinigt über zwanzig Beiträge, die je auf ihre Art die unterschiedlichste Aspekte der jüdisch-christlichen Beziehungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beleuchten, denn daß das Erreichte in den jüdisch-christlichen Beziehungen zwar viel, aber noch nicht alles ist, darin besteht Konsens.

Urs Altermatt, Die Hochhuth-Debatte von 1963 in der katholischen Schweiz; *Rolf Bloch,* Die jüdische Gemeinschaft der Schweiz und ihr Umfeld im Wandel der letzten Jahrzehnte; *Martin Brasser,* Der Ton macht das Gespräch. Zu Franz Rosenzweigs Bestimmung des Christentums im *Stern der Erlösung; Ernst Ludwig Ehrlich,* Abraham Heschel; *Jean Halpérin,* Le dialogue comme pédagogie; *Hans-Hermann Henrix,* Christliches Plus in der Nächstenliebe? Zum rabbinischen und philosophischen Verständnis der Hauptsache der Tora; *Georg Hüssler,* Clemens Thoma und der Freiburger Rundbrief; *Bertold Klappert,* Israel und die Kirche – Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander; *Leon Klenicki,* A Hopeful Reflection on the Future of the Interfaith Dialogue Relationship; *Kurt Koch,* Die Wirklichkeit Gottes als Herz des jüdisch-christlichen Dialoges; *Simon Lauer,* Erwägungen zu einer jüdischen Theologie des Judentums; *Verena Lenzen,* Keine Zukunft ohne Vergangenheit; *Jorge Maria Mejia,* The Theological Dimension of Jewish-Christian Dialogue; *Franz Mußner,* Die „Geschichtstheologie" von Röm 9–11; *John T. Pawlikowski,* Reimaging the Christian-Jewish Relationship: An Evaluation of Contemporary Perspectives; *Alwin Renker,* Wandlungen im heutigen Paulusbild; *Norbert M. Samuelson,* Revenge and Forgiveness in Jewish Virtue Ethics; *Rudolf Schmid,* In Gottes Treue gehalten. Jüdisch-Christliche Forschung als Aufgabe katholischer Theologie; *Stefan Schreiner,* R. Gamliels Antwort und das Gespräch zwischen den Religionen. Isaak Trokis Auslegung von Apg 5,38–39; *Michael A. Signer,* Trinity, Unity, Idolatry? Medieval and Modern Perspectives on *Shittuf; Peter J. Tomson,* Glaubensgerechtigkeit und Gesetzeswerke: zu David Flussers Paulusrezeption; *Gottfried Vanoni,* Blinde Flecke bei christlicher Wahrnehmung? Versuch über Johannes 1, 14–17; *R. J. Zwi Werblowsky,* Dominus Iesus: Christian, non-Christian and Jewish Readings; *Flora S. Wuellner,* The Book of Psalms and Our Spiritual Health; *Wilhelm Wüllner,* Die Rolle des Humanen in der Forschung: Das Vermächtnis des Lebenswerkes von Clemens Thoma im Institut für Jüdisch-Christliche Forschung in Luzern; *Michael Wyschogrod,* Democracy, Judaism and the Church.

Die Vielfalt von Themen und Disziplinen belegen eindringlich, wie weitgehend das jüdisch-christliche Gespräch die Theologie und auch die Judaistik beeinflußt hat und wie positiv sich diese Fragestellung ausgewirkt hat und auswirkt. Das ist zweifelsohne eine der besten Bestätigungen für die Arbeit des Jubilars.

Berlin Rainer Kampling

Hagiographie

Engling, Clemens: **Unbequem und ungewöhnlich.** Anna Katharina Emmerick – historisch und theologisch neu entdeckt. – Würzburg: Echter 2005. 352 S., pb € 16,80 ISBN: 3–429–02674–1

Am 3. Oktober 2004 hat Papst Johannes Paul II. Anna Katharina Emmerick, die „Mystikerin des Münsterlandes" (8. Sept. 1794 – 9. Febr. 1824), selig gesprochen. Wenn auch weniger bekannt, kreuzen sich bei der Emmerick dennoch viele Wege. Wissenschaftlich wurde sie überraschenderweise zuerst von der Germanistik entdeckt, die insbesondere an den Aufzeichnungen ihrer Visionen durch Clemens Brentano interessiert ist, deren Ausarbeitung Brentano lebenslang nicht mehr losließ und sein dichterisches Spätwerk ausmacht. Brentanos „Bitteres Leiden", mit detaillierten Visionsberichten zur Leidensgeschichte Jesu, diente dem nicht unumstrittenen Film „Die Pas-

sion Christi" vom amerikanischen Regisseur Mel Gibson für viele Szenen zur Vorlage. Freilich beschäftigt sich seit langem auch die Theologie intensiv mit Anna Katharina Emmerick. Dokumentiert ist das v. a. durch die seit 1982 regelmäßig abgehaltenen, insgesamt vier wissenschaftlichen Symposien, deren letztes in der Karwoche 2005 stattfand (Cl. Engling u. a. [Hg.], Emmerick und Brentano, Dülmen 1983. – Ders., Anna Katharina Emmerick. Die Mystikerin des Münsterlandes, Dülmen 1991. – Ders., Anna Katharina Emmerick. Passio, Compassio, Mystik, Münster 2000. – Ders., Anna Katharina Emmerick. Spiritualität, Visionen, mystisches Erleben. Anregungen in Zeiten neuer Säkularisation, im Erscheinen). Diese Symposien setzen bewußt interdisziplinär an und lassen Theologen, Kirchenhistoriker, Psychologen und Germanisten gleichermaßen zu Wort kommen.

Entsprechend bildet die vorliegende Monographie eine Art Zwischenbilanz zur bisherigen vielfältigen Beschäftigung mit der Emmerick. Sie will die separaten, auch divergenten Einzelaspekte versuchsweise in ein interdisziplinär-einheitliches Ergebnis zusammenführen, um ein konsistentes Bild zu Leben und Person, Mystik und wahrer Glaubensgestalt von Anna Katharina Emmerick zu erarbeiten. Um es gleich vorweg zu sagen: Dem Autor, Clemens Engling, kann dieses Ziel gar nicht eigentlich mißlingen. Denn er gehört – neben Pater Joseph Adam, Pfarrer Heinrich Schleiner u. a. – zu den Pionieren, die von Anfang an mit dem Seligsprechungsverfahren direkt involviert waren. E. war langjähriger Pfarrer von Hl. Kreuz in Dülmen, der Grabeskirche der Emmerick, Vorsitzender des Emmerickbundes (dem jeder beitreten kann und der zweimal im Jahr ein Heft für seine Mitglieder herausbringt mit Bildmaterial, Informationen, wissenschaftlichen Dokumentationen – Pfarrbüro Hl. Kreuz, An der Kreuzkirche 10, 48249 Dülmen), Vizepostulator, Mitglied der Bischöflichen Seligsprechungskommission des Bistums Münster, Mitgestalter der oben bibliographierten vier Symposien und der jährlich zum Sterbetag der Emmerick am 9. Februar abgehaltenen wissenschaftlichen Vorträge. V. a. eines aber macht E. zum authentischen Autor, nämlich die erlebte Erfahrung und praktizierte Gestaltung der konkreten Emmerick-Verehrung in Dülmen selbst, die er nun auf dem breiten Hintergrund wissenschaftlicher Germanistik, Kirchengeschichte und systematischer Theologie reflektiert, abklärt und zu vergewissern sucht.

So lautet E.s bezeichnende Grundfrage: „Kann eine Frau, die vor rund zweihundert Jahren gelebt hat, Orientierung und Antwort des Glaubens für uns bereit halten" (297), die „kritischen Nachfragen standhält, ja möglicherweise auch dem religiösen Suchen unserer Tage entgegen kommt" (9)? In der Durchführung dieser Frage verfolgt E. eine konsequente Strategie: Die Glaubensgestalt der Emmerick soll aus den biographischen, germanistischen und theologischen Quellen möglichst authentisch erhoben und neu entdeckt werden – eine Arbeit, die zugleich mit den vielfachen, uns heute ohnehin tief befremdenden theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Übermalungen („Dulderin", Gottesbraut", „Leidensbraut Christi", „Seherin" etc.) aufräumt. Mit dieser Intention ist dem Vf. die stoffliche Gliederung seines Buches bereits vorgegeben.

1. Einführend erläutert E. die wechselvolle Geschichte des Seligsprechungsprozesses selbst (13–40), der 1899 aufgenommen, 1928 wegen der fraglichen Wertung von Brentanos Visionsbüchern abgebrochen und erst zum 150. Todestag im Jahr 1974 ein zweites Mal in Gang gesetzt worden war, v. a. aufgrund der Initiative des damaligen Münsteraner Bischofs Heinrich Tenhumberg (1969–1979) zusammen mit Gutachten von Ildefons Dietz und Erwin Iserloh. Der seit 1980 amtierende Bischof Reinhard Lettmann trug diese Initiative weiter, Pater Joseph Adam, der über „Clemens Brentanos Emmerick-Erlebnis" promoviert hatte, verfaßte die sog. „Positio" für die römische Seligsprechungskongregation, und Leo Kardinal Scheffczyk arbeitete ein Gutachten zur Mystik der Emmerick aus. Die Seligsprechung erfolgte durch Papst Johannes Paul II. am 3. Okt. 2004, nicht zuletzt aufgrund der anhaltenden lebendigen Verehrung der Emmerick in Coesfeld, in den USA, in Holland, Belgien und der Schweiz.

2. Im ersten Hauptteil: „Ihr Leben im historischen Kontext" (43–181) skizziert E. Zeitumstände und Biographie der Emmerick. Als Tochter armer Bauersleute wuchs sie in Coesfeld auf, arbeitete, begabt, aber ohne Möglichkeit zu höherer Bildung, als Bauernmagd und Schneiderin, konnte wegen ihrer Ärmlichkeit nur mit größter Mühe 1802 in das Augustinerinnenkloster in Dülmen eintreten, mußte dort große Demütigungen ertragen, erlebte die napoleonischen Wirren und verblieb nach der Klosteraufhebung 1812 als säkularisierte Ordensfrau in Dülmen. Mit dem Auftreten ihrer Stigmata 1813 trat sie schlagartig ins öffentliche Bewußtsein und mußte sich 1819, vielfach verleumdet, wegen ihrer Visionen und Nahrungslosigkeit einer dreiwöchigen staatlichen Untersuchung unterziehen, völlig isoliert von der Außenwelt. Anderseits sammelte sie einen deutschlandweiten Freundeskreis um sich, woraus u. a. die reiche historische Quellenlage resultiert. Zu diesem gehörten prominente Besucher wie Graf Stolberg, die Fürstin Gallitzin, der Münsteraner Kreis der beginnenden katholischen Romantik, Luise Hensel, Johann Michael Sailer, Christian und Clemens Brentano. Besonderen Anschluß fand die Emmerick bei der Familie Diepenbrock im nahen Bocholt, wobei v. a. Apolonia Diepenbrock, die spätere Mitbegründerin der katholischen Sozialbewegung in Koblenz bei Dietz und in Regensburg, immer wieder an ihrer jahrelangen Pflege teilnahm.

3. Nach dieser, aufgrund des verwendeten Quellenmaterials authentischen und sympathischen biographischen Wegbereitung kann E. im zweiten Hauptteil: „Perspektiven einer theologischen und geistlichen Existenz" (185–294) dezidiert nach der religiösen Glaubensgestalt der Emmerick fragen. „Heilige sind Menschen, durch die es anderen leichter wird, an Gott zu glauben", zitiert E. Nathan Söderblom. Heilige sind Vorbilder im Glauben, sie stehen dafür ein, daß und wie es in gegebener Situation möglich ist, dennoch zu glauben. Heilige sind beispielhafte Christen, wenn nötig auch Initiatoren eines neuen Glaubensstils in gewandelter Welt. Sie überzeugen durch ihr Überzeugtsein, und bahnen so für Andere einen Weg. Worin besteht der Weg der Emmerick? E. versucht, das Emmerick-Phänomen unter drei Dimensionen zu fassen: Die Emmerick (1) als Mystikerin, (2) als Leidende, (3) als Liebende.

(1) Der Beiname „Mystikerin" soll die Emmerick dem durchschnittlichen Menschen nicht als ohnehin unerreichbar entfremden, sondern steht für ihre Glaubensinnerlichkeit, die bei ihr freilich eine Tiefe erreicht, die sie durchaus vergleichbar macht mit den großen Mystikern wie Meister Eckhart, Johannes Tauler, Theresia von Avila. Interessant ist dabei die Entwicklung ihres Gottesbildes vom strafenden, zornigen Gott – dem zu dieser Zeit gängigen Gottesbild, wie es auch weit bis in das 20. Jh. hinein verkündet wurde – hin zum allbarmherzigen Gott. „Denn das liebreichste Wesen kann nur Gutes geben", so lautet eine ihrer zeitlosen Aussagen. Diesem Bild korrespondiert das unbedingt subjektiv-persönliche Gottesverhältnis, dem die Emmerick zugleich im Sinn der aufbrechenden Romantik den Weg bahnt. Im Zentrum steht nicht das gläubige Für-wahr-Halten dogmatischer Lehraussagen, sondern das konkret gelebte, persönliche Gottesverhältnis des Einzelnen. Sie habe „dreist" mit Gott gesprochen, macht sich die Emmerick den Vorwurf, beruhigt sich aber selbst, denn „vermessener würde es für mich sein, […] nicht in solcher Liebe und Vertraulichkeit mit ihm geredet zu haben". Mit dieser unbedingten Personalisierung in Gebet, Glauben, Liturgie, Sakramentenempfang etc. weist die Emmerick weit voraus in eine Theologie, die erst über 150 Jahre später, im II. Vaticanum, diese anthropologisch-personale Wende lehramtlich verbindlich vollzieht.

Ein wenig schwer tun wir uns heute aber mit Emmerick-Phänomenen wie ihrer, allerdings gut bezeugten Nahrungslosigkeit, ihrer „Gabe der Tränen", ihrer Ekstasen und Visionen. V. a. letztere warfen das sog. Brentano-Emmerick-Problem auf, um dessentwillen 1928 das Seligsprechungsverfahren eingestellt worden war, und das in der Frage besteht, was in den überlieferten Visionen überhaupt von der Emmerick und was von Brentano stammt. E. bezieht hier die überzeugende Position, daß bei einer – noch ausstehenden – theologischen Auswertung der Visionen klar sein muß, daß es sich hier nicht primär um eine Theologie der Emmerick handelt, sondern um deren dichterische Deutung durch Brentano. Brentano, der sich selbst als „Pilger" bezeichnend von 1818 an bis zum Tod der Emmerick in Dülmen ausharrt, plante, das heute vom Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt als Brentano-Nachlaß verwaltete immense Textmaterial von ca. 40.000 Seiten zu einem religiösen Weltepos zu verarbeiten. Selbst herausgeben konnte Brentano allerdings nur das 1833 bei Melchior Diepenbrock in Regensburg fertig gestellte „Bittere Leiden", das neben „Des Knaben Wunderhorn" zum im 19. Jh. am weitesten verbreiteten Volksbuch wurde und inzwischen als Bd 26 (hg. v. B. Gajek, Stuttgart 1980) der Historisch-kritischen und kommentierten Gesamtausgabe von Brentanos Werken, besorgt durch das Freie Deutsche Hochstift, neu vorliegt.

(2) Vorbildlich aber ist Emmericks Umgang mit ihrem Leiden, das sie mit Blick auf Gott annimmt, und selbst dort, wo es ihr unverständlich wird, im Geist des Mitleidens mit Jesus und den Mitmenschen weiterträgt. Auf diesem Hintergrund verstand die Emmerick ihre Krankheit mithin als Leiden für andere, als stellvertretende Sühne, als Leiden für die Kirche – und prägte eine Leidensmystik aus, die uns heute in manchen Zügen nur mehr schwer zugänglich ist. Es bleibt aber der grundsätzlich richtungweisende Glauben, daß Leid zum Prozeß menschlichen Reifens und geistlichen Lebens unabdingbar dazugehört. Mit dieser Sinngebung nimmt die Emmerick den urchristlichen Gedanken der Passio und Compassio auf. Sie selbst spricht das aus mit dem bekannten visionären Bild der Dornenrosen, die sie brechen wollte: „[…] und mir wurde geantwortet: ‚Wenn du die Rosen haben willst, so mußt du auch leiden, daß dich die Dörner stechen.' – Mir deucht, ich werde also noch viel leiden müssen, ehe ich zu den Freuden komme, die ohne Leiden sind."

(3) Aus dieser Mit-Leidens-Haltung gerade auch für andere heraus kann E. den dritten hervorstechenden Charakter- und Glaubenszug von Anna Katharina Emmerick folgerichtig extrapolieren, nämlich ihre wirklich selbstvergessene Fürsorge und Liebe. E. betont zurecht: Kein Biograph – v. a. nicht in den bisherigen Übermalungen, welche die Emmerick primär als stigmatisierte Visionärin, als außerordentliches Wunderphänomen etc. herausstellen – hat die Emmerick als die große Heilige der Nächstenliebe dargestellt: und doch ist sie es, so E., der für diese stille Größe reiches historisches Belegmaterial anführt. Von der Emmerick wird die Fähigkeit berichtet, jedermann, fremd oder bekannt, direkt in seiner Gesinnung und Verfassung („Herzensschau") zu erkennen – eine Fähigkeit, die bei ihr immer tiefe Solidarität und Mitleid auslöste. Gewiß kamen viele Besucher aus Wundersucht zu ihr. Ihre Freunde, die einfache Dülmener Bevölkerung aber suchten und fanden bei ihr stets das eine, nämlich tröstenden und weiterhelfenden Rat, ein gutes Wort, ein zuversichtliches Gebet. Zum erkrankten Wesener, dem Arzt, der sie über zehn Jahre lang fast tagtäglich versorgte, sagt sie noch am Vorabend ihres Sterbetages: „Nur

Mut, es wird besser mit Ihnen." Die Krankheit und Fixiertheit an einen Ort engten die Emmerick also nicht ein, sondern verliehen ihr eine eigentümliche innere Weite und Anziehungskraft. Brentano prägte für diese Pro-Existenz das Bild, die Emmerick sei selbst „wie ein Kreuz am Wege geworden" – nicht ein resignatives Kreuz, sondern ein bewegtes, das voranführt in der Hoffnung sich vollendenden Lebens.

4. Wiederum versteht E. diese Analyse als Wegbereitung für die zentrale Frage nach der Bedeutung Emmericks für heute. Dieser Frage gilt der dritte Hauptteil: „Anna Katharina Emmerick – Ihre Bedeutung für die Gegenwart" (297–330). Dieser Hauptteil fällt kürzer aus, insofern hier die Linien der bisher herausgearbeiteten Glaubenszüge der Emmerick lediglich ins Heute verlängert werden müssen. Diesem aktuellen Emmerickbild gibt E. einen dreifachen Zuschnitt, (1) ihr Zeugnis von Gott, (2) ihre Bildersprache, (3) ihre Sinndeutung des Leids. E. legt damit das Emmerickbild nicht fest, sondern will lediglich die Richtung vorgeben, der entlang jeder für sich die spezifische Glaubensgestalt der Emmerick in die Gegenwart seines Lebens und Denkens weiterführen kann.

(1) Die Emmerick lebte an der Schwellenzeit um 1800, eine Zeit endgültig beginnender Säkularisierung, die durch die gegenläufige katholisch-romantische Restauration zwar noch einmal aufgeschoben, aber nicht aufgehoben werden konnte und die sich in unserem technisch-naturwissenschaftlichen Zeitbewußtsein längst definitiv durchgesetzt hat. Die Wurzeln des modernen Säkularisierungsschubs liegen nicht in böswilliger, glaubensfeindlicher Absicht, sondern entstammen der neuzeitlichen Einsicht, wonach sich Gott als Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt gar nicht, wie bisher in der Theologie geglaubt, zwingend aus der Natur ableiten läßt. Im Gegenteil gehört gerade die Erfahrung der religiösen Ambivalenz der Wirklichkeit zum Charakteristikum moderner bzw. postmoderner Welterfahrung. Darin haben die traditionellen Gottesbeweise mitsamt der sie tragenden klassischen Metaphysik ihre Rolle, was die Vergewisserung des Glaubens betrifft, längst eingebüßt. Entsprechend stellt sich die Gottesfrage heute in nie zuvor gekannter existentieller Not. In dieser völlig gewandelten Situation weist die Emmerick mit ihrem subjektiv-mystisch-innerlichen Glaubensansatz den Weg voraus gerade auch in eine Theologie, die mit dieser Situation zurecht zu kommen hat. Es ist der Weg der persönlichen Glaubenserfahrung, der entdeckt und neu kultiviert werden muß für unsere Zeit. Es ist der Weg der „Mystik", von der Rahner spricht in seinem berühmten Diktum, wonach der Mensch der Gegenwart entweder ein Mystiker ist oder gar nicht mehr glauben wird. Dieser Weg meint keine extravaganten Verstiegenheiten, sondern die neu entdeckte persönliche Innerlichkeit und Spiritualität des Glaubens – ein Weg, zu dem die institutionelle Kirche Anleitung ist, der aber je persönlich gesucht und gegangen werden muß.

Von Kardinal Newman stammt das Bild, wonach man nur persönlich glauben kann, und zwar genauso wie man nur mit der eigenen Lunge atmen kann und nicht mit der eines anderen. Genauso fordert die Emmerick: Man kann den Glauben nicht verordnen, auch nicht durch noch so geschickte Beweise. Aber man kann sich in aufrichtiger Innerlichkeit Gott und seinem Willen öffnen, und darin seinen Glauben im konkreten Leben bewahren und bewähren, und auch vor der Welt bezeugen durch ein Leben, das in der tagtäglichen Treue und Geduld mit Blick auf Gott und sein verheißenes Sinnziel gelebt wird, auch in der Gelassenheit, die aus dieser Hoffnung erwächst. Zu Wesener sagte die Emmerick: „[...] beten Sie: ‚Herr, mache mit mir, was Du willst', dann gehen Sie ganz sicher, denn das gütigste Wesen kann nur Gutes Ihnen zufügen." Es ist diese religiöse Erfahrungsthematik, die die Emmerick zusammen mit vielen großen Gestalten des 19. und 20. Jh.s in den Glauben und in die Theologie einbringt, und die darin enthaltene Möglichkeit der Vergewisserung des eigenen Glaubens, und zwar als Antwort auf die zerbrochene Apologetik und Metaphysik traditioneller Theologie.

(2) Mit diesem Erfahrungsansatz geht Emmericks Bildersprache des Glaubens einher. Sie macht das theologische Streben nach klarer Begrifflichkeit nicht überflüssig, kommt aber unserer gegenwärtigen Sensibilität dafür entgegen, wonach Begriffe lediglich als nachträgliche reflexe Deutekonstrukte konkret-lebendiger Erfahrung zu werten sind, und nur als solche ihr Recht haben. Primär ist das vorgängige lebendige Glauben, das mithin in Bildern, in Kunst und Musik ebenso adäquat ausgedrückt und vermittelt werden kann. Diese neue Lebensnähe und unbedingte Erfahrungsverschränktheit – gerade auch einer Theologie, die um diese Relativität ihrer abstrakten Begriffsbemühungen weiß – artikuliert die Emmerick.

(3) V. a. aber Emmericks Umgang mit Krankheit und Leid trifft die Herzmitte der Glaubensfrage des Gegenwartsmenschen. Bildet doch die Theodizeeproblematik einen Hauptgrund für die gegenwärtige Glaubenskrise. Wie kann ein Gott so viel Leid zulassen? Worin besteht überhaupt der Sinn eines derart leidvoll evolvierenden Universums, wie es das unsere ist? Gewiß, die Evolutionstheorie wurde erst ein halbes Jahrhundert nach Emmericks Tod formuliert. Sie bedeutet freilich lediglich eine Verschärfung des immer schon akuten Theodizeeproblems, das sich für uns heute nur umso nachdrücklicher stellt. Die Emmerick aber macht klar: Leiden gehören zum Leben. Es gibt kein Leben ohne Leid. Ein leidfreies Leben, so wie es gerade in unserer Gegenwartswelt vorgespiegelt wird, die eine förmliche Meisterschaft darin entwickelt hat, Krankheit, Leid und Tod zu tabuisieren, zu verdrängen und als etwas nahezu Beschämendes, jedenfalls zu Versteckendes auszuklammern – in diese Welt hinein lebt die Emmerick vor, daß auch das Leid einen Sinn hat, dem Leben des Menschen mithin erst seinen existentiellen Ernst gibt und jedenfalls zu den wahren Lebensfragen führt, die in unserer Welt vielfach auf eine Weise unterdrückt werden, die längst einem pathologischen Selbstbetrug gleichkommt.

Die Emmerick lebt mit ihrer Existenz, ganz ähnlich dem verstorbenen Papst Johannes Paul II., ein klares Gegenbild vor. Man muß das Leid nicht suchen, denn es stellt sich in jedem Leben auf die eine oder andere Weise ein. Aber der lebenswerte Sinn des Leids besteht darin, es verstehen zu lernen als Möglichkeit personaler Reifung. Nur oberflächlich betrachtet klingt das zynisch. Denn mit ihrem Leben zeigt die Emmerick, inwiefern das eine reale Möglichkeit darstellt, eine Möglichkeit, die nicht von Gott weg-, sondern mithin zu ihm hinführt. Dafür muß man keine verstiegene Leidensmystik bemühen, sondern lediglich das unverbrüchliche Glaubensvertrauen aufbringen, daß Gott auch dort zugegen ist, wo das Leben unglücklich und leidvoll verläuft. Mit diesem Glauben weist die Emmerick zugleich weiter in Richtung moderner Theodizee, welche die generelle Sinngebung von Gottes Schöpfung als einer leidvollen Evolutions- und Werdewelt im dadurch bedingten personalen Glaubens-, Reifungs- und Transformationsprozeß lokalisiert.

Alles in allem verfaßt E. ein interessantes Buch, das für den, der richtig zu lesen vermag, eine Vielzahl von Anregungen enthält. E.s eigentliches Verdienst freilich besteht darin, daß er in authentischer Sachlichkeit ein neues, auch wissenschaftlich-theologisch weiterführendes Emmerick-Bild zeichnet, das diese von allen exaltierten hagiographischen Übermalungen befreit, auf welche die bis heute vielfach verbreiteten Vorbehalte gegen sie zurückzuführen sind, – ein Bild, das uns Anna Katharina Emmerick als natürliche, ehrgeizige, junge Frau zeigt, mit klarer innerer Berufung, aber auch mit Anfechtungen, mit unvermuteten Zügen, die sie uns aber nur umso sympathischer machen und näher bringen.

Wolfratshausen Alexander Loichinger

Theologie / Naturwissenschaft

Drewermann, Eugen: **Wenn die Sterne Götter wären.** Moderne Kosmologie und Glaube. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2004. 255 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28348–4

Dieses Buch mit dem etwas merkwürdigen Titel beginnt mit Entschuldigungen für die interviewbedingten Nachteile seiner Darbietung (Doppelungen, Gedankensprünge etc.) und spricht dann vom „Elend der populärwissenschaftlichen Massenproduktion" (8), die der Autor, mit diesem Werk zu erweitern, sich offenbar schuldig fühlt. Gleich zu Beginn auch verweist er auf das entscheidende Referenzwerk zu diesem Werk, das von ihm selber stammt: „Im Anfang... Die moderne Kosmologie und die Frage nach Gott", Düsseldorf / Zürich 2002. Und so erscheint dieser Interviewband dann auch wie das Buch zum Buch oder das Beibuch zum Hauptbuch, auf das er sicher mehr als hundertmal verweist.

Formal ist das Werk ein Dialogbd, aber die Fragen von Jürgen Hoeren, der Ressortleiter von Kulturelles Wort / Aktuelle Kultur beim SWR 2 in Baden-Baden ist, strukturieren wenig und sind nur Stichworte zu Monologen, die Drewermanns unzweifelhafte Belesenheit und Sachkenntnis dokumentieren können. Keine Frage, D. verfügt über ein derartiges sprachliches Talent, daß selbst die Darbietung trockener astrophysikalischer Daten kurzweilig, ja lesenswert wird. Er macht darauf aufmerksam, welche große Bedeutung der Erdtrabant Mond für den Menschen und für das Leben auf Erden hat, führt uns Mondentstehungstheorien vor (Tochter-, Schwester-, Einfang- und Meteoriteneinschlagstheorie) und dergleichen mehr (45–49). Alles, was uns eine belebbare und belebte Welt beschert, führt D. allerdings auf Zufall und Notwenigkeit zurück (51). Leider tut er es, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, was denn Zufall, philosophisch betrachtet, eigentlich ist und wie Zufall festzustellen ist. Vielleicht gibt es Zufall, wie der ehemalige Münsteraner Dogmatiker und spätere Mainzer Kardinal Volk meinte, nur bei der Kellertür. Und der liebe Gott, wenn er incognito bleiben will, zieht vielleicht nur den grauen Kittel des Zufalls an.

Geradezu ameisenfleißig häuft D. immer neu die Daten und Fakten der Physik- und Astronomiegeschichte an und verbindet sie durchaus mit erzählerischem Geschick. Die Diskussion um Welle und Korpuskel (90ff.), die Theorien über das Ende des Universums (76ff.) und die Quantenfluktuation (103f.), wir werden informiert über Einstein und die Relativitätstheorie (123ff.), erfahren manches aus dem Leben und Werk von Planck, Heisenberg, de Broglie und Bohr. Es fällt allerdings auf, daß D. so verliebt ist in den Fluß seiner Darstellungen, daß er immer wieder die Fragen seines Gesprächspartners ignoriert oder zurückstelltt: „Bevor wir das, was Sie fragen, klären können, muss aber zunächst noch gesagt werden, dass ...".

Ärgerlich sind allerdings falsche Tatsachenbehauptungen, z. B. das 1. Vatikanum habe dogmatisiert, daß Gott beweisbar sei („demonstrari posse") (115). Der einschlägige Artikel im Denzinger / Hünermann Nr. 3004 spricht aber gerade nicht von „demonstrari", sondern

von „cognosci posse", also von seiner Erkennbarkeit und nicht von seiner Beweisbarkeit. Hier verwechselt D. das Dogma von 1870 mit dem Antimodernisteneid (Denzinger / Hünermann 3538 von 1910). Letzterer ist aber ein Motu proprio und kein Dogma. Auch die neuere Gehirn-Geist-Freiheits-Determinationsdiskussion aus der Hirnforschung streift D. Er behauptet, daß sich „neurobiologisch zeigen lässt, dass so etwas wie Person und Freiheit im Sinne einer naturwissenschaftlichen Aussage gar nicht existiert." (121) Und er sympatisiert mit ähnlich lautenden buddhistischen Ansichten. Hier hat D. die von den Hirnforschern Roth und Singer angestoßene Diskussion sicher nicht bis zum Ende mitverfolgt und mitdurchdacht.

Die Watschenmänner dieses Werkes sind ganz allgemein und generalisierend „die Theologen". In Sachen Schöpfungstheologie hätten „die Theologen ein merkwürdiges Konstrukt aufgebaut" (57). Sie seien wie „stehengebliebene Uhren", deren zweimaltägliche Genauigkeit aber auch nur von tatsächlich laufenden Uhren ablesbar sei (12). Die Theologen hätten selbst die Kopernikanische Wende von 1543 „bis in die Gegenwart hinein mehr totgeredet als interpretiert." (68) Sie hätten von Spinoza und Kant „offenbar nicht viel gelernt", hingen einem „absurden falschen Wörtlichnehmen der Bibel" an (114) etc. Thomas von Aquin wird pejorativ als „Pflichtideologe aller katholischen Theologen" bis ins 20. Jh. hingestellt (117). „Die Fundamentaltheologen [...] suchen sich mit Ausreden über die Runden zu retten" (163). Das alles ließe sich fortsetzen. Daß Theologen u. U. ein Defizit in bezug auf die Kenntnisnahme neuerer naturwissenschaftlicher Theorien haben, mag unbestritten sein. Wenn aber gilt, was D. behauptet: Von Schöpfungstheologie und Soteriologie kann man nur noch „subjektiv und existentiell betroffen sprechen" (135), dann wäre allerdings zu fragen, warum die schwierige naturwissenschaftliche Sprache von Theologen gelernt werden soll, wenn sie doch theologisch angemessen nur „subjektiv und existentiell betroffen sprechen" können.

D. sieht sich wohl selbst, und das vielleicht zu Recht, in der Rolle eines wissenschaftlichen Vermittlers und eines naturwissenschaftlichen Aufklärers der Theologie. Diese Rolle und der Vermittlungsbedarf seien ihm nicht bestritten. Ob das allerdings dazu berechtigt, die übrigen Schöpfungstheologen als „theologische Mythenbildner" zu klassifizieren, muß, um der Wahrheit die Ehre zu geben, bestritten werden. Zu fragen ist auch, ob die für Schöpfungstheologie postulierte subjektiv-existentielle Betroffenheit in der Sprache von D. selber zu lernen ist, wo er z. B. von Schwarzen Löchern handelt: „Es ist, als wenn die Materie noch einmal aufschrie, bevor sie endgültig verschlungen wird." (76)

Albertus Magnus steht wegen seiner im 13. Jh. singulären naturwissenschaftlichen Interessiertheit und Aufgeklärtheit bei D. zu Recht in hohem Ansehen. Ob das allerdings dazu berechtigt, eben diesem Albertus Magnus das zuzuschreiben, was definitiv Thomas von Aquin (D. „Pflichtideologe aller katholischen Theologen") in seiner summa contra gentiles gesagt hat, daß nämlich ein Irrtum über die Welt unweigerlich zu einem Irrtum über Gott führe (138), muß als fraglich gelten. Giordano Bruno, Sören Kierkegaard, Sigmund Freud sind weitere Denker, die sich der häufigen wertschätzenden Erwähnung D.s erfreuen dürfen. Rahner genießt nur bedingt seine Anerkennung. (245ff.)

Leider behandelt das Werk D.s schier alles, vieles allerdings nur im Nebensatz: Bevölkerungsexplosion, extraterrestrische Intelligenz, Gentechnologie, schwarze Löcher, Rüstung, Evolution des Menschen, Kindererziehung, Deutung atl. Texte usw. Was aber leistet die Religion, wenn die bisherige Theologie schlecht und die Theologen überwiegend dumm und unaufgeklärt sind? Dazu bemerkt D. „Religion ist [...] die einzig mögliche Form, um als bewusstes Leben gesund zu existieren bzw. um nicht verrückt zu werden." (154) Religion ist damit so etwas wie ein Überlebenselixier in der existentiellen Ausgesetztheit menschlicher Existenz.

Aber dieses Buch ist nicht nur ein bisweilen ärgerliches Buch wegen seiner vielen apodiktischen Behauptungen, es ist an nicht wenigen Stellen auch ein frommes Buch: „Ich glaube, dass das Vertrauen auf Ewigkeit identisch ist mit Liebe. [...] Dass wir irgendetwas sind, das sich lohnt zu lieben, ist identisch damit, einander wiedersehen zu wollen." (161) „Wir sollten sagen, dass Seele ein Bild dafür sei, dass Gott in uns lebt und dass unser Leben auf ihn zugeht, ähnlich wie wir vorhin sagten, dass angesichts des Todes der wichtigste Trost darin liege, dass wir als Person in Gottes Hand stünden und dass eigentlich nur Gott wisse, wer wir sind." (251) Aber diese trostvolle homilieartige Rede geht nicht recht zusammen mit der naturwissenschaftlich-objektivierenden Rede. Und so wirkt alles wie ein weiteres Dokument zum Thema Zerrissenheit der Welt.

Daß die heutigen Menschen „in dem Weltbild der dogmatischen Theologie erzogen" (162) seien, ist eine Behauptung, die mit der heutigen schulischen und universitären Realität rein gar nichts mehr zu tun hat. Sie gilt allenfalls noch für Menschen deutlich jenseits der Altersgrenze von 50 Jahren. Hier leckt der Autor vielleicht doch v. a. eigene Wunden.

D. spielt die Aporien der Gottesattribute allmächtig, allgütig und allweise durch, um den Schöpfergott scholastischer Theologie zu entzaubern und zu entsorgen (166ff.). Leider betreibt er auch mit diesen Begriffen zu leichtes Spiel. Aussagen dieses Typs allmächtig, allgütig, allwissend und allweise sind Aussagen der via eminentiae, sie quantifizieren rein gar nichts, sie sind nicht definierende, sondern deiktische Rede.

Ein wichtiges Anliegen ist dem Vf., die Schöpfungstheologie von der „Erklärung objektiver Daten" (171) zu trennen. Seine Interpretation des 1. Credo-Satzes wird dann allerdings ziemlich nebulös (172f.). Schafft dieser Schöpfergott nur die Sonderwelt der subjektiv und existentiell Betroffenen oder auch die Welt, die die Naturwissenschaften zu beschreiben versuchen? Und wenn er für „beide Welten" zuständig ist, in welchem Verhältnis stehen dann diese Teil- oder Halbwelten und deren Bewohner zueinander?

D. selber liefert auch Dogmen. Wohl ein Duzend mal insistiert er, daß tierisches wie menschliches Leid mit der Güte Gottes unvereinbar und die Naturgeschichte mit der Annahme eines allmächtigen, allgütigen und allweisen Gottes unvereinbar (z. B. 53ff.) sei. Aber auch umgekehrt: „Es ist nicht möglich nach Gott zu fragen, ohne an der Welt zu leiden." (163) Und ein weiteres seiner Dogmen: Die Überflüssigkeit Gottes zur Erklärung der Welt, des Lebens und des Menschen ist unabweisbar. Weder der Lückenbüßer-Gott, noch der (vielleicht quantenphysikalisch agierende?) Eingreifer-Gott sind naturwissenschaftlich tolerabel. Und – beide umfassend – „Gott als die alleroberste Ursache vorgestellt als eine Person von Allmacht, Güte und Weisheit wird durch die Weltwirklichkeit selbst widerlegt." (116, ähnlich 130 / 135 / 166–169).

Irgendwie rückt D. die szientistische Teilkultur schon näher an die hermeneutische Teilkultur heran, irgendwie versucht er schon die naturwissenschaftlich-ojektivierende Weltsicht an die existentiell-subjektive Weltsicht anzunähern. Aber die Verbindung reicht dann doch nicht über den schon von Pascal bis Monod in erstaunlicher Tiefe beschriebenen und aus der naturwissenschaftlichen Weltwahrnehmung resultierenden existentiellen Schock hinaus.

Daß D. am Ende (255) und zum Weiterlesen ausschließlich nur auf eigene Werke verweist, ist nicht gerade Indiz für eine grundlegend offene und lernbereit-dialogische Haltung. Mich erinnert dies Buch, der Autor mag es vielleicht nur ungern zur Kenntnis nehmen, an die anderen sich als Dialogbücher gebenden neueren Druckerzeugnisse etwa mit Kardinal Ratzinger als Interviewtem; das ist leider kein Lob.

Die unbezweifelbaren Leistungen und Verdienste D.s finden sich in diesem Buch nicht; sie stehen woanders, zum Teil in den Büchern, auf die er im Selbstzitat verweist.

Aachen Ulrich Lüke

Theologie / Literatur

Joist, Alexander: **Auf der Suche nach dem Sinn des Todes**. Todesdeutungen in der Lyrik der Gegenwart. – Mainz: Matthias-Grünewald 2004. 250 S. (Theol. u. Lit., 18), kt € 24,80 ISBN: 3–7867–2521–7

Kaum ein anderes Thema steht so sehr im Zentrum der Dichtung wie die Auseinandersetzung mit Tod und Sterben. Gerade das zeichnet ja den Menschen aus: das Wissen um die eigene Sterblichkeit und die Aufgabe, sein Leben angesichts dieses Wissens gestalten zu müssen. Das Ringen um diese Grenze des Vorstellbaren, geschweige denn Sagbaren, ist eine der bleibenden Herausforderungen für SchriftstellerInnen auch unserer Zeit. V. a. in der Lyrik finden sich immer wieder eindrückliche Zeugnisse derartiger Auseinandersetzungen. Die vorliegende, in Dortmund eingereichte germanistische Diss. nimmt sich diese Zeugnisse vor. Sie fragt nach der „Rezeption philosophischer Thanatologie und christlicher Eschatologie in der Gegenwartslyrik" (15).

Betreut von der im Begegnungsfeld von Theologie und Literatur ausgewiesenen Kennerin Magda Motté widmet sich der Vf., Theologe und Germanist, zunächst in einem gründlichen Überblick allgemein

den „Todesdeutungen in der Lyrik des 20. Jahrhunderts" (20–82). Untersuchungsgegenstand ist dabei ausschließlich der deutschsprachige Raum. Der Bogen der Ausdeutungen spannt sich aus von „antimetaphysischen Todesdeutungen" (etwa bei *Rilke* oder *Benn*) zu Zeugnissen über den „sinnlosen Tod im Krieg" (etwa bei *Georg Heym* oder *Ernst Stadler*), von „christlichen Todesdeutungen" (etwa bei *Rudolf Alexander Schröder* oder *Reinhold Schneider*) über den „skeptischen Umgang mit verschiedenen Todesdeutungen" (etwa bei *Ingeborg Bachmann* oder *Hans Magnus Enzensberger*) bis hin zu „postmetaphysischen Todesdeutungen" (bei DichterInnen der jüngeren Generation wie etwa *Thomas Kling* oder *Ulrike Draesner*).

An diesen instruktiven Überblick schließt sich im Hauptteil die detaillierte Analyse von drei dichterischen Entwürfen der Gegenwart an – jeweils bezogen auf die zentrale Fragestellung nach dem Umgang mit Tod und Sterben. Gewählt werden drei ganz unterschiedliche Zugänge, die im breit gefächerten Untersuchungsfeld von Theologie und Literatur bislang nur selten zentral beleuchtet wurden: Das Werk *Günter Kunerts* steht für die „skeptische Rezeption verschiedener Todesdeutungen", das Werk von *Johannes Kühn* für „das eher christlich orientierte Todesverständnis", schließlich die Lyrik von *Durs Grünbein* für den „postmodernen Umgang" mit der Annäherung an Sterben und Tod (16). Die Autoren werden jeweils kurz biographisch und werkgeschichtlich vorgestellt. Im Zentrum der Ausführungen stehen präzise Deutungen repräsentativer Werke. Abschließend wird die jeweils genauer untersuchte „Todeslyrik" in den gesellschaftlichen und zeitgeschichtlichen Kontext gestellt.

Deutlich wird in den detailliert ausgeführten Werkporträts, daß das Thema Tod in der Gegenwartslyrik „keineswegs verdrängt" wird, daß die konkreten Todesdeutungen – repräsentiert im Werk der drei ganz eigens profilierten Autoren – freilich „verschiedene Tendenzen" (231) aufweisen. Überraschend der Befund, daß „entgegen dem gesellschaftlichen Trend" „neoreligiöse oder buddhistische Weltanschauungen" kaum rezipiert werden (228), daß stattdessen „oft das Konzept des ‚natürlichen Todes' herangezogen" (229) wird. Wenig überraschend hingegen, daß spezifisch christliche Motive „in der Lyrik junger Schriftsteller kaum" (228) vorkommen. Belegt dies tatsächlich – so die Vermutung des Vf.s – „den schwindenden Einfluss von christlichem Glauben und Theologie" (229)? Oder fehlt es solchen Motiven nicht schlicht an ästhetischer Produktionskraft?

Die gründlich gearbeitete Studie – überzeugend sowohl in Literatursichtung und Überblick als auch in profunden Einzelanalysen – bietet eine reiche Materialsammlung und modellhafte Textinterpretationen. Die Auseinandersetzung mit aktuellen soziologischen Untersuchungen oder theologischen Annäherungen an das Thema Tod und Sterben unterbleibt jedoch weitgehend – angesichts des gesetzten Erkenntnisinteresses durchaus konsequent. Sie ist so aus theologischer Perspektive v. a. dies: Herausforderung zu einer gleichzeitig realistischen wie ästhetisch sensiblen Reflexion über die eigene Rede von Tod, Sterben und Auferweckung.

Nürnberg Georg Langenhorst

Kurzrezensionen

Bähnk, Wiebke: **Von der Notwendigkeit des Leides.** Die Theologie des Martyriums bei Tertullian. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 355 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 78), geb € 61,00 ISBN: 3–525–55186-X

Diese Studie, die im WS 1998/99 vom Theol. Fachb. der Uni. Hamburg als Diss. angenommen wurde, widmet sich Tertullians Deutung des christlichen Leidens in der Verfolgungszeit, und zwar explizit seiner *theologischen* Deutung. Dabei werden von der Vf.in nicht nur die Schriften Tertullians herangezogen, die sich direkt mit dieser Frage beschäftigen, sondern auch in ihrer Thematik darüber hinausgehende Werke. Die Vf.in zeigt, daß die meisten Äußerungen Tertullians zur Martyriumsthematik in einem polemischen Kontext stehen. Innerhalb dieses Kontextes hebt Tertullian besonders auf das Motiv des Gehorsams Gott gegenüber ab, der ein Martyrium fordert. In einem Ausblick stellt die Vf.in abschließend Tertullians derartige rigoristische Martyriumstheologie, die in einer bejahenden Antwort auf die Frage nach einer von Gott ausgehenden „Notwendigkeit des Leidens" gipfelt, Cyprians Martyriumstheologie gegenüber, der die Frage verneint. C. U.

Brändle, Rudolf: **Johannes Chrysostomus.** Bischof – Reformer – Märtyrer. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1999. 175 S., 15 Abb., kt € 17,90 ISBN: 3–17–013780–8

Dem Vf. ist es mit seinem interessant und ansprechend zu lesenden Buch gelungen, einem breiten Leserkreis die vielschichtige Persönlichkeit Johannes Chrysostomus vor Augen zu führen. Leben und Werk des „Goldmunds" werden anhand der drei wichtigen Etappen im Leben des Kirchenvaters präsentiert: seiner Zeit in Antiochien, der Zeit seines bischöflichen Wirkens in Konstantinopel sowie seiner Zeit im Exil. Entsprechend der Zielsetzung des Buches wird auf einen üppigen Anmerkungsapparat sowie die Auseinandersetzung mit der Literatur weitgehend verzichtet. Dafür wird ein Glossar mit wichtigen Begriffen geboten, die sich dem angezielten Leserkreis nicht unmittelbar erschließen. C. U.

Disselkamp, Gabriele: **„Christiani Senatus Lumina".** Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie. – Bodenheim: Philo 1997. XII, 257 S. (Theophaneia, 34), geb € 39,80 ISBN: 3–8257–0001–1

Diese Studie, die im WS 1992/93 von der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Bochum als Diss. angenommen wurde, untersucht das Wirken und die aktive Rolle der adeligen christlichen Römerinnen für die Christianisierung der römischen Senatsaristokratie, schwerpunktmäßig in der zweiten Hälfte des vierten Jh.s. Die Vf.in bietet eine Prosopographie der literarisch greifbaren Frauen mitsamt ihrer Religionszugehörigkeit sowie eine Charakterisierung derselben, wie sie sich aus den Quellen ergibt. Abschließend erfolgt eine systematisierende Darstellung des Engagements der christlichen Römerinnen in drei Bereichen: dem literarisch-intellektuellen Leben, dem sozial-caritativen Bereich sowie dem gesellschaftspolitischen Bereich. Mit letzterem veranschaulicht die Vf.in, daß die Entscheidung von Frauen, christlich zu werden, das christliche Bekenntnis der männlichen Familienangehörigen nach sich zog. Somit wirft die Studie, am Beispiel einer zeitlich und regional auf Rom begrenzten Erscheinung, Licht auf die wichtige Rolle der Frauen für die kirchliche Entwicklung. C. U.

Die Strass zu Sankt Jakob. Der älteste deutsche Pilgerführer nach Santiago de Compostela, hg. v. Klaus Herbers / Robert Plötz. – Stuttgart: Thorbecke 2004. 112 Seiten, 10 s/w Abbildungen, 30 s/w Fotos, geb. € 19,90 ISBN: 3–7995–0132–0

Der Servitenmönch oder ‚Marienknecht' Hermann Künig, wahrscheinlich aus Vacha an der Werra herkommend, hat nach Ausweis des Kolophons im Jahr 1495 diesen Führer geschrieben, der deutschen Pilgern auf dem Weg nach Santiago de Compostela eine Hilfe sein soll. Der Text beschreibt den Weg nach Santiago von Einsiedeln aus über die ‚Oberstraße', die das französische Zentralmassiv südlich umgeht, und den Rückweg über die ‚Niederstraße', die über Orleans und Paris nach Aachen führt, sowie das in beiden Fällen identische Wegstück in Nordspanien. Er informiert über die Streckenführung, über Brunnen und Brücken, Unterkunfts- und Verpflegungsmöglichkeiten und über vieles mehr, was für einen Pliger des 15. Jh.s wichtig ist. Die Angaben ermöglichen auch heute noch eine recht zuverlässige Rekonstruktion des Weges.

Das vorliegende Buch bringt faksimiliert den gereimten Verstext des mutmaßlich ältesten Druckes und eine parallele Prosaübertragung sowie in einer Einleitung in Grundzügen den Forschungsstand zur christlichen Wallfahrt und Reliquienverehrung im allgemeinen und zur Jakobus-Wallfahrt im besonderen. In zahlreichen Anmerkungen werden u. a. Probleme der Geographie und Streckenführung angesprochen, zahlreiche Literaturhinweise ermöglichen eine vertiefte Beschäftigung mit dem Thema.

Die beigegebenen Schwarz-Weiß-Photographien haben leider keine Titel und sind eher stimmungsvoll als informativ.

Die Hg. sind Mitglieder der Deutschen Santiago-Gesellschaft und ausgewiesene Experten für die Jakobus-Wallfahrt. Jo. B.

Jung, Franz: ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament. – Münster: Aschendorff 2002. XII, 404 S. (NTA NF, 39), Ln € 59,00 ISBN: 3–402–04787-X

„Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Soter und Retter ist keine christliche Kampfansage an andere mögliche Retter in der Umwelt des frühen Christentums", so die pointierte These der 2001 von Jung in München eingereichten Diss. (Gnilka / Klauck). In Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung (7–34) will J. zeigen, dass „Soter" nicht als isolierter Begriff zu betrachten ist, der in seiner

ntl. Verwendung eine polemische Opposition gegenüber den Soteres der Umwelt einnähme. Methodisch (35–41) bedient sich J. dazu einer Kombination synchroner und diachroner Verfahren, mit denen er versucht, semantische Felder, in denen der Soter-Titel erscheint, ihrer Form und dem Inhalt nach zu analysieren. Im Einzelnen bearbeitet J. pagane literarische Quellen (45–122), griechische Inschriften (123–176), die Septuaginta, die im Unterschied zu paganen Quellen allein Gott diesen Titel zuerkennt (177–238), sowie die Literatur des zwischentestamentlichen Judentums, vor allem die Werke Philos und die Schrift „Joseph und Aseneth" (239–261). Auf Basis der Analyseergebnisse betrachtet J. abschließend den Soter-Gebrauch im Neuen Testament (263–353) und fragt, inwieweit die ntl. Autoren am gängigen Sprachgebrauch ihrer Umwelt Maß genommen haben, was sie für ihre Zwecke auswählten, unterdrückten oder veränderten (42). Literaturverzeichnis (355–388) und Stellenregister (389–404) beschließen die innovative und methodisch vorbildliche Studie. La

Kampert, Otmar: **Das Sterben der Heiligen.** Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des Vierten bis Sechsten Jahrhunderts. – Altenberge: Oros 1998. 561 S. (Münster. Theol. Abh., 53), kt € 44,00 ISBN: 3–89375–164–5

Dieses Buch, bei dem es sich um die für den Druck überarbeitete und erweiterte Fassung einer Diss. handelt, die 1995 von der Kath. Theol. Fak. der Uni. Münster angenommen wurde, untersucht die Sterbeberichte von Heiligen im lateinischen Abendland vom vierten bis sechsten Jh. und will „einen Beitrag zur Geschichte religiöser Mentalitäten in der Umbruchszeit von der Spätantike zum Frühmittelalter" (14) leisten. Genauerhin geht es um die Frage, ob sich die Auffassung über das Sterben von Heiligen im Untersuchungszeitraum verändert und welche Sicht die Verfasser der Viten über Heiligkeit und das Sterben haben. Die Studie analysiert und präsentiert die Viten nicht geschlossen für sich, sondern bietet einen systematisierenden thematischen Zugang in drei großen Abschnitten: Auf die Darstellung der Heiligen und ihrer Lebensweise folgen eine Betrachtung des Sterbens der Heiligen sowie schließlich Überlegungen zu postmortalen Aspekten, wie z. B. Begräbnis, Jenseitsvorstellungen und Wundertaten. C. U.

Konradt, Matthias: **Gericht und Gemeinde.** Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor. – Berlin: de Gruyter 2003. XII, 641 S. (BZNW, 117), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017596–7

Die umfängliche Habil.schrift Konradts, 2002 in Bonn eingereicht, beschäftigt sich mit den Gerichtsaussagen im Corpus Paulinum. Leitendes Interesse der Untersuchung ist die Frage nach der argumentativen Funktion dieser Aussagen im Horizont paulinischer Ekklesiologie und Ethik. K. versucht, das Thema Gericht bei Paulus zunächst ohne eine aus seiner Sicht engführende individual-soteriologische Perspektive (Verhältnis von „Rechtfertigung aufgrund von Glauben" und „Gericht nach den Werken") zu erfassen, wie er sie in seinem knappen Forschungsüberblick (1–19) bei den meisten Exegeten am Werk sieht. Vielmehr stehen, so K., Gerichtsaussagen „im Dienste des ‚Gemeindeaufbaus'" (21). Diese pragmatische Funktion der Gerichtsaussagen wird ausführlich an 1 Thess (23–196) und 1 Kor (197–471) untersucht. Register und fast 75 Seiten Bibliographie schließen die umsichtig geschriebene und gründlich recherchierte Arbeit ab. La

Erhelle meine Nacht! Die 100 schönsten Gebete der Menschheit, hg. u. erläutert v. Bernhard Lang. – München: C. H. Beck 2004. 171 S., 7 Abb., geb. € 10,00 ISBN: 3–406–52189–4

„Das Gebet ist die Erhebung der Seele zu Gott oder eine an Gott gerichtete Bitte um die rechten Güter" (Johannes v. Damaskus). Als solches ist es sicherlich eine der ältesten und am weitesten verbreiteten religiösen Äußerungen der Menschheit.

Diese Anthologie versammelt nicht nur Gebete aus dem christlichen Milieu, sondern besteht zur Hälfte auch aus Zeugnissen anderer Religionen und Kulturen. Im einzelnen unterscheidet der Hg. zwischen schriftlosen Völkern (9–17), frühen Hochkulturen bzw. Antike (21–33), Israels Psalmen (37–47), Judentum (51–67), Christentum (71–110), Islam (113–125) und Indien bzw. Ostasien (129–139). Die große Vielfalt zeigt sich gerade auch im Kap. ‚Christentum', das neben den großen Theologen, wie Augustinus, Thomas v. Aquin, Martin Luther oder Dietrich Bonhoeffer u. a. auch bereichernde Texte von Novalis, Annette von Droste-Hülshoff oder Friedrich Nietzsche bietet. Zur Erleichterung der Lektüre werden vom Hg. Erläuterungen beigefügt (ab S. 143).

Dieses Buch kann bereits vergessene Gebete wieder in Erinnerung rufen, aber auch zu einem Dialog mit anderen Religionen einladen und ist daher einem breiten Leserkreis zu empfehlen. T. A.

Menn-Hilger, Christoph: **Die 10 Gebote heute.** Infos, Materialien, Provokationen. Arbeitsmaterialien für die Sekundarstufe. – Mühlheim: Verlag an der Ruhr 2003. 82 S., kt € 17,00 ISBN: 3–86072–774–5

Der Dekalog beinhaltet Gebote, die kurz, konkret und für jeden verständlich erscheinen. Eigentlich lernen bereits kleine Kinder diese Regeln für das Miteinander im Alltag, aber dennoch erleben wir alle jeden Tag die Verkehrung dieser Regeln. Gewalt, Diebstahl, Ehebruch und Betrug sind vielerorts inzwischen zur Normalität geworden. Daß das nicht so sein muß und wie in der Religionspädagogik präventiv sinnvoll gearbeitet werden kann, zeigt das vorliegende Werk auf. An keiner Stelle lassen die Arbeitsblätter einen Praxisbezug vermissen und demonstrieren, daß die Grundidee der Zehn Gebote zeitlos und damit immer noch aktuell ist. Die ansprechend illustrierten und gegliederten Arbeitsblätter provozieren mit gesellschaftsbezogenen Themen, lassen aber ebenso wenig historische und religiöse Hintergründe außen vor, so daß Jugendliche etwas über den ursprünglichen Sinn und Zweck der einzelnen Gebote erfahren. Nach einer allgemein gehaltenen Einführung zu Geboten werden dezidiert die einzelnen Gebote nacheinander vorgestellt, wobei weder der Bibelbezug noch der Bezug auf die Lebenswirklichkeit zu kurz kommt. Abgeschlossen wird die Arbeitsmappe durch die Einladung, selbst zehn Gebote zu verfassen, einige Internet-Surftipps sowie vertiefende Literaturhinweise. B. I.

Pióero, Antonio / **Peláez,** Jesús: **The Study of the New Testament.** A Comprehensive Introduction. – Leiden: Deo Publishing 2003. XXII, 579 S. (Tools for Biblical Study, 3), kt € 40,68 ISBN: 90–5854–006–5

Die englische Übersetzung der 1995 auf Spanisch erschienenen Einleitung in das Studium des NT erschließt das Werk für einen breiteren Rezipientenkreis. Dies ist umso erfreulicher, als die umfängliche Studie gleich mehrere Vorzüge bietet. Sie gewährt im ersten Kap. Einblicke in die Interpretationsgeschichte des NT und nähert sich anschließend dem biblischen Text als historischer Größe. Die textliche Gestalt (Textkritik) und Fragen ntl. Sprache (Koine) werden dabei genauso in den Blick genommen wie Mutterboden (AT) und Umwelt des NT (Qumran; hellenistisches Judentum; Philo und Josephus; Rabbinen; Gnosis; pagan-hellenistische Umwelt). Kap. fünf widmet sich schließlich den ntl. Methoden in ihren synchronen und diachronen Ausprägungen. Sehr hilfreich ist die nach Themenkreisen geordnete Bibliographie. Den Autoren gelingt es, mit ihrem Werk nicht nur die großen Linien in der Exegese des NT vorzustellen, sie bieten ihren Lesern immer wieder auch eine Fülle an Detailwissen. Ein überraschendes Buch. Alle Achtung! La

Schneider, Ulrich: **Theologie als christliche Philosophie.** Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1999. XV, 335 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 73), Ln € 106,00 ISBN: 3–11–015904-X

In seiner hier in leicht überarbeiteter Form publizierten Diss., die 1995 von der Theol. Fak. Erlangen angenommen wurde, unternimmt der Vf. den Versuch, fernab von allen theologischen (Vor-)Urteilen, welche die Analyse und Interpretation häufig in eine bestimmte Richtung geleitet haben, die theologische Leistung des Clemens von Alexandrien „als eigenen Baustein im Gesamtgebäude der theologischen Wissenschaft" (39) zur Geltung kommen zu lassen. Dabei geht es ihm v. a. darum, wie Clemens zwischen christlichem Kerygma und paganer Philosophie vermittelt hat. C.U.

Thiede, Carsten Peter: **Die Messias-Sucher.** Die Schriftrollen vom Toten Meer und die jüdischen Ursprünge des Christentums. – Stuttgart: Kreuz 2002. 320 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–7831–2150–7

Das Thema „Qumran" bietet nach wie vor Anlaß für z. T. wilde Spekulationen. Demgegenüber versucht Thiede mit seiner Studie wissenschaftlich fundiert mit den Schriftrollen umzugehen. In neun kurzweilig geschriebenen Kap.n befaßt er sich nicht nur mit umstrittenen Thesen zu Qumran, er will auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Bewohnern Qumrans und den ersten Christen herausstellen. Dabei ist es ihm ein wichtiges Anliegen, den Nachweis zu führen, daß sich die Anfänge christlicher Theologie aus dem jüdischen Glauben herleiten lassen (10). La

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Arndt, Karl / Moeller, Bernd: Albrecht Dürers „Vier Apostel". Eine kirchen- und kunsthistorische Untersuchung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 96 S. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 202), geb. € 14,95 ISBN: 3–579–01761–6.

Meterikon. Die Weisheit der Wüstenmütter, hg. v. Martirij Bagin / Andreas-Abraham Thiermeyer. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004. 160 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–936484–32–5.

Fendrich, Herbert: Glauben. Und Sehen. Von der Fragwürdigkeit der Bilder. – Münster: Aschendorff 2004. 144 S., geb. € 14,90 ISBN: 3–402–03440–9.

Fornet-Betancourt, Raúl: Interculturalidad y filosofía en América Latina. – Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz 2003. 156 S. (Concordia. Reihe Monographien, 36), brosch. € 10,00 ISBN: 3–86073–936–0.

Gärtner, Christof: Predigtverständnis und Predigtpraxis in Paderborn zwischen 1821 und 1962. – Paderborn: Schöningh 2003. 313 S. (Paderborner Theologische Studien, 37), kt € 49,90 ISBN: 3–506–70137–1.

Höhne, Hans: Johan Melchior Goeze. Stationen einer Streiterkarriere. – Münster: Lit 2004. 279 S. (Vergessene Theologen, 3) kt € 24,90 ISBN: 3–8258–7784–1.

Kanacher, Britta: Chance Islam?! Anregungen zum Überdenken. – Münster: Lit 2004. 146 S. (Zeitdiagnosen, 10), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–8039–7.

Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen. – Paderborn: Bonifatius 2003. 219 S., kt € 14,90 ISBN: 3–89710–254–4: 15–23: Voss, K.-P.: Freikirchen in Deutschland und die Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Eine konfessionskundliche Einführung; 25–37: Oeldemann, J.: Kontinuität des Glaubens im Wandel der Zeit. Konfessionskundliche Bemerkungen zum Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche; 39–56: Urban, H. J.: Die Lehre des Konzils von Trient (1545–63) über die Erbsünde und die Rechtfertigung des Sünders; 57–71: Spangenberg, V.: Was ist uns wichtig? Grundlegende Identitätsmerkmale der Rechtfertigungslehre aus der Tradition für die heutige Situation (Baptismus); 73–83: Klaiber, W.: Das Gespräch um die Rechtfertigung. Ein Sachstandsbericht aus evangelisch-methodistischer Sicht; 85–95: Theile, M.: Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Brüder-Unität heute; 97–120; Thönissen, W.: Rechtfertigung und Glaube nach katholischem Verständnis; 121–139: Demandt, J.: Wie wird, wie ist man Christ? Rechtfertigung und Glaube; 141–158: Miggelbrink, R.: Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heilung in katholischer Sicht; 159–180: Marquardt, M.: Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heilung in methodistischer Sicht; 181–192: Neumann, B.: Was eint uns, was trennt uns noch? Ergebnisse und Ausblick; 193–199: Swarat, U.: Was eint uns, was trennt uns noch? Ein vorläufiges persönliches Resümee; 201–205: Voss, K-P.: Biblische Besinnung zu Mk 20,8–16; 207–209: Hardt; M.: Meditation zu Mk 2,18–22; 211–214: Voigt, K. H.: Gottes Geist ist in allen Kirchen am Werke. Warum Freikirchler und Katholiken miteinander reden – ein Bericht.

Knechten, Heinrich Michael: Freude bringende Trauer. Väter-Rezeption bei Ignatij Brjanèaninov. – Waltrop: Hartmut Spenner 2003. 237 S., kt € 18,00 ISBN: 3–89991–011–7.

Knobloch, Hubert: Qualitative Religionsforschung. – Paderborn: Schöningh UTB: 2003. 199 S., kt € 8,90 ISBN: 3–8252–2409–0.

Katalog der Leichenpredigten und sonstiger Trauerschriften in Fuldaer Bibliotheken, bearb. v. Rudolf Lenz / Eva-Maria Dickhaut / Hartmut Peter / Jörg Witzel. – Stuttgart: Steiner 2004. 120 S. (Marburger Personalschriften-Forschungen, 39), kt € 25,00 ISBN: 3–515–08621–8.

Lahrmann, Leonhard und *Rose*: St. Stephanus. Wissenswertes und Meditiertes über den ersten Märtyrer der Kirche. – Münster: Lit 2002.184 S. (Glauben und Leben, 8), brosch. € 17,90 ISBN: 3–8258–6394–8.

Katalog der Leichenpredigten und sonstiger Trauerschriften in der Kirchenbibliothek zu Röhrsdorf, bearb. v. Rudolf Lenz / Gabriele Bosch / Werner Hupe / Helga Petzoldt. – Stuttgart: Steiner 2004. 176 S. (Marburger Personalschriften-Forschungen, 40), kt € 32,00 ISBN: 3–515–08622–6.

Michaels, Axel: Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese. – München: Beck 2004. 200 S., brosch. € 11,90 ISBN: 3–406–51107–4.

Müller, Petro: Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 1064 S. (Innsbrucker theologische Studien, 67), brosch. € 79,00 ISBN: 3–7022–2581–1.

Wessels, Antje: Ursprungszauber. Zur Rezeption von Hermann Useners Lehre von der religiösen Begriffsbildung. – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 246 S. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 51), geb. € 74,00 ISBN: 3–11–017787–0.

Neues Testament

Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer, hg. v. J. Frey / H. Stegemann. – Paderborn: Bonifatius 2003. 200 S. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 6), kt € 15,40 ISBN: 3–89710–205–6: 11–22: Bergmeier, R.: Zum historischen Wert der Essenerberichte von Philo und Josephus; 23–57: Frey, J.: Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte. Ein Beitrag zum Gespräch mit Roland Bergmeier; 59–69: Lange, A.: Kriterien essenischer Texte; 71–87: Hempel, Ch.: Kriterien zur Bestimmung „essenischer Verfasserschaft" von Qumrantexten; 89–113: Doering, L.: Überlegungen zum Ansatz der Halacha in den Qumrantexten; 115–125: Steudel, A.: Ehelosigkeit bei den Essenern; 127–146: Dahmen, U.: Die Psalter-Versionen aus den Qumranfunden. Ein Gespräch mit P. W. Flint; 147–157: Steck, O.: Sachliche Akzente in der Paragraphos-Gliederung des Jesajatextes von 1QIs[a]; 159–171: Rohrhirsch, F.: Datengenerierung und Dateninterpretation. Zur Bedeutung von Theorien in der Archäologie am Beispiel der Gräber von Chirbet Qumran; 173–193: Fabry, H.-J.: Die Friedhöfe von Chirbet Qumran; 195–199: Lange, A.: Zwei Fragmente aus Höhle 4 von Qumran: 4Q440b und 4Q468i.

Dogmatik

Freiheit und Gnade in Augustins Confessiones. Der Sprung in lebendiges Leben, hg. v. Norbert Fischer / Dieter Hattrup / Cornelius Mayer – Paderborn: Schöningh 2003. 133 S., kt € 19,90 ISBN: 3–506–70141-X: 8–36: Feldmann, E.: Einführung in Augustins *Confessiones* – Ein Fragment; 37–49: Mayer, C.: Augustinus – Doctor Gratiae. Das Werden der augustinischen Gnadenlehre von den Frühschriften bis zur Abfassung der *Confessiones*; 50–69: Fischer, N.: Freiheit und Gnade. Augustins Weg zur Annahme der Freiheit des Willens als Vorspiel und bleibende Voraussetzung seiner Gnadenlehre; 70–81: Hattrup, D.: Die Befreiung aus der Sorge – Augustinus liest den Psalm 4; 82–96: Raffelt, A.: „profectus sum abs te in regionem longinquam" (*conf.* 4,30). Das Gleichnis vom „verlorenen Sohn" in den *Confessiones*; 97–113: Beek, P.: Das Willensdrama der Befreiung. Anmerkungen zur Lektüre von *Confessiones* 8;114–133: Seelbach, L.: Psychoanalytische Deutungsversuche zur Persönlichkeit Augustins – Beispiele und Anfragen.

Moraltheologie

Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive, hg. v. Thomas Eggensperger / Ulriche Engel / Frano Prcela. – Münster: Lit 2004. 124 S. (Kultur und Religion in Europa, 1), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–6683–1: 7–20: Berten, I.: Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union; 21–35: Duquoc, Ch.: Die Begründung der Menschenrechte; 37–51: Eggensperger, Th.: Menschenrechte als integratives Moment der internationalen Gemeinschaft; 53–74: Sanjek, F.: Die Kirche im Kampf „gegen" und „für" die Menschenrechte. Die Kontroverse zwischen Vinko Paletin OP und Bartolomé de Las Casas OP; 75–101: Sander, H.-J.: Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte; 103–110: Engel, U.: Menschenrechte zwischen universalem Geltungsanspruch, postmodernem Differenzdenken und innerkirchlichen Dilemmata. Zehn Thesen; 111–121: Romo Cedano, P.: Compassio von unten. Dominikanische Menschenrechtsarbeit in einer globalisierten Welt.

Köß, Hartmut: „Kirche der Armen"? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland. – Münster: Lit 2003. 398 S. (Ethik im theologischen Diskurs, 6), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–6836–2.

Kirchengeschichte

Gotthard, A.: Der Augsburger Religionsfrieden. – Münster: Aschendorff 2004. 671 S., kt € 84,00 ISBN: 3–402–03815–3.

Handschuh, Christian: Georg Smolka. Von der „Ostforschung" zum „Abendland". – Münster: Aschendorff 2003. 151 S. (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 14), kt € 19,80 ISBN: 3–402–04231–2.

Heinsdorff, Cornel: Christus, Nikodemus und die Samaritanerin bei Juvencus. – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 494 S. (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 67), geb. € 118,00 ISBN: 3–11–017851–6.

Klueting, Harm: Raformatio vitae: Johann Jakob Fabricius (1618/20–1673). Ein Beitrag zu Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung im Luthertum des 17. Jahrhunderts. – Münster: Lit 2003. 441 S. (Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, 9), geb. € 34,90 ISBN: 3–8258–7051–0.

Religionswissenschaft

Leuze, Reinhard: Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen. – Münster: Lit 2004. 338 S. (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien, 3), geb. € 24,90 ISBN: 3–8258–7503–2.

Longfei, Xu: Die nestorianische Stele in Xi`an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur. – Bonn: Borengässer 2004. 286 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 12), geb. € 36,00 ISBN: 3–923946–66-X.

Fundamentaltheologie

Föβel, Thomas: Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 1024 S. (Innsbrucker theologische Studien, 70), brosch. € 88,00 ISBN: 3–7022–2609–5.

Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur. hg. v. Maureen Junker-Kenny / Peter Kenny. – Münster: Lit 2004. 221 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 17), kt € 20,90 ISBN: 3–8258–4930–9: 6–16: Ricœur, P.: The Difficulty to Forgive; 17–18: Ricœur, P.: Discussion after „The Difficulty to Forgive"; 19–41: Junker-Kenny, M.: Memory and Forgiveness – Two Itineraries; 42–57: Jeanrond, W. G.: Her-

meneutics and Revelation; 58–62: Ricœur, P.: Comments after Jeanrond's „Hermeneutics and Revelation"; 63–77: Mandry, C.: The Relationship between Philosophy and Theology in the Recent Work of Paul Ricœur; 78–91: Soskice, J. M.: Naming God; 92–116: Kenny, P.: Conviction, Critique and Christian Theology: Some Reflections on Reading Ricœur; 117–133: Van Den Hengel, J.: From Text to Action in Theology; 134–152: Haker, H.: Narrative and Moral Identity in the Work of Paul Ricœur; 153–201: Junker-Kenny, M.: Capabilities, Convictions, and Public Theology.

Pastoraltheologie

Heidenreich, Hartmut: Personales Angebot als Kernkonzept praktisch-theologischen Handelns. Zu seiner Rekonstruktion, Rezeption und Interpretation nach dem Würzburger Synodenbeschluss von 1975. – Münster: Lit 2004. 323 S. (Theologie und Praxis, 20), brosch. € 19,90 ISBN: 3–8258–7133–9.

Schweiggel SJ, Klaus: Schweig nicht zu meinen Tränen! Begleitung auf dem Weg der Trauer. Erfahrungen – Impulse – Gebete. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 104 S. brosch. € 12,90 ISBN: 3–7022–2637–0.

v. Hatzfeld, Angelika: Und plötzlich bist du allein. Geständnisse einer Witwe. – Hamburg: Europa Verlag 2003. 253 S., geb, € 17,90 ISBN: 3–203–78033-X.

v. Wedon, Athanasius: Hören und Antworten. Biblische und pastorale Aspekte des Ordensgehorsams. – Frankfurt: Haag + Herchen 2004. 114 S. kt € 14,00 ISBN: 3–89846–329-X.

Sozialwissenschaften

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. 45. Band: Gesellschaftsbilder im Diskurs der Wissenschaften. Aktuelle Herausforderungen für die Christliche Sozialethik, hg. v. Karl Gabriel. – Münster: Regensberg 2004. 237 S. € 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: Schnabel, 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 christlich-jüdischen Dialog und aus der Theologie Theodor Steinbüchels; 211–218: Schnabel, C.: Familie – Leitbilder und politische Konzepte in der Genderperspektive. Ein Bericht vom „Berliner Werkstattgespräch" der SozialethikerInnen 2003; 219–220: Frühbauer, J. / Bohmeyer, A.: „Rethologisierung" der Christlichen Sozialethik? Bericht vom „Forum Sozialethik" 2003.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Hans Hubert Anton, Auf den Birken 23, D-54329 Konz-Könen;
Dr. Stefan Böntert, Domplatz 27, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Dr. Hartmut Fritz, Schloßweg 1, D-72622 Nürtingen;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin;
Norbert Köster, Breul 23, D-48143 Münster;
Dr. Heike Künzel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Regensburger Str. 16, D-90418 Nürnberg;
PD Dr. Martin Laube, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
PD Dr. Alexander Loichinger, Leitenweg 9, D-82515 Wolfrathshausen;
Dr. Josef Lössl, 47 Kyle Crescent, GB-Cardiff CF14 1ST;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Dr. Simone Paganini, Schottenring 21, A-1010 Wien;
Dr. Oliver Reis, Clemensstr. 22, D-50169 Kerpen;
Prof. Dr. Michael Schulz, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Roman A. Siebenrock, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
PD Dr. Georg Steins, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
Dr. Klaus von Stosch, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Dr. Martin Stuflesser, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb. D-80799 München;
Prof. Dr. Udo Zelinka, Kath. Akademie, Postf. 1429, D-58209 Schwerte.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 832 26 56, Fax (0251) 832 83 57, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Sabrina Herbecke, 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 2005
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

© 2005 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

Neu bei Mohr Siebeck

Ulrich Barth
Gott als Projekt der Vernunft
2005. XII, 518 S. ISBN 3-16-148693-5 fBr € 39,–

Richard H. Bell
The Irrevocable Call of God
An Inquiry into Paul's Theology of Israel
2005. XXV, 550 S. (WUNT 184). ISBN 3-16-148009-0 Leinen € 99,–

Dmitrij Bumazhnov
Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten
Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.-5. Jahrhunderts
2005. Ca. 350 S. (STAC). ISBN 3-16-148658-7 fBr ca. € 60,– (September)

Anne Burgsmüller
Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius
Untersuchungen zum Brief *Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit*
2005. Ca. 500 S. (STAC 28). ISBN 3-16-148657-9 fBr ca. € 70,– (August)

Johann H. Claussen
Glück und Gegenglück
Philosophische und theologische Variationen zu einem alltäglichen Begriff
2005. XII, 430 S. ISBN 3-16-148679-x fBr € 39,– (September)

Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament
Hrsg. v. Jörg Frey u. Jens Schröter
2005. IX, 707 S. (WUNT 181). ISBN 3-16-148581-5 Leinen € 109,–

Karin Finsterbusch
Weisung für Israel
Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld
2005. XIII, 349 S. (FAT 44). ISBN 3-16-148623-4 Leinen € 99,–

Volker Gäckle
Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom
Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1-11,1 und in Röm 14,1-15,13
2005. XVIII, 636 S. (WUNT II/200). ISBN 3-16-148678-1 fBr € 79,–

Judith Hauptman
Rereading the Mishnah
A New Approach to Ancient Jewish Texts
2005. XIII, 285 S. (TSAJ 109). ISBN 3-16-148713-3 Leinen € 84,–

Charles E. Hill
From the Lost Teaching of Polycarp
Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of *Ad Diognetum*
2005. Ca. 220 S. (WUNT). ISBN 3-16-148699-4 Leinen € 49,– (September)

Dietrich Korsch
Religionsbegriff und Gottesglaube
Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion
2005. XI, 399 S. ISBN 3-16-148698-6 fBr € 39,–

Fredrik Lindgård
Paul's Line of Thought in 2 Corinthians 4:16-5:10
2005. XI, 282 S. (WUNT II/189). ISBN 3-16-148444-4 fBr € 59,–

Luther Handbuch
Hrsg. v. Albrecht Beutel
2005. XIV, 537 S. ISBN 3-16-148266-2 Leinen € 89,–; ISBN 3-16-148267-0 fBr € 44,–

Lutherische und Neue Paulusperspektive
Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion
Hrsg. v. Michael Bachmann unter Mitarb. v. Johannes Woyke
2005. XIII, 460 S. (WUNT 182). ISBN 3-16-148712-5 Leinen € 99,–

Enno Edzard Popkes
Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften
Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus
2005. Ca. 480 S. (WUNT II/197). ISBN 3-16-148669-2 fBr € 74,– (August)

Lucia Raspe
Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas
2005. Ca. 310 S. (TSMJ). ISBN 3-16-148575-0 Leinen ca. € 100,– (Oktober)

Christian Schulken
Lex efficax
Studien zur Sprachwerdung des Gesetzes bei Luther im Anschluß an seine Disputationen gegen die Antinomer
2005. Ca. 480 S. (HUTh). ISBN 3-16-148638-2 Leinen ca. € 90,– (September)

Sebastian Schurig
Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria
Dargestellt an seiner Schrift *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*
2005. VIII, 361 S. (STAC 29). ISBN 3-16-148659-5 fBr € 64,–

Scientific Explanation and Religious Belief
Science and Religion in Philosophical and Public Discourse
Ed. by Michael G. Parker and Thomas M. Schmidt
2005. Ca. 170 S. (RPT). ISBN 3-16-148711-7 fBr ca. € 30,– (September)

Christiane de Vos
Klage als Gotteslob aus der Tiefe
Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen
2005. Ca. 260 S. (FAT II). ISBN 3-16-148700-1 fBr ca. € 50,– (August)

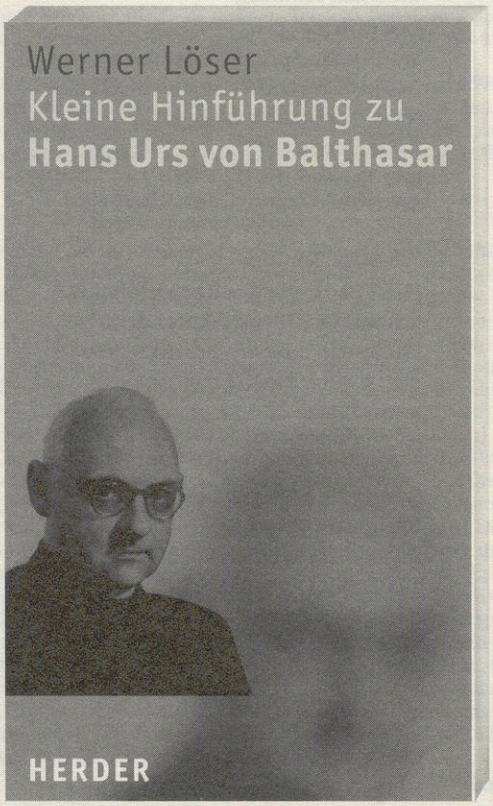
Albert Wifstrand
Epochs and Styles
Selected Writings on the New Testament, Greek Language and Greek Culture in the Post-Classical Era
Ed. by Lars Rydbeck and Stanley E. Porter
2005. VIII, 240 S. (WUNT 179). ISBN 3-16-148627-7 Leinen € 74,–

Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Aktuelle Informationen per e-mail – jetzt anmelden unter www.mohr.de/form/eKurier.htm

Innovativ

Hans Urs von Balthasar zum 100. Geburtstag



Werner Löser
Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar
Mit Zeittafel, Werkverzeichnis und kommentierter Bibliographie
144 Seiten, Paperback
€ 11,50 */SFr 20.70 /€[A] 11,90*
ISBN 3-451-28781-1

Als der große Theologe Hans Urs von Balthasar (1905–1988) einmal über sein Werk Rechenschaft gab, wählte er als Überschrift „Kleiner Lageplan zu meinen Büchern". Die „Kleine Hinführung", die Werner Löser hier vorgelegt, möchte als ein solcher „Lageplan" gelesen werden. Insgesamt 36 kurze Texte („Partner des Gesprächs" und „Themen des Gesprächs") führen die Leser auf Straßen, auf Plätze innerhalb der großen Stadt, mit der Hans Urs von Balthasars riesiges Werk verglichen werden kann.



Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hg.)
Die Kunst Gottes verstehen
Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen
ca. 336 Seiten, gebunden
ca. ***€ 19,90*** */SFr 34.90 /€[A] 20,50*
ISBN 3-451-28774-9
Erscheint Ende September

Das theologische Werk Hans Urs von Balthasars zählt zu den faszinierendsten Entwürfen der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Die umfassende Kenntnis der abendländischen Kunst, Literatur und Philosophie ermöglicht es dem Basler Theologen, originelle Zugänge und neue Perspektiven für theologische Sachthemen zu finden. Balthasars dramatische Neukonzeption der Theologie ist eine heilsame Provokation, weil sie überkommene Begriffe wie Gottebenbildlichkeit, Personalität und Sendung, aber auch Sünde und Umkehr, Stellvertretung und Kreuz neu zu erschließen vermag.

Erhältlich in jeder Buchhandlung !

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

www.herder.de

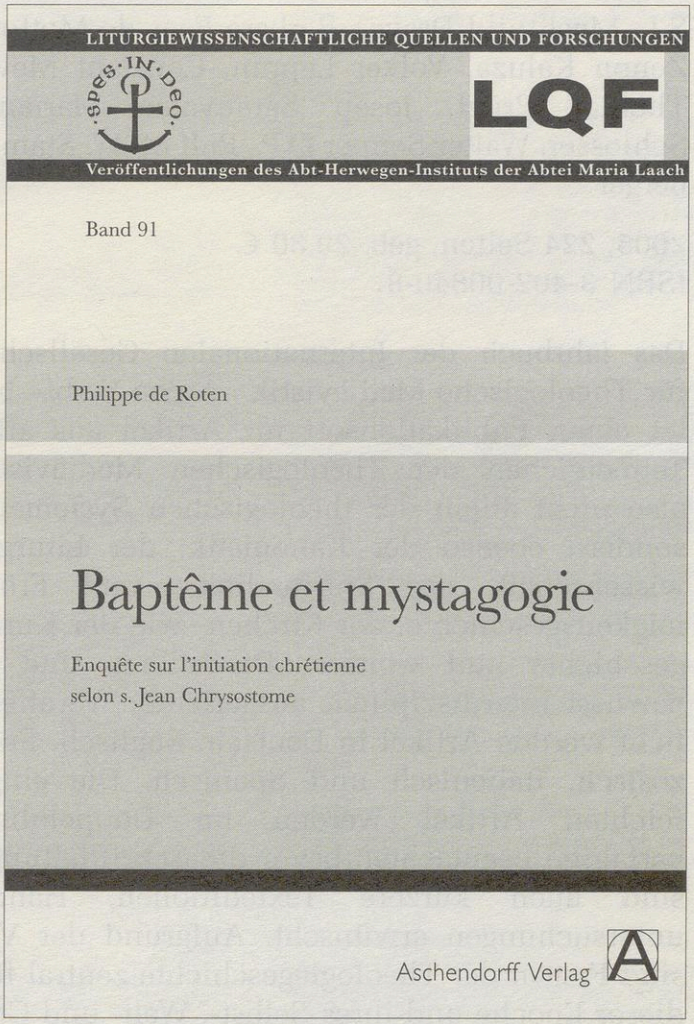
HERDER

Philippe de Roten

Baptême et mystagogie

Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome

Au temps de Jean Chrysostome († 407), les chrétiens deviennent majoritaires à Antioche et à Constantinople mais sont loin d'être évangélisés ni tous baptisés. Quels défis se présentent-ils à l'un des grands pasteurs et prédicateurs de cette époque? Comment y répond-il? Comment les adultes sont-ils préparés à recevoir le baptême et communier pour la première fois? Quand il parle de l'initiation, s'agit-il d'une initiation aux sacrements ou d'une initiation par les sacrements? Ces questions auxquelles l'enquête présente tente de répondre sont plus actuelles qu'il n'y paraît, aujourd'hui où le baptême des adultes semble être en voie de retrouver l'importance qu'il avait au temps de Jean Chrysostome.



Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 91

2005, XLV und 498 Seiten, kart. 67,– €
sFr 113,–. ISBN 3-402-04070-0

ASCHENDORFF VERLAG

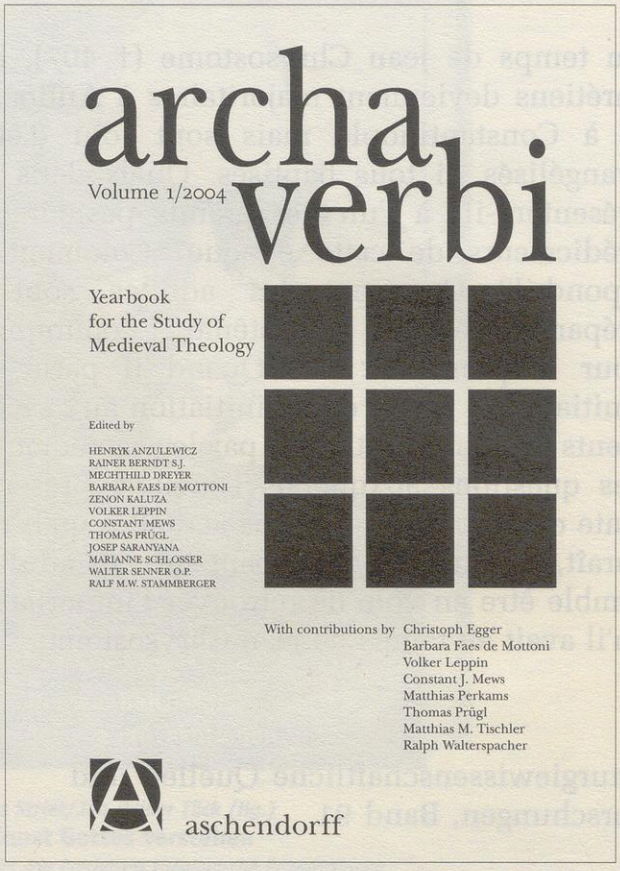
archa verbi

Yearbook for the Study of Medieval Theology

Volume 1/2004

Edited by: Henryk Anzulewicz, Rainer Berndt S.J., Mechthild Dreyer, Barbara Faes de Mottoni, Zenon Kaluza, Volker Leppin, Constant Mews, Thomas Prügl, Josep Saranyana, Marianne Schlosser, Walter Senner O.P., Ralf M. W. Stammberger

2005, 224 Seiten, geb. 29,80 €.
ISBN 3-402-00840-8



Das Jahrbuch der Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik »Archa Verbi« bietet einen Publikationsort für Artikel aus allen Teilbereichen der Theologischen Mediävistik, also nicht allein der theologischen Systematik, sondern ebenso der Kanonistik, der Liturgiewissenschaft, der Spiritualitäts- und Frömmigkeitsgeschichte, der Kirchen- wie der Kunstgeschichte und weiterer Disziplinen und ist bewusst interdisziplinär ausgerichtet. Veröffentlicht werden Artikel in Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch und Spanisch. Die eingereichten Artikel werden im Doppelblindverfahren begutachtet, bevor die Schriftleitung über die Annahme entscheidet. Ausdrücklich sind auch kürzere Texteditionen, Handschriftenrepertorien und andere Quellenuntersuchungen erwünscht. Aufgrund der Verfasstheit der mittelalterlichen Gesellschaften sind Fragen der Theologiegeschichte zentral für jedes Bemühen um ein vertieftes Verständnis dieser Epoche und ihres Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses.
Ein breit angelegter und chronologisch geordneter Rezensionsteil soll über wichtige Veröffentlichungen unterrichten, die für die Forschung im Bereich der theologischen Mediävistik von Bedeutung ist.

ASCHENDORFF VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | **2005** | **101. Jahrgang**

Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars. (Manfred Lochbrunner) . . . . . Sp. 535

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 369

Hintzen, Georg : Das Christentum. Eine Einführung nicht nur für Christen (Wolfgang Beinert)

Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann / Helga Kuhlmann / Elisabeth Moltmann-Wendel / Ina Praetorius / Luise Schottroff / Helen Schüngel-Straumann / Doris Strahm / Agnes Wuckelt (Julia Koll)

Exegese AT . . . . . Sp. 373

Dohmen, Christoph: Exodus 19–40 (Wolfganag Oswald)

Tromp, Johannes: The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition (Tobias Nicklas)

Exegese NT . . . . . Sp. 377

Kreuzestheologie im Neuen Testament, hg. v. Andreas Dettwiler / Jean Zumstein (Michael Labahn)

Dormeyer, Detlev / Galindo, Florencio: Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis (Christoph G. Müller)

Petersen, Walter: Zur Eigenart des Matthäus. Untersuchung zur Rhetorik in der Bergpredigt

Zeilinger, Franz: Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt" Matthäus 5–7 (Roland Deines)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 383

Roth, Michael: Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik (Heinrich Döring)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 386

Brechenmacher, Thomas: Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1870) (Klaus Unterburger)

Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung (Klaus Unterburger)

Frings, Bernhard / Sieve, Peter: Zwangsarbeiter im Bistum Münster. Kirchliches Handeln im Spannungsfeld von Arbeitseinsatz, Seelsorge und Krankenpflege (Christoph Kösters)

Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, hg. v. Wolfram Kinzig / Volker Leppin / Günther Wartenberg (Alfons Fürst)

Lutterbach, Hubertus: Bonifatius. Mit Axt und Evangelium. Eine Biographie in Briefen (Bernward Schmidt)

Merkt, Andreas: Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee (Alfons Fürst)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 399

Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine, hg. v. Thomas Bremer (Klaus Buchenau)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 401

Budde, Achim: Die Ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (Clemens Leonhard)

Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag, hg. v. George Augustin / Alfons Knoll / Michael Kunzler / Klemens Richter (Stefan Böntert)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 404

Domsgen, Michael: Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie (Karl Schiewerling)

Mennen, Claudia: Bibliodrama – Religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie (Gudrun Lohkemper)

Religionssoziologie . . . . . Sp. 408

Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft? Hg. v. Gert Pickel / Michael Krüggeler (Stephan Goertz)

Sozialethik . . . . . Sp. 411

Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 1: Grundlagen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins (Christian Spieß)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . . Sp. 415

Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen, hg. v. Stefan Orth / Peter Reifenberg (Edmund Arens)

Christentum / Judentum . . . . . Sp. 416

Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, hg. v. Wolfgang Erich Müller (Hans Hermann Henrix)

Ökumene . . . . . Sp. 418

Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie, hg. v. J. Aussermair (Gunther Wenz)

Greschat, Martin: Protestantismus in Europa. Geschichte – Gegenwart – Zukunft (Harald wagner)

Radlbeck-Ossmann, Regina: Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche (Michael Hardt)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 422

Peterson, Erik: Ausgewählte Schriften, Band 3: Johannesevangelium und Kanonstudien, hg. v. Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit von Kurt Anglet und Klaus Scholtissek (Thomas Söding)

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Gunther Wenz)

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. I. Abteilung. Schriften und Entwürfe. Bd. 15: Register zur I. Abteilung (Gunther Wenz)

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Bd. 16: Vorlesungen über die kirchliche Geographie und Statistik, hg. v. Simon Gerber (Gunther Wenz)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 428

Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet, hg. v. Mechthild Herberhold / Caspar Söling (Rainer Hagencord)

Theologie / Medien . . . . . Sp. 430

Roller, Paul-Gerhard: Das Wesen des Christentums als mediale Wirklichkeit. Eine fernsehanalytische Untersuchung in systematischer Perspektive (Stefan Böntert)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 431

Bibliographie . . . . . Sp. 433

Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert.

Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie

Hans Urs von Balthasars

Von Manfred Lochbrunner

Am 12. August 2005 jährt sich der 100. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar († 26. Juni 1988). Wenn eine Zeitschrift wie die Theologische Revue eines solchen Jubiläums gedenkt, ist es naheliegend, zunächst einmal die Sekundärliteratur in den Blick zu nehmen und dann in einem zweiten Teil das Primärwerk des Jubilars noch kurz zu würdigen. Dabei leuchtet es ein, daß die Sekundärliteratur nicht nach Art einer Einzel- oder Sammelrezension behandelt werden kann, wie dies in einer Besprechungszeitschrift in der Regel der Fall ist. Vielmehr soll die Sekundärliteratur dazu dienen, die Hauptlinien der Rezeptionsgeschichte zu erfassen. Rezeptionsgeschichte und Wirkungs-

Ds: Theol A 010

geschichte greifen bekanntlich ineinander. Die Wirkung eines Werkes entfaltet sich, wenn es rezipiert wird. Doch darf nicht übersehen werden, daß die Wirkung über die bibliographisch faßbare Rezeption hinausreicht. Aber die Bibliographie läßt Wege erkennen, auf denen die Wirkung gleichsam transportiert wird. Die Erforschung solcher Wege machen wir uns im ersten Teil zur Aufgabe.

I. Rezeptionsgeschichte

Um der Fülle des andrängenden Materials etwas Herr zu werden, müssen Grenzen gezogen werden. Unberücksichtigt bleiben Aufsätze und andere nicht selbständig erschienene Beiträge, in denen natürlich auch wertvolle Rezeptionsarbeit geleistet und Wirkungsgeschichte geschrieben wird. Doch müssen wir uns auf Monographien beschränken. Ich beziehe mich auf die Liste der Sekundärliteratur, die vom Balthasar-Archiv in Basel erfaßt und laufend aggiorniert wird. Ich setze voraus, daß sie annähernd vollständig sein dürfte. Sie ist im Internet abrufbar. Ich beziehe mich auf den Bearbeitungsstand vom 21. Januar 2005.

1. Statistische Auswertung der Liste der Sekundärliteratur: Monographien

Auf der Liste sind 279 Titel erfaßt[1]. Davon fallen 64 Titel noch in die Lebenszeit des Theologen, also bis einschließlich 1988. Nach 1988 sind es 215 Titel. Die 64 Titel der ersten Gruppe verteilen sich auf folgende Jahre: 1970 2; 1971 0; 1972 1; 1973 3; 1974 3; 1975 4; 1976 3; 1977 4; 1978 2; 1979 0; 1980 1; 1981 7; 1982 5; 1983 5; 1984 2; 1985 3; 1986 4; 1987 11; 1988 4. Das Maximum fällt auf das Jahr 1987 mit 11 Titeln. Ab 1981 nimmt die Zahl der Arbeiten leicht zu mit einem Durchschnitt von etwa 4 Titeln pro Jahr.

Die zweite Gruppe mit 215 Titeln splittet sich in dieser Weise auf: 1989 2; 1990 7; 1991 13; 1992 10; 1993 12; 1994 9; 1995 12; 1996 12; 1997 23; 1998 19; 1999 23; 2000 18; 2001 17; 2002 14; 2003 12; 2004 12. Das bislang erreichte Maximum mit 23 Titeln liegt in den Jahren 1997 und 1999. Im Durchschnitt sind es über 10 Titel pro Jahr.

Was die Sprachen betrifft, in denen die Werke abgefaßt worden sind, ergibt sich folgendes Bild: Englisch 83; Deutsch 76; Italienisch 54; Französisch 31; Spanisch 18; Polnisch 10; Slowenisch 3; Niederländisch 2; Portugiesisch 1; Ungarisch 1. Daß das Englische an der Spitze steht, hat zweifellos mit seiner weiten Verbreitung als Weltsprache zu tun. Auch der nordamerikanische Raum ist hier inbegriffen, abgesehen vom frankophonen Teil Kanadas. Signifikant ist der Anteil des Italienischen. Darin spiegelt sich sowohl die Dominanz der römischen Studienzentren wie auch der Umstand wider, daß die von Elio Guerriero bei Jaca Book in Mailand herausgegebene Werkausgabe als erste der fremdsprachigen erschienen ist und somit die Rezeption in Italien einen gewissen Vorsprung hatte[2]. Erwähnenswert sind die 10 polnischen Titel, die auf eine wachsende Resonanz im osteuropäischen Raum hindeuten.

Den 198 Autoren stehen 21 Autorinnen gegenüber. Ein weiteres Faktum, das die Liste auf den ersten Blick zu erkennen gibt, ist der hohe Anteil der Doktorarbeiten. In der Tat bilden die Diss.en von Doktoranden und Doktorandinnen den Löwenanteil der Monographien. Zwei Habil.schriften und etliche veröffentlichte Lizentiats- bzw. Diplomarbeiten kommen hinzu. Aus dieser Beobachtung läßt sich ein erstes Fazit ziehen: Die Rezeption Balthasars ist vornehmlich von einer jüngeren Theologengeneration geleistet worden, während die damaligen zeitgenössischen Kollegen das Werk des Basler Gelehrten eher zögerlich und partiell zur Kenntnis genommen haben. Doch stammen aus diesem Kreis jene Theologen, die als kundige Mentoren und Gutachter die Diss.en inspiriert und begleitet haben. Insofern kommt auch dieser Generation ein großes Verdienst an der Rezeption zu.

[1] Nicht mitgezählt werden Duplikate und Übersetzungen in andere Sprachen. Da ich den unveröffentlichten Titel von Carmelo Nigro nicht verifizieren konnte, bleibt er unberücksichtigt. Für die Richtigkeit der Liste übernehme ich keine Gewähr.

[2] Der Werkplan der italienischen Ausgabe wurde noch von Balthasar selbst konzipiert; siehe E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar Opere, in: Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio, Nr. 105 (1989) 130–134. Die italienische Übersetzung der Trilogie war 1994 abgeschlossen. Drei Jahre später lag die französische Übersetzung der Trilogie vor; siehe die Dokumentation des Festaktes „Hans Urs von Balthasar. Achèvement de la traduction française de la Trilogie", in : Transversalités Nr. 63, Juillet-Septembre 1997, 1–97 mit Beiträgen von J. Doré, P. Henrici, G. Chantraine, R. Fisichella, V. Holzer, J. Greisch.

2. Die erste Rezeptionsperiode (ca. 1970 bis ca. 1990)

Wie die Statistik ausweist, setzt die bibliographisch faßbare Rezeption in den siebziger Jahren allmählich ein. Als Michael Albus den Theologen aus Anlaß des 70. Geburtstages auf die Rezeption ansprach, verwies dieser auf die Doktorarbeiten, die gerade am Entstehen waren. „Es gibt jetzt [um 1975] vielleicht 20 Dissertationen, die laufen oder schon erschienen sind. In Frankreich und in Italien wird ziemlich alles übersetzt. Meine Bücher sind keine zünftige Theologie, darum für Dissertationen auch nicht sonderlich geeignet. Wirklich zur Kenntnis nehmen wird man wahrscheinlich meine Dinge erst, wenn man sich ernsthaft mit Adrienne von Speyr abgibt [...] Die Stunde dafür ist nicht da"[3].

Ich erinnere mich selbst an die Defensio der ersten Doktorarbeit über Balthasar an der Gregoriana im Jahr 1970. Der Doktorvater Weihbischof Peter Henrici hat in einem Vortrag darüber berichtet: „Als Ende der sechziger Jahre ein Student mit dem Ansinnen an mich herantrat, eine Doktorarbeit über Hans Urs von Balthasar zu schreiben – es sollte übrigens die erste Dissertation werden, die über unseren inzwischen vielverdissertierten Autor geschrieben wurde –, da war mir bald klar, daß es nicht sehr sinnvoll sein konnte, ein Thema zu behandeln, das Balthasar selbst schon ausdrücklich dargestellt hatte. Mein Doktorand hätte dann nur weitschweifiger und weniger kompetent wiederholen können, was Balthasar selbst schon besser und kürzer gesagt hatte. Deshalb schlug ich ihm ein Thema vor, zu dem sich bei Balthasar nur verstreute und fragmentarische Angaben fanden – eben die Ekklesiologie. Die Dissertation hatte so die Aufgabe, die verstreuten ekklesiologischen Aussagen Balthasars zu einer Synthese zusammenzubauen. Mein Doktorand, Herr Willi Link (er ist schon seit vielen Jahren Pfarrer, Professor und Kolpingspräses in Brasilien und hat nie die Zeit gehabt, seine Dissertation zu veröffentlichen, was bedauernswert ist), machte sich mit Feuereifer an die Arbeit und wurde bald fündig. Er entdeckte vor allen die inzwischen zum Gemeinplatz gewordenen vier ‚archetypischen Kirchenerfahrungen' (wie er sie damals benannte): die ‚petrinisch-horizontale', die ‚paulinisch-vertikale', die ‚johanneisch-eschatologische' und vor allem die ‚marianisch-katholische' Kirchenerfahrung. Und weil die ganze Balthasar-Auslegung in jenen Jahren, Ende 60er Jahre, im Bann der Theologischen Ästhetik und ihres methodologischen Ansatzes, der ‚Schau der Gestalt' stand, sollte der Titel der Dissertation lauten: ‚Die Gestalt der Kirche bei Hans Urs von Balthasar'. – Doch bald kam mein Doktorand wieder zu mir: Der Titel müsse geändert werden. Balthasar sage zwar manches über die Gestalt der Kirche, er spreche aber auch oft über ihre Ungestalt, und das sei fast noch wichtiger. Diese Entdeckung wurde schließlich zum eigentlichen Clou der Doktorarbeit, die nun den Titel trug: ‚Gestalt und Gestaltlosigkeit der Kirche. Umrisse einer personal-geistlichen Kirchenlehre bei Hans Urs von Balthasar'"[4].

a) Ästhetik in fundamentaltheologischer Lesart

Es ist plausibel, wenn die ersten Arbeiten unter dem gewaltigen Eindruck der Theologischen Ästhetik „Herrlichkeit" (7 Bde. 1962 – 1969) geschrieben worden sind. In dieser ersten Phase wurde die Ästhetik vorwiegend unter einer fundamentaltheologischen Perspektive rezipiert. Zu den Autoren der frühen Ästhetik-Rezeption gehören Jeffrey A. Kay mit seiner – in unmittelbarer Nachbarschaft zu Balthasar entstandenen – Basler Diss. von 1972[5], Jerry Eugen Thurman[6], Roberto Vignolo mit einer an der „Facoltà Teologica dell' Italia Settentrionale" betreuten Lizentiatsarbeit aus dem Jahr 1979[7]. Michael Waldstein erwarb im Jahr 1981 seinen philosophischen Doktorgrad an der Universität Dallas mit einer Untersuchung zu den Prinzipien einer philosophischen Ästhetik im Anschluß an Balthasar[8]. Johannes Schmid hat in seiner gehaltvollen Würzburger Diss. die Ästhetik der

[3] H. U. von Balthasar, Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Michael Albus (1976), in: ders., Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 104.

[4] P. Henrici, Allgegenwärtige Kirche, in: A. M. Haas (Hrsg.), „Wer ist die Kirche?". Die Referate am Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 1999, 138–139.

[5] Kay, Jeffrey A.: Theological Aesthetics. The Role of Aesthetics in the Theological Method of Hans Urs von Balthasar (Europäische Hochschulschriften 23 / 60), Bern / Frankfurt a. M. 1975.

[6] Thurman, Jerry Eugen: Time in the Theological Aesthetic of Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Cath. Univ. America Washington 1974).

[7] Vignolo, Roberto: Hans Urs von Balthasar. Estetica e Singolarità (Fede e Cultura), Milano 1982; S. XII / XIV „Dank an den Verfasser" von H. U. von Balthasar.

[8] Waldstein, Michael: Expression and Form. Principles of a Philosophical Aesthetics According to Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Dallas 1981).

„Herrlichkeit" mit der klassischen Analogieproblematik konfrontiert[9]. Michael Hartmann konkretisiert seine an der Münchener Fakultät verfaßte Untersuchung mit kompetenten Ausführungen zur Kirchenarchitektur und Kirchenmusik[10].

Auf das Feld der Fundamentaltheologie bezieht sich eine weitere Gruppe von frühen Arbeiten. Die 1970 an der „Università Cattolica del Sacro Cuore" in Mailand verteidigte These von Bruno Colombo[11] blieb unveröffentlicht wie auch die beachtliche Mainzer Diss. von Wolfgang Tinnefeldt[12]. Einen einführenden Charakter besitzt das Buch von Michael Albus, das aus seiner Freiburger Promotionsschrift entstanden ist[13]. Die dreibändige Doktorarbeit von Georges de Schrijver (Katholieke Universiteit Leuven, 1976) wurde in gestraffter Form 1983 in französischer Sprache publiziert und zählt zweifellos zu den markanten Werken der ersten Rezeptionsperiode[14]. Schließlich hat Rino Fisichella 1980 an der Gregoriana mit einem fundamentaltheologischen Thema promoviert und später als Professor mehrere Thesen über Balthasars Theologie moderiert[15].

b) Dogmatik im Licht von Ästhetik und Dramatik

Sehr früh ist auch die Christologie Balthasars auf ein breites Interesse gestoßen. Dabei ist es nicht verwunderlich, wenn die Pioniere zunächst die Christologie im Kontext der Ästhetik profilieren. Als dann die Bde der Theodramatik erscheinen, wird das Interesse nochmals intensiviert. Nun beginnen auch die Vertreter der Dogmatik mehr Aufmerksamkeit dem Werk des Basler Theologen zu schenken. Die Gruppe der Diss.en zur Christologie wird angeführt von Pedro Escobar[16] und von Hanspeter Heinz[17], dessen Bonner Promotionsschrift immer noch häufig in der Sekundärliteratur zitiert wird. An der Gregoriana verteidigte Giovanni Marchesi sein herausragendes Werk, dem Balthasar ein zustimmendes Vorwort mit auf den Weg gegeben hat, in dem er im Blick auf die drei Flügel der Trilogie von drei Christologien gesprochen hat[18]. Marchesi hat sich dann nochmals an die Arbeit gemacht und 20 Jahre später eine Summe der Christologie aus der ganzen Trilogie gezogen[19]. Doch dieses große Werk gehört bereits der zweiten Rezeptionsperiode an. In Luzern hat Mauro Jöhri an der Theologischen Fakultät mit einer umfassenden Arbeit zur Kreuzestheologie den Doktorgrad erworben[20]. In derselben Furche pflügen die beiden folgenden Untersuchungen: die mit dem „Prix Jean et Maurice de Pange" ausgezeichnete These von Henriette Danet[21] und die an der Gregoriana verfaßte These des Argentiniers Alberto Espezel[22]. Beide finden in Balthasars „Theologie der drei Tage" (1969) ihren primären Bezugspunkt. Die Bochumer Promotionsschrift des Inders James Naduvilekut nimmt die Maximus Confessor-Studie (1941, [2]1961) in den christologischen Kontext hinein[23]. Einen Vergleich mit der Christologie des lateinamerikanischen Befreiungstheologen Juan Luis Segundo (1925–1996) unternimmt Paul Edward Ritt in einer unveröffentlichten Diss.[24]

Neben der Christologie wurde auch die fragmentarische Ekklesiologie sehr früh untersucht. Den Auftakt bildet die Arbeit von Willi Link, auf die bereits hingewiesen worden ist[25]. Ebenfalls unveröffentlicht blieb die Regensburger Diss. des Jesuiten Joseph Fessio, der seit vielen Jahren in dem von ihm in San Francisco geleiteten Verlag „Ignatius Press" viel für die Rezeption im nordamerikanischen Raum geleistet hat[26]. Achille Romani konnte sein Werk in der Reihe der Lateranuniversität veröffentlichen[27]. Über die Ständetheologie promovierte Anton Štrukelj 1981 an der Theologischen Fakultät von Ljubljana. Die in slowenischer Sprache verfaßte Arbeit erschien 2002 in einer deutschen Übersetzung[28]. Die im kanadischen Edmonton / Alberta abgefaßte Studie des Franziskaners David J. Norman wurde nicht veröffentlicht[29]. Das gilt auch für die mariologische Untersuchung von Michel T'joen[30]. Teile eines unveröffentlichten Mammutwerkes von angeblich 2199 Seiten, loziert an der Schnittstelle von Anthropologie und Mariologie, wurden vom Autor Johann Roten später in den „Marian Library Studies" 1995 und 1997 publiziert[31].

c) Streiflichter über verschiedene Sachbereiche

Im Grenzbereich zwischen Philosophie und Theologie hat sich eine weitere Gruppe bewegt. Unveröffentlicht blieb das Werk von Nicola Giuseppe Coccia[32]. An der Universität Bologna promovierte 1977 Ellero Babini mit einer Studie zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Balthasar[33]. 1986 erwarb er an der Gregoriana den theologischen Doktorgrad mit einer Untersuchung zur theologischen Anthropologie, die der Basler Gelehrte mit einem Vorwort ausgezeichnet hat[34]. Die Dubliner Diss. des Jesuiten Gerard O'Hanlon

[9] Schmid, Johannes: Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in „Herrlichkeit" bei Hans Urs von Balthasar, Münsterschwarzach 1982; vgl. MThZ 35 (1984) 73–75 (M. Lochbrunner).

[10] Hartmann, Michael, Ästhetik als Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar (Dissertationen Theologische Reihe 5), St. Ottilien 1985.

[11] Colombo, Bruno: L'accesso alla realtà di Dio. Gli elementi filosofici nel discorso apologetico di Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Catt. Sacro Cuore Milano 1970).

[12] Tinnefeldt, Wolfgang: Ekstasis der Liebe und Einfaltung des Glaubens. Eine Untersuchung zur Frage nach der Mitte und Einheit der christlichen Wahrheit bei Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Mainz 1975).

[13] Albus, Michael: Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 1976.

[14] Schrijver, Georges: Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 63), Leuven 1983; vgl. ThRv 81 (1985) 491–496 (M. Lochbrunner).

[15] Fisichella, Rino: Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell' amore e credibilità del cristianesimo, Roma 1981.

[16] Escobar, Pedro: Zeit und Sein Jesu Christi bei Hans Urs von Balthasar. Umriss einer Christologie (Diss. masch. Inst. Cath. Paris 1973).

[17] Heinz, Hanspeter: Der Gott des Je- mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars (Disputationes Theologicae 3), Bern / Frankfurt a. M. 1975; vgl. ThRv 72 (1976) 303–305 (H. Vorgrimler).

[18] Marchesi, Giovanni: La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio (Analecta Gregoriana 207), Roma 1977; S. VIII / X / XII Vorwort von H. U. von Balthasar; vgl. ThRv 74 (1978) 402–404 (K. K. J. Tossou).

[19] Marchesi, Giovanni: La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza (Biblioteca di Teologia Contemporanea 94), Brescia 1997; vgl. FKTh 13 (1997) 316–317 (M. Lochbrunner).

[20] Jöhri, Mauro: Descensus Dei. Teologia della croce nell' opera di Hans Urs von Balthasar (Corona Lateranensis 30), Roma 1981.

[21] Danet, Henriette: Gloire et croix de Jésus-Christ. L'analogie chez Hans Urs von Balthasar comme introduction à sa Christologie, Paris 1987.

[22] Espezel, Alberto: El misterio pascual en Hans Urs von Balthasar, Buenos Aires 1987; vgl. ThRv 86 (1990) 35–38 (M. Tiator).

[23] Naduvilekut, James: Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars (Dissertationen Theologische Reihe 22), St. Ottilien 1987; vgl. ThRv 84 (1988) 140–142 (M. Tiator); FKTh 7 (1991) 78–79 (M. Lochbrunner).

[24] Ritt, Paul Edward: The Lordship of Jesus Christ in the Christologies of Hans Urs von Balthasar and Juan Luis Segundo (Diss. masch. Cath. Univ. America Washington 1988).

[25] Link, Willi: Gestalt und Gestaltlosigkeit der Kirche. Umrisse einer personalgeistlichen Kirchenlehre bei Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Päpstl. Univ. Gregoriana Rom 1970); vgl. oben bei Anm. 4.

[26] Fessio, Joseph: The Origin of the Church in Christ's Kenosis. The ontological structure of the Church in the ecclesiology of Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Regensburg 1974).

[27] Romani, Achille: L'immagine della chiesa „Sposa del Verbo" nelle opere di Hans Urs von Balthasar (Corona Lateranensis 25), Roma 1979.

[28] Štrukelj, Anton: Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar, Graz 2002.

[29] Norman, David J.: Mary-Church as the Re-presentation of the Kenosis of Christ according to Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Newman Theological College Edmonton / Alberta 1982). Später veröffentlichte ders.: The Christian State of Life. The Fullfillment of the Commandment to Love through the State of the Cross in the theology of Hans Urs von Balthasar, Pulaski 1995.

[30] T'joen, Michel: Maria, Kerk-in-oorsprong. De Mariavisie van Hans Urs von Balthasar tegen de achtergrond van de mariologische ontwikkelingen in de twintigste eeuw (Diss. masch. Univ. Louvain-la-Neuve 1986).

[31] Roten, Johann G.: Im Zeichen der Ellipse. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie Hans Urs von Balthasars unter besonderer Berücksichtigung seines marianischen Denkens (Diss. masch. Theol. Fak. Marianum Rom 1987). – Ders.: Im Zeichen der Ellipse. Hans Urs von Balthasars theologische Anthropologie (Marian Library Studies NS 24), Dayton 1995; vgl. ThRv 94 (1998) 301–302 (M. Lochbrunner); ders.: Erlöstes und unerlöstes Paradox oder Balthasars Leiden um das „tiefliegende Wahre" (Marian Library Studies NS 25), Dayton 1997.

[32] Coccia, Nicola Giuseppe: Filosofia e Teologia in Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Catt. Sacro Cuore Milano 1973).

[33] Babini, Ellero: Il rapporto tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Bologna 1977).

[34] Ders.: L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar, Milano 1988. Im Vorwort (in italienischer Sprache) erläutert Balthasar nochmals die Absicht seiner Trilogie und schließt voll Selbstbescheidung mit dem Wunsch: „Voluisse satis est, schon das Gewollthaben ist genug. Möge eine tüchtige Jugend dieses Werk eines reifen Alters durch weitere Klärung übertreffen" (a.a.O., 10; von mir aus dem Italienischen übersetzt).

über die trinitarische Ontologie kam nicht zur Veröffentlichung. Doch konnte der Theologe später eine anspruchsvolle Studie zum Problem der Unveränderlichkeit Gottes vorlegen[35].

Während bislang Themenfelder genannt worden sind, die von mehreren Autoren durchgeackert worden sind, bleiben noch solche Arbeiten zu erwähnen, die in der ersten Rezeptionsphase erst von wenigen gesichtet worden sind.

Marc Ouellet – inzwischen Kardinal und Erzbischof von Québec – promovierte an der Gregoriana mit einem umfangreichen Werk zur theologischen Anthropologie[36]. Die Innsbrucker Diss. von Josef Römelt wählt die dogmatische Gotteslehre von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar als Grundlage und Horizont einer moraltheologischen Untersuchung zum personalen Gottesverständnis bei Franz Böckle, Bruno Schüller, Klaus Demmer und Hans Rotter[37]. Einen gelungenen Vorgriff auf die Pneumatologie unternehmen die Münsteraner Diss. von Kossi K. Joseph Tossou[38] und die unveröffentlichte Tübinger Arbeit von John Randall Sachs[39]. Pierrette (=Petra) Petit würdigt Balthasar als spirituellen Theologen[40]. Mit einem dicken Wälzer von fast 800 Seiten hat Achiel Peelman Balthasars Geschichtstheologie bedacht, die dieser selbst konziser dargelegt hat[41]. Dem patristischen Quellenbereich galt die Untersuchung von Werner Löser[42]. Johannes Gesthuisen hat als erster sich in einer respektablen Diss. mit der Nietzsche-Interpretation im ersten Bd der „Apokalypse der deutschen Seele" (1937) auseinandergesetzt und auf diese Weise Balthasars Erstling aus dem Dornröschenschlaf geweckt[43].

Eine erste, auch bibliographisch reich dokumentierte Einführung in Balthasars Denken bot die aus einer Promotion an der Protestantischen Fakultät der Universität Neuchâtel herausgewachsene Monographie von Aldo Moda[44]. Etwas schwerer einzuordnen ist die Bonner Habil.schrift von Sturmius-M. Wittschier, der Spekulation und Dichtung ineinanderspiegelt[45].

d) Analogia Caritatis

An letzter Stelle sei noch meines eigenen Interpretationsversuches gedacht, der – wie ich im nachhinein feststellen durfte – von vielen mit Zustimmung aufgegriffen worden ist. Mein Anliegen war, nach der inneren Klammer von Balthasars weitverzweigtem Werk zu suchen und nach der Mitte seines Denkens zu fragen. Im ersten Hauptteil der Hinführung habe ich das Œuvre im Anschluß an die dekadischen Rechenschaftsberichte geordnet und die Denk- und Sprachgestalt des Theologen beschrieben. Im zweiten Hauptteil der Darstellung ging es mir darum, die Trilogie als das Proprium Balthasars, als seine „Eigengestalt" herauszuarbeiten. Zur Trilogie rechnete ich bereits damals (d.h. 1975) die „Wahrheit. Wahrheit der Welt" (1947) hinzu, um mit ihr den „metaphysischen Ansatz" zu erläutern. Als Balthasar dann 1985 dasselbe tat, indem er seine Wahrheitsstudie von 1947 unverändert, nur mit einer wichtigen Vorbemerkung zum Gesamtwerk versehen (VII–XXII) zum ersten Bd der „Theologik" erklärte und damit in die Trilogie integrierte, war ich überrascht und zugleich erfreut. Die Trilogie konnte ich natürlich nur soweit darstellen, wie sie mir damals vorlag (d.h. bis einschließlich „Theodramatik II/1"). Da ich damit rechnete, daß es Balthasar, der ja die 70 Jahre bereits überschritten hatte, kaum gelingen werde, den ganzen Bauplan auszuführen, schob ich ein viertes Kap. zur Anlage der Trilogie ein und überschrieb es mit dem Balthasarschen Buchtitel und Motto „Das Ganze im Fragment". Auch wenn die Trilogie ein Torso bleiben sollte, wollte ich damit sagen, daß auch das Fragment für das Ganze, dessen Umrisse ja sichtbar waren, werde stehen können. Als den „genialen Griff" der Trilogie bezeichnete ich die Vorordnung der Ästhetik vor Dramatik und Logik und damit die Vermittlung von Ästhetik und Logik durch Dramatik. Da ich weder den weiteren Verlauf der Theodramatik, geschweige denn der Theologik kennen konnte, erwartete ich gerade von diesem ungewohnten Denk- und Vermittlungsweg einen entscheidenden, vielleicht sogar epochalen Gewinn für die Logik, d.h. für das genuine Geschäft der Schultheologie, deren wohl letzten Ausläufer rationalistischer Erstarrungen ich während meines Studiums in der Umbruchszeit unmittelbar nach dem Konzil noch selbst an der Gregoriana bei manchen Vorlesungen erlebt hatte. Im fünften Kap. behandelte ich die Ästhetik, die bereits abgeschlossen vorlag. Das sechste Kap. spürte dem „dramatischen Ansatz" nach. Der Duktus des metaphysischen (verum), des ästhetischen (pulchrum) und des dramatischen (bonum) Ansatzes mündete jeweils in der Liebe. Denn Sein und Liebe, Herrlichkeit und Liebe, Freiheit und Liebe konvergieren. Der dritte Hauptteil wagte dann den Schritt von der Darstellung zur Deutung. Da die Dynamik des dreifachen Ansatzes beim Sein, bei der Herrlichkeit und bei der Freiheit auf die Liebe hinzeigte, wurde im siebten Kap. der Liebesbegriff bei Balthasar analysiert, um dann im achten Kap. mit einem knappen Aufriß die „Analogia Caritatis" (die die Bewegung der Analogie wie der Katalogie einschließt!) die innere Klammer des Balthasarschen Œuvres und seiner Denkstruktur zu skizzieren. „Das Christusereignis [man könnte auch sagen: das Theodrama] transponiert die Analogie des Seins in eine Analogie der Liebe. Dank des trinitarisch-christologisch-sakramentalen Heilsgeschehens konkretisiert sich die Analogia entis zur Analogia Caritatis"[46]. Mit vielen Dissertanden der ersten Rezeptionsphase habe ich die Schwierigkeit geteilt, der Produktion Balthasars nacheilen bzw. nachhinken zu müssen. Grob gesagt: Wenn ich ein Kap. geschrieben hatte, hatte dieser einen weiteren Bd der Trilogie veröffentlicht. Diese missliche Situation hat sich aber schlagartig geändert, als im Herbst 1987 mit dem dritten Bd der „Theologik. Der Geist der Wahrheit" und dem rasch nachgeschobenen „Epilog" die Trilogie vollendet war. Dieser Abschluß markiert deshalb auch einen wichtigen Einschnitt in der Rezeptionsgeschichte, so daß mit vollem Recht nun von einer neuen Rezeptionsperiode gesprochen werden muß.

Trotz der erwähnten Imponderabilien ist aber zugleich der einmaligen Chance dankbar zu gedenken, die uns frühen Dissertanden noch die Möglichkeit gegeben hat, mit Balthasar selbst unsere Probleme zu besprechen. Diese Privatissima in der stillen und konzentrierten Atmosphäre seines Basler Arbeitszimmers in der Arnold-Böcklinstr. 42 zählen zu den Sternstunden meiner Lehrjahre. Die Protokolle von neun solcher Gespräche, die ich mir aufbewahrt habe, sind mir auch heute noch wichtig. Bevor wir uns der zweiten Rezep-

[35] O'Hanlon, Gerald F.: The Theological Metaphysics of Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Dublin 1980); ders.: The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar, Cambridge 1990.

[36] Quellet, Marc: L'existence comme mission. L'anthropologie théologique de Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Pont. Univ. Gregoriana Roma 1983).

[37] Römelt, Josef: Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar (Innsbrucker theologische Studien 21), Innsbruck 1988.

[38] Tossou, Kossi K. Joseph: Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk von Hans Urs von Balthasar (Freiburger theologische Studien 125), Freiburg i. Br. 1983; S. VII-IX Geleitwort von H. U. von Balthasar; vgl. ThRv 80 (1984) 401–402 (M. Lochbrunner).

[39] Sachs, John Randall: Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Tübingen 1984).

[40] Petit, Pierrette: Un grand théologien spirituel: Hans Urs von Balthasar. Trois études sur des aspects de son œuvre, Montréal 1985.

[41] Peelman, Achiel: Hans Urs von Balthasar e la Théologie de l'Histoire (Europäische Hochschulschriften 23/107), Bern / Frankfurt a. M. 1978; vgl. Gregorianum 61 (1980) 154–155 (K. H. Neufeld).

[42] Löser, Werner: Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter (Frankfurter theologische Studien 23), Frankfurt a. M. 1976. – Zu Balthasars Bemühen um die Kirchenväter siehe auch meine Studie „Hans Urs von Balthasars ‚Plan einer neuen Bibliothek der Kirchenväter'. Rekonstruktionsversuch eines nicht verwirklichten patristischen Großprojektes (um 1950)", in: M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942–1967), Würzburg 2002, 257–321.

[43] Gesthuisen, Johannes: Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur „Apokalypse der deutschen Seele". Exzerpt aus der Diss. masch., Rom 1986.

[44] Moda, Aldo: Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero, Bari 1976.

[45] Wittschier, Sturmius-M.: Kreuz, Trinität, Analogie. Trinitarische Ontologie unter dem Leitbild des Kreuzes, dargestellt als ästhetische Theologie (Bonner dogmatische Studien 1), Würzburg 1987.

[46] Lochbrunner, Manfred: Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg i. Br. 1981; Zitat S. 292. – Etwas verwundert war ich, daß manche meine hypothetische Rede von einer „Wende" im Werk Balthasars um 1947/1948 in einem Sinn missverstanden haben, den ich ausdrücklich abwehren wollte, wenn ich erklärte: „Wir dürfen deshalb den Begriff ‚Wende' nicht als totale Umkehr mißdeuten oder zu einem Fixpunkt erstarren lassen. Jedoch sollte der Begriff ‚Wende' eine nicht unbedeutende Stelle im Werkganzen markieren: diesseits der ‚Wende' liegt die ‚Wahrheit' (und die ‚Apokalypse der deutschen Seele') mit einer vorwiegend philosophischen Perspektive, jenseits der ‚Wende' entsteht die theologische Trilogie (und die übrigen Arbeiten, die wir dieser Mitte zuordnen) mit dem primären Ansatz ‚von oben'" (a.a.O., 82). Dieser erklärende Zusatz schien mir zu genügen, um auf eine „Wasserscheide" im Werk aufmerksam zu machen, die ich nie und nimmer als eine Kehrtwendung im Denken verstanden habe. Das Denken Balthasars hat sich in einer Weise kohärent und organisch entfaltet, wie dies nicht oft der Fall ist.

tionsperiode zuwenden, soll vom Abschluß der Trilogie noch kurz die Rede sein.

3. Der Abschluß der Trilogie (1987)

Wer hätte in den siebziger und Anfang der achtziger Jahre geglaubt, daß die Trilogie einmal vollendet würde? Am wenigsten rechnete der Autor selbst damit. So schreibt er 1965 in seiner „Rechenschaft": „Die Ästhetik bleibt auf der Ebene von Licht, Bild, Schau. Das ist nur e i n e Dimension der Theologie. Die nächste heißt Tat, Ereignis, Drama [...] Erst dahinter ließe sich eine theologische Logik entwerfen [...] Doch das werden andere führen"[47]. Und im Rückblick „Noch ein Jahrzehnt" äußert er: „Sollte dieses Unternehmen [der Theodramatik] in so später Lebensstunde noch zu Ende geführt werden können, so müsste als dritter, abschließender Teil die Theo-logik folgen, an der heute schon so viele intensiv arbeiten [...]"[48]. Wider Erwarten konnte er nicht nur die Theodramatik (5 Bde. 1973–1983) vollenden, sondern auch die Theologik (3 Bde. 1985–1987). Soweit ich sehe, gibt es in der Theologiegeschichte nur wenige Beispiele, daß so umfassend konzipierte Werkpläne ganz verwirklicht worden sind. Die ruhige Gelassenheit und geduldige Beharrlichkeit, mit der der Theologe an seinem Vorhaben gearbeitet hat, ohne sich zugleich der vielen Bitten und Aufträge zu verweigern, die gerade in den späten Jahren von außen an ihn herangetragen worden sind, wurden belohnt. Die Trilogie mit ihren 15 Büchern wurde 1987 vollendet[49]. Etwa ein dreiviertel Jahr danach ist der Theologe zwei Tage vor seiner Erhebung zum Kardinal verstorben.

4. Die zweite Rezeptionsperiode (ca. 1990 bis zum aktuellen Erfassungsstand von 2004)

Die zweite Rezeptionsperiode setzt nach dem Abschluß der Trilogie und dem Tod des Gelehrten ein und dauert fort. Während die Monographien der ersten Periode ziemlich vollzählig angeführt werden konnten, ist dies im vorgegebenen Rahmen hinsichtlich der rund 200 Titel, die in der zweiten Periode bis jetzt gezählt werden, nicht mehr möglich. Wenn man die unveröffentlicht gebliebenen Arbeiten ausscheidet, bleiben immer noch 134 Titel übrig. Auch diese Menge ist nicht zu bewältigen, so daß nach einer weiteren Grenzziehung gesucht werden muß. Schweren Herzens entschließe ich mich zu einer Reduzierung auf die deutschsprachigen Arbeiten, was freilich nicht unbedingt heißt, daß die Autoren in jedem Fall Deutsche sind. Zwischen 1989 und 2004, also einem Zeitraum von sechzehn Jahren, werden auf der Liste 42 Titel von in deutscher Sprache veröffentlichten Werken der Sekundärliteratur aufgeführt. Über diesen Zeitraum, bezogen auf die deutschsprachige Literatur, soll ein Überblick gewonnen werden. Getreu dem Motto „Sapientis est ordinare" bemühe ich mich um eine Ordnung, d. h. um eine Zuordnung zu den Fächern und Traktaten der Theologie. Freilich wird dieses Vorgehen dadurch erschwert, daß der Basler Gelehrte in mancher Hinsicht quer zu den überkommenen Schemata steht, worüber im zweiten Teil noch zu reflektieren sein wird. Diese von der Schultheologie abweichende Werk- (und Denk-) Struktur hinterläßt natürlich auch in der Sekundärliteratur ihre Reflexe. Deshalb ist die Zuordnung locker und geschmeidig vorzunehmen. Überschneidungen müssen in Kauf genommen werden. Das Mindeste, das angestrebt wird, ist der Versuch, aus der Liste ein überschaubares Gefüge zu formen, damit so die Hauptfäden im Geflecht der Rezeption hervortreten können.

a) Früchte der Trilogie

Eine erste große Gruppe ordnen wir der Trilogie zu. Ausdrücklich auf die Theodramatik nehmen Meuffels, Stringlhammer und Greiner Bezug. Die Würzburger Diss. von Hans Otmar Meuffels baut auf der Basis der Theodramatik eine trinitarische Anthropologie auf, wo der Mensch im Geheimnis der dreieinigen Liebe geborgen ist[50]. Hermann Stinglhammer untersucht die Freiheitslehre und versteht seine Studie als einen Beitrag zur Rezeption der Theodramatik[51]. Eine der Veröffentlichung werte Diplomarbeit schrieb in Münster Michael Greiner[52]. Ausgehend von Balthasars Topos der trinitarischen Unterfassung der gottmenschlichen Freiheitsgeschichte dringt er zur Denkform vor, d. h. zu den philosophischen Denkmitteln, die die Systematik bestimmen. In kritischer Auseinandersetzung deckt er die immanenten Grenzen auf, die er der seinsmetaphysischen Denkform anlastet, die dem neuzeitlichen Freiheitsverständnis inadäquat sei und so in paradoxer Weise der Grundintuition des Autors im Wege stehe.

Während in der ersten Rezeptionsperiode die Theologik noch kein eigentliches Thema sein konnte, beginnen nun Arbeiten zum dritten Flügel der Trilogie zu erscheinen. Wolfgang Klaghofer gibt seiner intelligenten Auseinandersetzung den pointierten Titel „Karfreitag", den er im Vorwort erklärt: „Karfreitag will auf eine Logik zuarbeiten, die gegen die imposante, aber bedrohliche Synthese, die sich mittels des Karsamstags in Balthasars Theologie vollzogen hat, das stellt, was als Nichtidentität sich gegen solche Allvermittlung stemmt: klagender, im Gottverlassen zugrundegegangener Schrei – unzählige Male erlitten in Jerusalem, Rom, Mexiko, Prag, Auschwitz – statt des Vollendungsganges zu den Toten [der aber nach Balthasars Descensuslehre, die im Medium der Karsamstagserfahrungen der Adrienne von Speyr konzipiert wurde, noch schrecklicher gewesen sein muß als die Gottverlassenheit des Erlösers am Kreuz; Einwand von mir, M.L.]; Schrei des gehängten Opfers statt des machtvollen Kreises [sic!] des fraglosen Gottes; und deshalb: Negation als logische Grundform der gottbezogenen Logik statt eines affirmativen Übergangs, der das Entsetzliche beschaulich verklärt"[53]. Der Vorwurf beschaulicher Verklärung dürfte aber bei Balthasar nicht zutreffen. Unter dem johanneischen Titel „Ich bin die Wahrheit" steht die gründliche Bochumer Diss. von Ulrich Johannes Plaga, dem es gelungen ist, die Christologie in der Dreidimensionalität der Trilogie zu entfalten und zugleich eine treffliche Hinführung zur Theologik zu bieten[54]. Auch die Bonner Diss. von Peter Blättler will einen Zugang zur Theologik bahnen und unterzieht vor allem den ersten Bd „Wahrheit der Welt" einer sehr erhellenden Analyse, welche die Thematik des Bdes voll ausschöpft[55].

Im Zuge des gesteigerten Interesses an der Theodramatik, aber auch – etwas weniger – an der Theologik ist die Theoästhetik allmählich in den Hintergrund gerückt – eine Entwicklung, die korrigiert werden sollte. Um so mehr ist die an der Gregoriana entstandene Arbeit von Ivica Raguž zu begrüßen, der einen umfassenden Vergleich zwischen der Ästhetik von Immanuel Kant in der „Kritik der Urteilskraft" und Balthasars theologischer Ästhetik vornimmt[56]. Der Schlußteil versucht beide Ästhetikentwürfe in einem kritischen Dialog miteinander zu verbinden, der den Königsberger aus seiner subjektivistischen und den Basler aus einer objektivistischen Enge befreien soll. Daß dieser in der Wahrheitsstudie – und damit in seinem philosophischen „Discours de la méthode" – auch die Subjektseite bedacht hat, wurde inzwischen von Peter Blättler überzeugend nachgewiesen. Indem Raguž die Kant-Rezeption Balthasars aufarbeitet, liefert er einen wichtigen Baustein zur Erforschung des großen Fragekreises, welchen Stellenwert die Philosophie der Neuzeit in seinem Werk einnimmt. Mit dem die Ästhetik dominierenden Begriff „Herrlichkeit" setzt sich die Diss. von Volker Spangenberg auseinander, die an der Evang.-Theol. Fak. Tübingen geschrieben worden ist[57]. Dort ist auch die Arbeit von Steffen Lösel betreut worden, die

[47] H. U. von Balthasar, Rechenschaft – 1965; in: ders., Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 73–74.

[48] Ders., Noch ein Jahrhundert – 1975, in: a.a.O., 84.

[49] E. Biser, Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars, in: ThRv 84 (1988) 177–184.

[50] Meuffels, Hans Otmar: Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar (Bonner dogmatische Studien 11), Würzburg 1991.

[51] Stinglhammer, Hermann: Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik (Bonner dogmatische Studien 24), Würzburg 1997.

[52] Greiner, Michael: Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie (Pontes 8), Münster 2000. – In derselben Reihe „Pontes" ist auch eine Erfurter Diplomarbeit erschienen: Oettler, Dietrich: In der Spur des Anderen. Motivationstheoretische Überlegungen anhand von Emmanuel Lévinas und Urs von Balthasar (Pontes 17), Münster 2003.

[53] Klaghofer, Wolfgang: Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik (Salzburger theologische Studien 4), Innsbruck 1997; Zitat S. X.

[54] Plaga, Ulrich Johannes: „Ich bin die Wahrheit". Die theo-logische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars (Theologie 12), Hamburg 1997.

[55] Blättler, Peter: Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologik Hans Urs von Balthasars (Bonner dogmatische Studien 38), Würzburg 2004.

[56] Raguž, Ivica: Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar (Bonner dogmatische Studien 36), Würzburg 2003.

[57] Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit" bei Hans Urs von Balthasar (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 55), Tübingen 1993.

ihr Gravitationszentrum in der Theodramatik findet[58]. Beide Autoren befassen sich als evangelische Theologen mit Balthasar und machen sein Werk in verdienstvoller Weise für das ökumenische Gespräch fruchtbar, wie dies während der ersten Periode bereits von Kay und Moda beabsichtigt worden ist.

b) Impulse für die Dogmatik

Im Folgenden fasse ich Arbeiten zu einer zweiten großen Gruppe zusammen, deren inhaltlicher Schwerpunkt eine Zuordnung zu den Traktaten der Dogmatik nahelegt. Was den logischen Aufbau der Dogmatik betrifft, orientieren wir uns am Duktus der Systematik Balthasars, die von der christologisch-soteriologischen Mitte zur Trinität aufsteigt und in ihrem Licht die Anthropologie (als Gipfel der Schöpfungslehre), Mariologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie entfaltet.

Im Blick auf Christologie / Soteriologie fällt auf, daß während der zweiten Periode im deutschsprachigen Raum die Soteriologie in den Fokus geraten ist, die Christologie dagegen etwas zurücktritt. Die Trierer Diss. von Helmut Dieser zeichnet den ganzen Kontext des Abstiegs Christi nach und stellt die Erlösung als trinitarische Unterfassung dar[59]. Auch die an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar entstandene Promotionsschrift von Heiko Merkelbach entfaltet die Soteriologie im Duktus des Theodramas[60].

Daß das Strukturprinzip von Balthasars Theologie trinitarisch ist, wurde bereits sehr früh erkannt. Wenn man die Neologismen betrachtet, die die theologische Sprache und Begrifflichkeit durchsetzen, stößt man sehr oft auf die Kennzeichnung trinitarisch: trinitarische Ontologie, trinitarische Anthropologie, trinitarische Passiologie, trinitarische Eschatologie u.ä. Um so mehr überrascht es, daß eine streng systematische Darstellung seiner Trinitätslehre noch aussteht. Mit einer kruzialen Problematik in diesem Bereich setzt sich die Freiburger Diss. von Thomas Rudolf Krenski auseinander[61]. Während im Koordinatensystem der Schultheologie die von der evangelischen Theologie erneut aufgeworfene Frage nach dem Leiden Gottes einen umgrenzten Platz beansprucht (in der Gotteslehre im Zusammenhang mit der Unveränderlichkeit Gottes und in der Christologie als Frage nach der Leidensfähigkeit Christi), wird sie bei Krenski im engen Anschluß an Balthasar in einem weit größeren Rahmen behandelt. Wegweisend wird die Unterscheidung zwischen einem Leiden, das als unfreiwilliges, äußeres Widerfahrnis zustößt und von Gott mit dem Apathieaxiom fernzuhalten ist, und einem Leiden, in das sich Gott dank seiner souveränen Freiheit begibt und das Origenes von einer „passio caritatis" (hom. in Ez 6,6) sprechen läßt. Die viel beachtete Wiener Diss. von Karl Josef Wallner aus der Schule des profunden Balthasar-Kenners Matthias Eichinger erfüllt schon sehr weit das Desiderat einer Darstellung der Trinitätstheologie. Seiner Hypothese, daß jeder Flügel der Trilogie der Sphäre einer der drei göttlichen Personen zuzuordnen sei, stimme ich jedoch nicht zu. Ein sehr großes Verdienst hat sich der Autor durch die Aufarbeitung von Balthasars Hegel-Kritik erworben[62]. Die Münchener Diss. von Michael Schulz pflügt in derselben Furche und erforscht die Hegel-Rezeption bei Pannenberg und Jüngel sowie Rahner und Balthasar[63].

Bei den Arbeiten, die ich unter der Sequenz Anthropologie – Mariologie – Ekklesiologie – Sakramente zu einer lockeren Gruppe zusammenfasse, sind Überschneidungen nicht zu umgehen. Einen wichtigen Aspekt der Anthropologie untersucht Rudolf Zwank, indem er sich intensiv und kritisch mit dem relevanten Kap. „Mann und Frau" in der „Theodramatik II/1, 334–350" auseinandersetzt[64]. Die verstreuten Texte, die sich zur Ehe finden, stellt Christoph Kaiser in seiner Freiburger Diss. zusammen und wertet sie für eine Theologie der Ehe aus[65]. Manfred Scheuer beschreibt sein dogmatisches Arbeitsvorhaben so: „Ziel der Arbeit ist der Aufweis, daß die [evangelischen] Räte nicht ein zufällig und beliebig austauschbarer Appendix, sondern ein Testfall von Glaube, Nachfolge und Theologie sind. Um uns diesem (Ideal!) Ziel in aller Vorläufigkeit anzunähern, greifen wir nicht auf moraltheologische oder primär spirituelle Entwürfe zurück. In dieser Studie werden Theologen dargestellt, die – von einer grundlegenden Einheit von Systematik und Spiritualität (Nachfolge) ausgehend – systematisch zu den Räten geschrieben haben und für die die Räte werkprägende Kraft besitzen"[66]. Mit Balthasars Theologie der Säkularinstitute befaßt sich erschöpfend Daniela Mohr[67]. Schließlich sei dieser Gruppe die Diss. von Stefan Heße angeschlossen, die nach einer Theologie der Berufung fragt[68]. Als Referenzwerk, auf das man auch in Zukunft Bezug nehmen wird, ragt die Wiener Diss. von Hilda Steinhauer hervor, die ein für allemal die Mariologie bis in alle Details, einschließlich der Sekundärliteratur behandelt hat[69]. Zur Eschatologie liegen drei Arbeiten vor. Die an der Gregoriana verteidigte These von Robert Nandkisore geht die Problematik werkgenetisch an und verfolgt sie von den frühen Schriften bis zur Endgestalt im vierten Bd der „Theodramatik"[70]. Die Mainzer Promotionsschrift von Daniela Engelhard fokussiert den Gerichtsgedanken und stellt Balthasars Neuinterpretation in den Strom der vorausgegangenen und der nachfolgenden Entwicklung der Eschatologie hinein. Der bei Balthasar-Diss.en oft zu beobachtende Typ immanenter Interpretation wird hier beispielhaft aufgebrochen und überwunden. Die Autorin hat den ihr zugesprochenen Johannes-Gutenberg-Preis verdient[71]. Bereits vor der Polemik um die Frage einer „Hoffnung für alle" hat 1981 Werner van Laak seine Staatsexamensarbeit in Trier geschrieben und gehört somit eigentlich der ersten Rezeptionsperiode an. Aber die Arbeit ist erst 1990 – offensichtlich unverändert – publiziert worden. Für die Balthasar-Forschung ist die Analyse der einschlägigen Origenestexte von Interesse[72]. Dem Sachbereich der Eschatologie möchte ich noch die das Opusculum „Theo-

[58] Lösel, Steffen: Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, Paderborn 2001.

[59] Dieser, Helmut: Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar (Trierer theologische Studien 62), Trier 1998.

[60] Merkelbach, Heiko: Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 33), Münster 2004.

[61] Krenski, Thomas Rudolf: Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk von Hans Urs von Balthasar (Horizonte Neue Folge 28), Freiburg i. Br. 1990; vgl. ThLZ 116 (1991) 759–762 (M. Lochbrunner); ThRv 89 (1993) 131–132 (H. Vorgrimler). Ders.: Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama, Mainz 1995; vgl. ThRv 92 (1996) 510–512 (M. Lochbrunner).

[62] Wallner, Karl Josef: Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (Heiligenkreuzer Studienreihe 7), Heiligenkreuz 1992; vgl. ThRv 89 (1993) 133–134 (H. Vorgrimler).

[63] Schulz, Michael: Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. von Balthasar (Münchener theologische Studien II/53), St. Ottilien 1997. Ders.: Hans Urs von Balthasar begegnen, Augsburg 2002.

[64] Zwank, Rudolf: Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive? Zur Phänomenologie des Geschlechtlichen in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik" (Regensburger Studien zur Theologie 50), Frankfurt a. M. 1996.

[65] Kaiser, Christoph: Theologie der Ehe. Der Beitrag Hans Urs von Balthasars (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 22), Würzburg 1997.

[66] Scheuer, Manfred: Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 1), Würzburg 1990, Zitat S. 19; vgl. ThRv 89 (1993) 254–256 (Ch. Benke).

[67] Mohr, Daniela: Existenz im Herzen der Kirche. Zur Theologie der Säkularinstitute in Leben und Werk Hans Urs von Balthasars (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 28), Würzburg 2000. – Wenn mir hinsichtlich „Analogia Caritatis, 74 f." die Autorin auf S. 98 eine „beschönigende Überinterpretation" vorwirft, so kann ich ihr nur antworten, daß Balthasar sich in den Jahren nach seinem Ordensaustritt stets als „theologischer Schriftsteller" bezeichnet hat. Daß die Gründung der Johannesgemeinschaft ein Mittel zum Zweck seiner Schriftstellerei gewesen sei, habe ich weder behauptet noch je gedacht. Dies ist eine häßliche Unterstellung und Fehlinterpretation, die ich entschieden zurückweise.

[68] Heße, Stefan: Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar (Dissertation theologische Reihe 86), St. Ottilien, 2001.

[69] Steinhauer, Hilda: Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens (Salzburger theologische Studien 17), Innsbruck 2001; vgl. FKTh 19 (2003) 154–155 (M. Lochbrunner) und ThRv 100 (2004) 299–300 (W. Beinert).

[70] Nandkisore, Robert: Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Tesi Gregoriana Serie Teologia 22), Roma 1987.

[71] Engelhard, Daniela: Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtgedankens, Mainz 1999; vgl. ThRv 97 (2001) 324–325 (M. Lochbrunner).

[72] Laak, Werner van: Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar (Sinziger theologische Texte und Studien 11), Sinzig 1990.

logie der Geschichte" ([3]1959) akribisch kommentierende Lizentiatsarbeit von Stefan Hartmann beifügen[73].

c) Im Blickfeld von Fundamentaltheologie und Philosophie

Als eine letzte Gruppe stelle ich Arbeiten zur Fundamentaltheologie und Philosophie zusammen. An der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern hat Jörg Disse seine Habil.schrift eingereicht. Ihm ist das Aufspüren von zwei frühen unveröffentlichten Opuscula Balthasars zu danken: der Pullacher philosophischen Lizentiatsarbeit vom Frühjahr 1933 mit dem Titel „Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie" und einer abgebrochenen Untersuchung mit dem Goethischen Titel „Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung". Inzwischen habe ich im Kösel-Archiv ein paar Briefe gefunden, die von diesem Buchprojekt handeln und seine Abfassung in das Jahr 1939 datieren. Am 8. März 1939 schickt der Direktor des Kösel-Verlags den ihm übergebenen Teil des Manuskripts der „Geeinten Zwienatur" zurück mit dem Kommentar: „Sie werden schmunzeln, aber ich kann mir nicht helfen, es ist fast so, daß gerade die Passagen, die vom Magister Philosophiae als nicht ganz konvenient gebrandmarkt wurden, mir am meisten zusagten." Und im Juli 1939 meldet sich der Autor wieder und bedauert: „Zu meinem Leidwesen ist auch das philosophische Buch nicht spruchreif geworden. Philosophie ist etwas furchtbar Kapriziöses und lässt sich so wenig wie Dichtung künstlich zu Stuhl bringen; es muss reifen, und ich hoffe, dass die Beschaulichkeit des Terziats [im Herbst 1939 in Pullach] dazu bestens beitragen wird." Dann verliert sich die Spur in der Korrespondenz. Als bedenklich an Disses Interpretation habe ich seine Zurückweisung der metaphysischen Realdistinktion kritisiert, die zweifelsfrei zu den Grundpfeilern von Balthasars Philosophiekonzept gehört[74]. Die Münchener Diss. von Lorenz Gadient vergleicht den „theodramatischen Erkenntnisbegriff" des Basler Theologen mit dem transzendentalphilosophischen des Münchener emeritierten Fichte-Spezialisten Reinhard Lauth[75]. Im Bereich der theologischen Methodenlehre ist die auf hohem Niveau reflektierende Wiener Promotionsschrift von Wolfgang Klaghofer-Treitler anzusiedeln, die die Denkform des Protagonisten herausstellt. Sie ist nicht nur vom Geschaffenen zu Gott aufsteigende Analogie, sondern die vom Offenbarungsereignis ausgehende Katalogie. Katalogische Analektik und analogische Katalektik sind die Methoden der Theologie[76]. Die thematisch weit gespannte Tübinger Diss. von Werner Schreer wendet sich dem Verständnis des Glaubensaktes zu. Dabei werden die Lehre des 2. Vaticanums in der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum", die Glaubenstheologie im Entwurf Karl Rahners und bei Balthasar aufeinander bezogen. Eine erhellende Reflexion über „Bio-graphie als Theo-logie" beschließt das Werk[77]. Mit der aktuellen Problematik von Gotteserfahrung, Mystik, Gebet und Meditation setzt sich Markus Engelhard kundig auseinander[78]. Balthasars Leitmotiv von der Theologie der Heiligen greift Jutta Konda auf[79]. Die Heiligen sind der gelebte Kommentar zum Fleisch gewordenen Wort Gottes. Ihnen muß die Theologie zuhören, da sie ein „locus theologicus" sind.

[73] Hartmann, Stefan: Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift „Theologie der Geschichte" (Geist und Wort 8), Hamburg 2004.

[74] Disse, Jörg: Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars (Philosophische Theologie. Studien zu spekulativer Philosophie und Religion 7), Wien 1996; vgl. ThRv 95 (1999) 505–507 (M. Lochbrunner).

[75] Gadient, Lorenz: Wahrheit als Anruf der Freiheit. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths (Münchener theologische Studien II/55), St. Ottilien 1999.

[76] Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar, Innsbruck 1992; siehe auch oben bei Anm. 53. NB. Die Dissertation ist an der Kath. Theol. Fakultät Wien eingereicht worden und nicht bei der Evangelischen, wie auf der Liste irrtümlich vermerkt wird.

[77] Schreer, Werner: Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und den theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Europäische Hochschulschriften 23/448), Frankfurt a. M. / Bern 1992.

[78] Engelhard, Markus: Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars (Dissertationen theologische Reihe 80), St. Ottilien 1998; auf S. 327–335 thesenartig-systematische Zusammenfassung.

[79] Konda, Jutta: Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars (Bonner dogmatische Studien 9), Würzburg 1991; vgl. ThRv 89 (1993) 132–133 (H. Vorgrimler).

Damit beschließe ich den Überblick über die zweite Periode der Rezeptionsgeschichte, bei dem wir uns auf den deutschen Sprachraum beschränkt haben. Unberücksichtigt bleiben 92 Titel von veröffentlichten fremdsprachigen Monographien, darunter 31 in englischer, 25 in italienischer, 15 in spanischer, 10 in französischer Sprache. Die restlichen 11 Titel verteilen sich auf andere Sprachen. Auch in den fremdsprachigen Räumen ist also ein deutliches Anwachsen der Publikationen festzustellen.

5. Ausblick auf künftige Forschungsaufgaben

Bei der Rezeption ist zugleich eine enorme Forschungsarbeit geleistet worden. Diese spezifische Balthasar-Forschung muß auch in Zukunft vorangetrieben werden. Sie ist der geduldige Prozeß, wo mancher ballasthafte Treibsand sich absetzt und die Wasser sich klären, wo es zu einer Auslese kommt, die die Spreu vom Weizen trennen wird. Obwohl geisteswissenschaftliche Forschung nicht so gesteuert werden kann, wie naturwissenschaftliche und technische Entwicklungen beeinflußt werden können, sollen doch ein paar Desiderata erwogen werden. Zukünftige Doktorväter sollten keine Themen mehr vergeben oder annehmen, die schon oft bearbeitet worden sind. Während es in der ersten Rezeptionsphase sinnvoll war, Arbeiten von einführendem Charakter zu schreiben, sind sie jetzt kaum mehr vertretbar. Auch Gesamtdarstellungen nach dem Typ von Adam bis zum Jüngsten Gericht sollten abgewiesen werden. Es ist die Zeit gekommen, da die Forschung auf umgrenzten Feldern und in Detailfragen vorangetrieben werden muß. Da die Studenten erfahrungsgemäß und verständlicher Weise der Souveränität Balthasars und der Materialfülle seines Werkes rasch erliegen und auf immanente Darstellungen ausweichen, sind ausdrücklich auch kritische Arbeiten zu fördern, die die theologische Diskussion beleben. Freilich dürfen solche kritischen Auseinandersetzungen nur Kräften anvertraut werden, die sich nicht vergeblich damit abarbeiten und zerreiben. Mit Entschiedenheit sollten Wiederholungen von längst Bekanntem unterlassen werden. Die biographischen Kapitel, mit denen viele Dissertanten ihre Promotionsschrift beginnen, sind längst überflüssig geworden, weil hier stets das Gleiche zu lesen ist und falsche Daten beharrlich abgeschrieben und tradiert werden. Was deshalb Not tut, ist eine kritische und wissenschaftlichen Standards genügende biographische Forschung, die für die biographischen Fragen ein gültiges Referenzwerk erarbeitet.

Was die Theologie betrifft, liegen noch genug Felder brach und können durchpflügt werden. Im Bereich der Trinitätslehre sehe ich noch manche Möglichkeiten. In der Soteriologie fordert der diffizile Komplex der Karsamstagstheologie zu weiteren Anstrengungen heraus. Denn sie ist keinesfalls deckungsgleich mit dem dogmatischen Lehrstück des Höllenabstiegs Christi. Auch in der Eschatologie warten Fragen auf eine kritische Vertiefung. Balthasar hat immer auf der Einheit seines Werkes mit dem Schrifttum der Adrienne von Speyr insistiert und, um diese Einheit zu untermauern, in später Lebensstunde wie ein Vermächtnis – oder Apologie? – das Opusculum „Unser Auftrag"[80] geschrieben. Ein Teil der Sekundärliteratur ignoriert diese Weisung, ein anderer beachtet sie wenigstens partiell. Doch fehlt noch eine prinzipielle Klärung, wie diese von Balthasar beanspruchte Einheit von Theologie und mystischer Schau methodologisch zu bewerten ist[81]. Doch dürfte jede Diss. mit einer solchen Aufgabe überfordert sein, denn letztlich fällt es in die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes, die Mystik der Adrienne von Speyr zu prüfen. Vielleicht wird eine zukünftige Generation einmal in diesem Punkt ihre herausfordernde Aufgabe erkennen.

Im Bereich der Philosophie sind in systematischer wie historischer Hinsicht noch Themenfelder offen. Sowohl die „Apokalypse der deutschen Seele" als auch „Herrlichkeit III/1. Im Raum der Metaphysik" sind wie Steinbrüche, in denen man Material findet: im ersten Werk zum Deutschen Idealismus und zur Lebensphilosophie, im zweiten zur ganzen Breite der abendländischen Philosophiegeschichte. Warum sollte nicht einmal die philosophische Thomas-Rezeption Balthasars gründlich untersucht werden? Die fremdspra-

[80] H. U. von Balthasar, Unser Auftrag. Bericht und Weisung, Freiburg i. Br. [2]2004.

[81] Ein wissenschaftliches Kolloquium der Theologischen Fakultät Lugano hat sich mit diesem Problemkreis befaßt; siehe die Akten: Esperienza mistica e teologia, in: Rivista Teologica di Lugano 6 (2001) Nr. 1 mit Beiträgen von P. L. Boracco, M. Hauke, K. Heller, P. Henrici, A.-M. Jerumanis, B. Körner, A. Lobato, M. Lochbrunner, G. Meiattini, A. Rickenmann, P. Sequeri, J. Servais, G. Strelczyk.

chigen Arbeiten scheinen auf dem philosophischen Sektor uns ein Stück voraus zu sein[82].

Auch in der Literaturwissenschaft wird das Œuvre Balthasars allmählich entdeckt und gewürdigt[83]. Die Veröffentlichungen weisen sowohl den Präsidenten der Balthasar-Gesellschaft Alois M. Haas als auch den Kieler Romanisten Volker Kapp als Protagonisten aus. Auf diesem Gebiet sind interdisziplinäre Forschungsvorhaben denkbar[84]. Die Goethe-Rezeption bei einem Theologen zu erforschen, der von Haus aus Germanist war, könnte doch ein reizvolles Thema sein.

Die biographische Forschung steckt naturgemäß erst in den Anfängen. Zum einen ist der historische Abstand abzuwarten, zum anderen müssen zahlreiche Quellen erst aufgespürt und gesichtet, noch lebende Zeitzeugen befragt und andere Vorarbeiten geleistet werden, ehe an eine Abfassung zu denken ist[85]. Inzwischen sind in der Sekundärliteratur bereits viele falsche oder ungenaue Daten im Umlauf. Selbst in der nach dem Tod des Theologen herausgegebenen Gedenkschrift werden im „Curriculum vitae" falsche Daten zum akademischen Ausbildungsweg genannt[86]. Auf der offiziellen gedruckten Einladung zu einem Symposion aus Anlaß des 100. Geburtstages der Adrienne von Speyr war in einem Kurzbiogramm zu lesen, daß sie 1939 Balthasar begegnet sei. Dieser aber hält im Tagebuch fest, daß die Begegnung im Mai 1940 stattgefunden habe[87]. Im Jahr 1939 lebte er noch im Schriftstellerhaus der „Stimmen der Zeit" in München. Erst am 15. Dezember 1939 kehrte er endgültig in die Schweiz zurück. Zahlreiche andere Beispiele irrtümlicher Datierungen könnte ich noch aufzählen. Neben der Bibliographie ist eine Biographie ein genauso notwendiges und unerläßliches Arbeitsmittel. Nicht nur die Balthasar-Forschung, sondern auch die Theologiegeschichtsschreibung bedarf dringend eines solchen Werkes, das deshalb jegliche Förderung erfahren müßte[88]. Mit Schwierigkeiten und Unwägbarkeiten, die in der Natur der Sache liegen, hat die biographische Forschung eh genug zu kämpfen. Warum sollte bei Balthasar nicht erlaubt sein, was bei anderen herausragenden Theologen des 20. Jh.s bereits geleistet worden ist? Sowohl zu Romano Guardini wie zu den beiden Rahner-Brüdern liegen stattliche Biographien vor, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Mit einer bloßen Werkbiographie wird man aber der Aufgabe nicht gerecht.

So haben sich im Verlauf der Rezeptionsgeschichte vier Zweige profiliert, die die Kräfte der Balthasar-Forschung bündeln: der dominante theologische Zweig, dem das Hauptaugenmerk bei diesem Versuch eines Rückblicks auf die Rezeptionsgeschichte gegolten hat, der philosophische, der literaturwissenschaftliche und als Benjamin der biographische Zweig.

[82] Ich denke an folgende Werke: Pérez Haro, Eliecer: El Misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar (Teologica 5), Barcelona 1994. – Ide, Pascal: Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar, Bruxelles 1995. – Saint-Pierre, Mario: Beauté, bonté, verité chez Hans Urs von Balthasar (Cogitatio fidei 211), Paris 1998. – Sara, Juan Manuel: Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar, Privatdruck: Kempten 2000.

[83] Kapp, Volker / Kiesel, Helmuth / Lubbers, Klaus (Hg.): Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar (Schriften zur Literaturwissenschaft 14), Berlin 2000.

[84] Siehe M. Lochbrunner, Praktizierte Interdisziplinarität am Beispiel der Rezeption von Hans Urs von Balthasars „Theodramatik", in: FKTh 17 (2001), 141–147.

[85] Als solche Vorarbeiten betrachte ich meine eigenen Studien: Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942–1967), Würzburg 2002; ders.: Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts, Würzburg 2005.

[86] Hans Urs von Balthasar 1905–1988. Ausgewählt und herausgegeben von der Akademischen Arbeitsgemeinschaft und der Römisch-Katholischen Kirche Basel, Privatdruck der Akademischen Arbeitsgemeinschaft, Basel 1989, 140–141.

[87] A. von Speyr, Erde und Himmel. Ein Tagebuch. Bd. III: Die späten Jahre, Einsiedeln 1976, 275.

[88] Daß das von der Werbung als „prima biografia del teologo della bellezza" angepriesene Werk von Elio Guerriero den Anspruch, der an eine wissenschaftliche Biographie zu stellen ist, weder erfüllt noch überhaupt erfüllen konnte, habe ich ausführlich dargelegt und auch irrtümliche Datierungen korrigiert: Unterwegs zu einer Balthasar-Biographie?, in: IkaZ 25 (1996) 75–90. Das Werk von Elio Guerriero: Hans Urs von Balthasar (Cinisello Balsamo 1991) ist inzwischen ins deutsche (1993), französische (1993) und polnische (2004) übersetzt worden.

II. Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars

Ein paar Überlegungen zur Gestalt der Theologie Balthasars mögen den Versuch abrunden. Ich bin mir bewußt, daß manche Theologen den im Haupttitel evozierten Begriff von einer „Summe der Theologie" (im 20. Jh.) mit Skepsis aufnehmen werden[89]. Ich möchte auf dem Begriff, den Balthasar für sich nicht reklamiert hat – bezeichnender Weise hat er der Trilogie ja keinen Gesamttitel gegeben[90] –, nicht insistieren. Aber welches Werk eines Theologen des 20. Jh.s kann sich mit der Trilogie messen? Die evangelische Theologie kann Karl Barths „Kirchliche Dogmatik" vorweisen, die jedoch nicht gänzlich zu Ende geschrieben worden ist. Unter dem Dach der Trilogie finden alle Themenbereiche der systematischen Theologie ihren Platz. Diese umfassende Systematik verdient m. E. den Titel „Summe". In der Bezeichnung „Summe" ist zugleich die Abgrenzung zum Begriff „System" (im Sinne des Systemdenkens des Deutschen Idealismus) enthalten, auf der Balthasar hartnäckig bestanden hat. Ein geschlossenes System, wie es z. B. Hegel beabsichtigt hat, hat er für die Theologie stets abgelehnt und auf den offenen Charakter seiner Systematik hingewiesen.

Ich meine, daß auch die Rezeption, die wir in ihrem geschichtlichen Werden dargelegt haben, als der Spiegel einer „Summa theologiae" betrachtet werden kann. Denn ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß die theologischen Zentren auf dem orbis catholicus an der Rezeption mitbeteiligt waren. Es handelt sich um einen weltweiten Prozeß innerhalb der Theologie und der Kirche. So sehr jede Diss. in erster Linie das Werk eines Einzelnen ist, nimmt dieser Einzelne sowohl den Doktorvater als auch den Zweitgutachter in das Engagement der Rezeption hinein. Es sind also nicht nur die Autoren und Autorinnen, welche genannt worden sind, sondern auch die Lehrkörper der akademischen Institutionen auf ihre Weise involviert. Einem peripheren Autor oder Werk würde eine solche Aufmerksamkeit, die seit Jahrzehnten währt und ständig zunimmt, wohl schwerlich zuteil.

Ich möchte meine den Versuch abschließende Reflexion auf eine Frage konzentrieren, bei der mir das Bewußtwerden der Fragestellung wichtiger erscheint als die Antwort, die getrost dem zukünftigen Weg der Theologie überlassen werden darf. Wie verhält sich Balthasars Theologie, d. h. ihre Gestalt zur Gestalt der Schultheologie? Unter Schultheologie verstehe ich den Lehrbetrieb an den theologischen Fakultäten mit den Zielen der Ausbildung und der Forschung. Drei Gedankenschritte sollen an das Problem heranführen.

(1.) Auszugehen ist von der Tatsache, daß Balthasar selbst keine Schultheologie im genuinen Sinn schreiben wollte. Das hat er mehrfach geäußert, zum letzten Mal im Rückblick des „Epilogs", der ja rechtfertigen will, „dass hier [in der Trilogie] die traditionelle Traktaten- oder Loci-Theologie einmal ganz anders vorgestellt wurde, nämlich von den Transzendentalien aus, in welchen sich der Übergang von einer wahren (und damit religiösen) Philosophie zur biblischen Offenbarungstheologie am mühelosesten ergibt"[91]. Auch die Biographie belegt seine Distanz zur Schultheologie. Als er nach Abschluß der Studien vom Provinzial – es müßte Augustinus Rösch (1893–1961; seit 15.8.1935 Provinzial der Oberdeutschen Jesuitenprovinz in München) gewesen sein – vor die Wahl gestellt wurde, entweder als Dozent für Kontroverstheologie an die Gregoriana nach Rom oder als Studentenseelsorger nach Basel zu gehen, entschied er sich für das zweite[92]. Ein paar Mal hat er Lehrstühle, die ihm angebo-

[89] Immerhin war bei der Begründung der Preisverleihung des „Premio Paolo VI" an Balthasar von einer „Summa" die Rede: „Er ist in der Tat der einzige katholische Theologe von Format, der – allein – das fürchtenswerte Unternehmen einer theologischen ‚Summa' gewagt hat: aufgrund der einheitlichen Konzeption und der grandiosen Anlage kann sie mit vollem Recht in die Linie der großen Synthesen gestellt werden, die den Weg der westlichen Theologie gekennzeichnet haben" (Istituto Paolo VI, Il Premio Paolo VI. Cronaca delle prime cinque edizioni [Quaderni dell' Istituto 23], Roma 2003, 7; von mir aus dem Italienischen übersetzt, M. L.). Freilich werden die Skeptiker diese Aussage mit dem Hinweis auf das literarische Genus des Enkomiums zu relativieren wissen.

[90] Doch hat Balthasar im „Epilog" die Gestalt der Trilogie anhand der Metaphern „Vorhalle – Schwelle – Dom" erläutert. Diese Metaphern suggerieren das Bild vom Bau einer Kathedrale. Die gotischen Kathedralen gelten bekanntlich als eine architektonische Entsprechung der mittelalterlichen Summen. So gelangen wir indirekt und auf dem Umweg der Metaphorik des „Epilogs" doch wieder zum Gedanken von der Trilogie als einer Summe der Theologie.

[91] H. U. von Balthasar, Epilog, Trier 1987, 7.

[92] Vgl. H. U. von Balthasar, Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola (Neue Kriterien 3), Freiburg i. Br. 2001, 12.

ten worden sind, abgeschlagen[93]. Zur Begründung nannte er immer seinen besonderen „Auftrag" und das meint konkret seine Arbeit mit Adrienne von Speyr und der Johannesgemeinschaft. „Wenn ich viele [?] Lehrstühle ausgeschlagen habe, auch den Guardinis z. B., so einzig, um meinen Auftrag [...] freier ausführen zu können"[94]. Andererseits ist zu bedenken, daß die Trilogie in der vorliegenden Gestalt wohl kaum geschrieben worden wäre, wenn er das berufliche Pensum eines Universitätsprofessors hätte erfüllen müssen und in den akademischen Betrieb eingebunden gewesen wäre. Der große Atem, der durch die Flügel der Trilogie weht, bedurfte der Muße und großer, schöpferischer Freiräume.

(2.) Doch kann nicht bestritten werden, daß die Schultheologie der institutionalisierte Ort des akademischen Unterrichts und der Bildung und Formung der künftigen Theologen ist. Eine Theologie bleibt „l'art pour l'art", wenn sie ihre Wasser nicht auf die Mühle der Schultheologie ergießen kann. Andererseits wird aber die Schule nicht das ganze Feld der Theologie für sich beanspruchen. Ein Monopol der Schule auf Theologie darf es nicht geben. Auch außerhalb ihrer Institution muß sich theologisches Leben entfalten können, das sich im offenen Raum der Kirche, aber auch der Kultur einer Gesellschaft zu behaupten weiß. Die theologische Landschaft ist aber weiter als das umgrenzte Haus der Schule. Balthasars Theologie ist offenkundig dem Typ kulturmächtiger Theologie zuzuordnen, die einen Gegenpol zur Schultheologie bildet. Die Feststellung solcher Polarität will freilich nicht bestreiten, daß gerade auch Vertreter der Schultheologie mit ihren publizierten Werken in den Bereich der Kultur ausstrahlen. Die Polarität soll lediglich auf eine legitime Akzentuierung aufmerksam machen. Beim Typ der Schultheologie dominiert die Aufgabe des Lehrens und Unterrichtens, was eine didaktische und pädagogische Kompetenz einschließt. Die kulturmächtige Theologie wird von anderen Prioritäten bestimmt. Hier zählen literarische Qualität, ästhetisches Formgefühl, Assimilation kultureller Strömungen, Intellektualität gepaart mit Sensibilität. Die Trilogie befriedigt solche Kriterien in hohem Maß und darf als Prototyp der zweiten Grundform angesehen werden.

(3.) Soll man sich mit einem Nebeneinander der beiden Typen begnügen oder ist eine Begegnung, ja eine gegenseitige Befruchtung anzustreben? Wenn man die zweite Möglichkeit favorisiert und verwirklichen will, ergeben sich zwei konkrete Fragen: Soll Balthasars Trilogie auch in der Schultheologie einen Platz und Heimatrecht erhalten? Wie hat diese Einweisung dann zu erfolgen? Die Rezeptionsgeschichte ist bereits die Antwort auf die erste Frage. Denn im Grunde ist jede Diss. ein mehr oder weniger bewußtes und beabsichtigtes Ringen mit Balthasar auf der Basis der erlernten Schultheologie. Es ist gar keine Frage mehr, ob Balthasar in der Schultheologie einen Platz finden wird. Diesen hat er sich schon längst erobert, was auch mit Zitationen aus seinem Werk im zeitgenössischen Schaffen leicht belegt werden könnte. Doch Zitate sind manchmal nur schmückendes Beiwerk. Wie aber steht es mit der tieferen Durchdringung und Aneignung? Damit berühren wir die zweite Frage.

Kann die Trilogie mit ihrem eigentümlichen Baugesetz der Transzendentalien in eine traktatorientierte Schultheologie überführt werden? Welche Transpositionen müßten hier erst bedacht und dann vorgenommen werden? Daß der Basler Gelehrte bereits viele Denkanstöße gegeben hat, die von der Schultheologie aufgegriffen worden sind und wie eine Blutauffrischung gewirkt haben, ist unbestritten. Doch ist die Problematik schon genügend erkannt, ob und wie die Trilogie als Ganzes und als Synthese von der Schultheologie einmal übernommen werden kann? Ich meine hier keine didaktischen, sondern strukturelle Probleme. Ist die Struktur der Trilogie überhaupt kompatibel mit den gewachsenen Strukturen des theologischen Unterrichts? Oder müssen nicht Umformungen auf beiden Seiten erwogen werden, wenn die Integration der Trilogie in die Schule gelingen soll?

Mein Anliegen besteht in der Schärfung des Problembewußtseins. Gewiß, man wird aus der Trilogie weder ein Lehrbuch noch ein Handbuch machen, aber sollte sie nicht als „Summe" fungieren? Martin Grabmann, der die Rezeptionsgeschichte der „Summa Theologiae" des Aquinaten anhand ihrer Kommentatoren nachgezeichnet hat, stellt fest, daß bis ins 16. Jh. hinein die Sentenzen des Petrus Lombardus das bestimmende Text- und Lehrbuch an den Fakultäten geblieben sind. Erst mit dem Konzil von Trient tritt die Summa des hl. Thomas an die Stelle der Sentenzen[95]. Ich führe dieses theologiegeschichtliche Faktum nur als Beispiel an, um zu ermessen, mit welchen Zeiträumen die Wirkungsgeschichte bisweilen zu rechnen hat.

Das 20. Jh. war reich an großer und schöpferischer Theologie. Neben dem Gebirge des Balthasarschen Œuvres erheben sich das Massiv von Karl Rahner[96] und weitere markante Gipfel anderer namhafter Theologen. Was aber zu denken gibt, ist der Abstand, der zwischen den Gipfeln der Theologie und der Situation an der Basis des Kirchenvolkes klafft. Die Basis scheint bodenlos zu werden, weil der Glaube verdunstet und ein Analphabetentum des Glaubenswissens um sich greift. In dieser bedrohlichen Schere zwischen den entschwindenden Gipfeln und einer bodenlosen Basis liegt die epochale Herausforderung an die Enkel und Erben der großen theologischen Väter des 20. Jh.s.

(Abgeschlossen im März 2005)

[93] Meine Nachforschungen sind erst soweit gediehen, daß ich von drei solchen Fällen aktenkundige Kenntnis habe. An der Theologischen Fakultät Tübingen stand Balthasar zweimal auf einer Berufungsliste: 1958 bei der Nachfolge Josef Rupert Geiselmann (1890–1970) im Fach Dogmatik und 1959 bei der Nachfolge Heinrich Fries (1911–1998) im Fach Fundamentaltheologie. Leo Scheffczyk wurde auf den Dogmatiklehrstuhl berufen (SS 1959), Hans Küng auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie (WS 1960/1961). In München stand Balthasar im Sommer 1963 auf der Berufungsliste der Guardini-Nachfolge.

[94] H. U. von Balthasar, Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Michael Albus, in: ders., Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 110.

[95] M. Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. ^{2}1928, 36–49.

[96] Siehe die Würdigung zum Jubiläumsjahr Karl Rahners in dieser Zeitschrift: H. Vorgrimler, Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners, in: ThRv 100 (2004) 91–100.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Hintzen, Georg : **Das Christentum.** Eine Einführung nicht nur für Christen. – Paderborn: Bonifatius 2003. 270 S., geb. € 18,90 ISBN: 3–89710–262–5

Das mit bischöflichem Imprimatur versehene Buch des ehemaligen Direktors am J. A. Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn unterscheidet sich von den neuerdings recht zahlreichen Werken zum Thema dadurch, daß es das Christentum als „Lebenskonzept" beschreibt und dafür weitestgehend auf dessen „Aussenseite" (Geschichte, Verfassung, Gliederung, Gestaltformen) verzichtet. Was fürs Verständnis unbedingt erforderlich erscheint, ist in die Anmerkungen verbannt, die ihrerseits (nicht ganz glücklich, was Positionierung und Inhalt angeht: beides gehörte in den Referenztext selbst) am Schluß des Gesamttextes stehen. So soll das „Wesen" der größten aller Weltreligionen Relief bekommen.

In neun Kap.n wird dieses Programm ausgeführt. Zuerst werden die fundamentaltheologischen Voraussetzungen vorgestellt: Was ist Offenbarung, Glaube, Geschichtlichkeit, Gebet? Im zweiten Kap. entwirft Hintzen das christliche Gottesbild, dessen Spezifikum Gottes Personalität ist, welche nicht wie beim Menschen durch Individualität, sondern Relationalität und damit fundamental und wesentlich durch Liebe gekennzeichnet ist. Die theologische Anthropologie schließt sich an: „Wenn man über das christliche Menschenbild spricht", muß man deswegen „im Grunde über die Liebe sprechen" (71). Das geschieht in einer überaus subtilen Analyse über deren Glück und Gefahren. Der christliche Heilsweg wird im vierten Kap. gezeichnet, das eine Art Fundamentalethik enthält. Christsein wird hier beschrieben als Praxis der Annahme des Menschseins; Sünde ist dann per consequentiam deren Verweigerung. Die Grundlagen christlicher Ethik entwirft Kap. 6. Sie bewegen sich zufolge der Grundcharakteristik des Menschen entsprechend der christlichen Religion als Umsetzung des Liebesgebotes in die Tat des Lebens. Oberstes Kriterium ist, wie unmißverständlich klargestellt wird, das Gewissen. Ethik und Moral im Christentum sind dementsprechend durch Gesinnung und Verantwortung beschrieben. Unter der Überschrift „Christliche Hoffnung" erfahren die Leser und Leserinnen die heutige eschatologische Konzeption. An der Basis steht die Ansage, daß Christentum ohne Glauben an ein ewiges Leben in sich sinnlos wäre. Ausgehend von der Ostererfahrung werden Themen wie „Auferstehung der Toten", die eschatologischen Lebensweisen von Himmel und Hölle, die kosmologischen Perspektiven erörtert. Auffallend ist: Von der christlichen Lehre über Sterben und Tod selber (etwa Ende des „Pilgerstatus") schweigt das Werk. Erstaunlicherweise kommt erst nach drei Fünfteln etwa des Textbestandes die Rede ausdrücklich auf den Urheber der Religion. Das begründet H. damit, daß Jesus Christus in der Logik seiner Gliederung nicht als Religionsbegründer, sondern als Glaubensgegenstand par excellence erscheinen müsse. Ein eigenes, das vorletzte Kap. ist der Pneumatologie gewidmet. Der Heilige Geist ist „Gott in uns", belehrt es uns. Zugleich ist sein Hauptwerk die Kirche. Deshalb werden eigentlich ekklesiologische Probleme wie die

Wahrheitsfrage, die Lehramtsproblematik, der Lebenswert der Tradition und grundlegend die Vermittlungsposition der geistgeleiteten Kirche angesprochen. Die Kirche steht im Schlußkap. unmittelbar im Blickpunkt. Allerdings geht es lediglich um eine Art ekklesiologischer Prinzipienlehre: Die Kirche wird befragt nach ihrem Wesen, ihrer Sakramentalität und dem Zueinander von Individuum und Institution. Befremdlicherweise erfahren wir nahezu nichts über das ökumenische Problem. Nirgendwo wird halbwegs ausführlich auf die Spaltung und deren historische, dogmatisch-ethische wie zeittheologische Auswirkungen eingegangen. Befremdlich ist das schon von der Berufstätigkeit des Autors her.

Entsprechend dem im Untertitel angekündigten Programm soll diese Einführung nicht nur dem Christen von heute, sondern auch denen dienlich sein, die das nicht (mehr) sind. Der Vf. bemüht sich daher – und mit großem Erfolg – um eine sehr einfache und klare Sprache. Es gelingt ihm generell, anhand vieler Beispiele, v. a. aber mittels der Analyse der menschlichen Liebe einen plausiblen Zugang zum Kern der Religion Christi freizuschaufeln. Dabei legt er großen Wert zum einen auf die engen Verbindungslinien zwischen Judentum und Christentum, zum anderen auf den essentiellen Wert der Erfahrung für religiöses Denken und Leben. Das bringt es mit sich, daß die dogmatisch-ethischen Lehren und Überzeugungen der Religion als sehr sekundär erscheinen. Sie sehen sich dem Zeit- und Kulturkontext tief verhaftet. Anders gesagt: Der Duktus des Buches entspricht stark der theologia negativa, huldigt aber auch einer gewissen Abstraktion: Das konkrete Christentum scheint in manchen Facetten erst gar nicht auf, v. a. nicht die seine Anschauungen doch sehr bestimmende Geschichte. Beispielhaft tritt die Linie zutage in den Ausführungen des Kap. 8 über die Basis des Glaubens: Diese ist weniger Bibel und Lehre als vielmehr die eigene Glaubenserfahrung, die jemand dann in Schrift und Tradition wiedererkennt oder die in Vertiefung zu ihnen geführt wird. So erklären sich die Konflikte mit der Kirche. Sie können gewiß Häresien sein, also schuldbedingte Falschsicht, aber auch beruhen auf einem irrenden Gewissen oder ihren Ursprung in einem vorausschauenden Denken besitzen.

Sieht man von dem bereits benannten ziemlich mißlichen Umstand der Positionierung der Anmerkungen ab, so verdient Kritik auf jeden Fall das Fehlen jeglicher Lesehilfen, die doch gerade für eine „Einführung" und deren Konsumenten hohe Bedeutung haben. Es gibt kein Register. Man wird zwar des öfteren ersucht, nähere Kenntnisse in anderen Werken einzuholen, doch schweigt sich der Ratgeber völlig mit concreta aus. Auch ein wenigstens in Auswahl weiterführendes Literaturverzeichnis gibt es nicht. Das verdienstliche Buch wäre noch hilfreicher geworden, als es, erfreulicher- und dankenswerterweise ist.

Pentling Wolfgang Beinert

Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann / Helga Kuhlmann / Elisabeth Moltmann-Wendel / Ina Praetorius / Luise Schottroff / Helen Schüngel-Straumann / Doris Strahm / Agnes Wuckelt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2., vollst. überarb. u. grundleg. erw. Aufl. 2002. 640 S., geb. € 69,90 ISBN: 3–579–00285–6

Als vor vierzehn Jahren ein „Wörterbuch der Feministischen Theologie" in Deutschland veröffentlicht wurde, markierte sein Erscheinen einen Einschnitt: Die aus christlichen Initiativen im Rahmen der zweiten Frauenbewegung hervorgegangene, befreiungstheologisch motivierte Feministische Theologie nahm enzyklopädische Gestalt an. Nun ist das Wörterbuch im Jahre 2002 in einer zweiten Auflage erschienen, und zwar in gründlich überarbeiteter und markant erweiterter Form. Die zwischen den beiden Auflagen liegenden elf Jahre beschreiben die Herausgeberinnen im Vorwort als „ein aufregendes Jahrzehnt feministischer Theologie" (IX), und so ist es nicht zuletzt der Charakter des Wörterbuchs als zeit- und theologiegeschichtliches Zeugnis, der seine Lektüre zu einem Gewinn bringenden Unternehmen macht.

Das Wörterbuch weist 140 Artikelstichworte auf, die sich mit den verschiedensten Gegenständen, Perspektiven und metatheoretischen Fragestellungen feministisch-theologischen Arbeitens beschäftigen – von „Alter" bis „Totalitarismus", von „Diakonin" bis „Weisheit / Sophia" –, und umfaßt Beiträge von mehr als 150 Autorinnen. Damit hält es gegenüber der ersten Auflage nicht nur über fünfzig neue Stichworte bereit, sondern ist auch von einem weiteren Kreis an Herausgeberinnen und Autorinnen geprägt. Die einzelnen Stichworte sind, je nach thematischem Umfang, auf unterschiedliche Weise untergliedert; an jedes Stichwort schließen sich eine Rubrik „Zum Weiterlesen" sowie eine ausführliche Bibliographie an. Zu den Vorzügen des Wörterbuchs gehören weiterhin ein 16-seitiges Sach- und Personenregister sowie ein Verzeichnis der zitierten Bibelstellen. Auch das Autorinnenverzeichnis ist gegenüber der ersten Auflage erweitert worden und nennt neben dem Geburtsdatum auch die wissenschaftliche und berufliche Stellung sowie den Wohnort der Autorin.

Im Blick auf die formale Gestaltung fallen jedoch ebenso einige Schwachstellen ins Auge. Bei der Unterteilung längerer Artikel werden Gliederungskategorien völlig uneinheitlich gebraucht und benannt: „Altes bzw. Neues Testament" – mit oder ohne Buchstaben zur zusätzlichen Orientierung – stehen neben „Erstem bzw. Zweitem Testament", „Geschichte" neben „Historisch", „Feministisch-theologische Diskussion" neben „Feministisch-theologische Perspektiven"; mal steht ein Vorspruch unter dem Titel „Allgemein", mal beginnt ein Artikel mit „Begriff, Gegenstand, Geschichte"; teilweise sind die Zwischentitel rein inhaltlicher Natur. Dieser Mangel an einheitlicher Gliederung wird noch durch die Tatsache verstärkt, daß sich die Titel der einzelnen Gliederungsebenen lediglich durch die Schriftstärke und -größe voneinander unterscheiden und im Inhaltsverzeichnis nur die übergeordneten Artikelstichworte aufgeführt werden. Hier hätte ein stärkeres Bemühen um Vereinheitlichung die Benutzerfreundlichkeit des Wörterbuchs deutlich erhöht. Hilfreich wäre weiter die Einfügung von Querverweisen gewesen, wie in Veröffentlichungen dieses Formats üblich.

In inhaltlicher Hinsicht gereicht die Uneinheitlichkeit der verschiedenen Einträge dem Wörterbuch freilich zum Vorteil. War im Vorwort zur ersten Auflage die Furcht artikuliert worden, das Wörterbuch könne als einheitliche feministische Dogmatik missverstanden werden oder der Entstehung einer solchen Vorschub leisten, so erweist sich diese Furcht mit der Neubearbeitung vor Augen als unbegründeter denn je. Das Wörterbuch belegt, daß feministisches Theologietreiben heute ein im besten Sinne vielstimmiges Unternehmen ist. Das beginnt damit, daß das Wörterbuch ökumenisch angelegt ist, d. h. ausgehend vom deutschen Kontext berücksichtigen die meisten Artikel die römisch-katholische und die evangelische Situation; an wenigen Stellen, z. B. im Artikel „Liturgie", ist diese Perspektive um orthodoxe bzw. anglikanische Gesichtspunkte erweitert. Stärker als in der ersten Auflage ist jüdische Frauengeschichte bis in die Gegenwart in den Blick genommen, und die Neuaufnahme eines umfangreichen Artikels zu „Frauen in den Weltreligionen" ist wohl nicht nur der fortschreitenden Globalisierung, sondern auch einem gestiegenen multikulturellen Interesse geschuldet. Auch ist der Kreis der Hg.innen, der in der ersten Auflage noch von der älteren, um 1930 geborenen Generation von Theologinnen (Gössmann, Moltmann-Wendel, Schottroff, Schüngel-Straumann) bestimmt war, um Vertreterinnen einer jüngeren Theologinnen-Generation erweitert worden (Prätorius, Kuhlmann, Strahm, Wuckelt). Darüber hinaus stammt eine Vielzahl der Artikel bereits von nach 1960 geborenen Autorinnen, die nicht nur für die Gegenwart feministischer Theologien, sondern gewissermaßen auch für ihre Zukunft stehen. Diesem Entwicklungsfaktor wird im Artikel „Feministische Theologie" eigens Rechnung getragen, und zwar in einem Unterpunkt „Perspektivenwechsel?" (Friebe), der feministisch-theologische Anliegen aus der Sicht der heute Dreißigjährigen neu buchstabiert. In diesem Zusammenspiel der Generationen zeigt sich aber auch eine bemerkenswert ausgeprägte Fähigkeit zur Selbstkritik, die der inhaltlichen Klärung gut bekommt. So werden z. B. in den Artikeln „Antijudaismus" (Siegele-Wenschkewitz / Schottroff) und „Synkretismus" (Janowski) bekannte Kritikpunkte an christlich-feministischer Theologie aufgenommen und ausführlich diskutiert. Allgemeiner gefaßt, zeigt das Wörterbuch den hohen Grad der Ausdifferenzierung innerhalb der Feministischen Theologie. Der Themenkatalog ist umfangreicher und damit ein Stück weit vollständiger geworden, die Bibliographien sind oft zu stattlicher Größe angewachsen. Unter den hinzugekommenen Stichworten gibt es einige für die theologische Diskussion typische Novitäten, z. B. die Artikel „Bioethik" (Pelkner), „Ehrenamt" (Reihs), „Gender" (Pohl-Patalong), „Ökofeminismus" (Gebara), „Postmoderne" (Schmuckli / Mulder) oder „Segen" (Greiner / Strack). Zu bemerken ist ein Zuwachs an Komplexität und an Gesprächsfähigkeit: Nahezu alle Beiträge setzen auf hohem gedanklichen Niveau an, ohne jedoch die kontextuelle Verortung und parteiliche Orientierung feministischer Theologie aus dem Blick zu verlieren. Wo es früher darum ging, sich an unterdrückerischen Traditionen abzuarbeiten und etwas dogmatisch auf komplementären Gewichtungen zu bestehen, ist dies heute an vielen Stellen einer Dekonstruktion und Konstruktion kreativ verbindenden, zum Mitdenken und -gestalten einladenden Arbeitsweise gewichen. Exemplarisch sei nur verwiesen auf die von lateinamerikanischen Befreiungstheologinnen vorgelegten Versuche,

die biblischen Auferstehungstraditionen für eine Körper-Theologie fruchtbar zu machen (vgl. Art. „Körper der Frau / Leiblichkeit. Befreiungstheologisch" [Fünfsinn]). Bemerkenswert ist die Entwicklung auch im bibelwissenschaftlichen Bereich vorangeschritten; die exegetischen Disziplinen nehmen, so scheint es, gar eine führende Stellung im Gesamt feministisch-theologischer Forschung ein. Längst haben sich feministisch orientierte Exegetinnen auch an die Relecture jener Bibeltexte gemacht, auf die traditionelle Theologien immer wieder zurückgreifen – es sei nur auf den neu aufgenommenen Artikel zu „Paulus" (Crüsemann) verwiesen. Weiter demonstrieren Artikel, Literaturangaben und Autorinnenverzeichnis eindrücklich, wie international im Bereich feministischer Theologien gearbeitet wird. Es hängt wohl auch an der unterschiedlich starken institutionellen Anbindung feministischer Theologie, daß sich Diskurszusammenhänge v. a., neben dem deutschsprachigen Ausland, mit den Niederlanden, den USA und Lateinamerika ergeben. Viel weniger Bedeutung scheint dagegen die europäische Perspektive zu besitzen.

Über die innertheologische Debatte hinaus ist ein Ausbau des interdisziplinären Austauschs zu verzeichen. (Dahinter steht die Auseinandersetzung mit zeitgenössischer „männlicher" Theologie (besonders systematisch-theologischen Entwürfen) offensichtlich zurück – man erhält beinahe den Eindruck von Parallelwelten.) Namhafte Vertreterinnen aus geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen, wie Frigga Haug, Elisabeth List oder Ute Gerhard, haben Artikel beigetragen. Dabei erfolgt die interdisziplinäre Anbindung v. a. in zwei Richtungen, die dem feministisch-theologischen Arbeiten jeweils auf charakteristische Weise förderlich sind: Einerseits zeigen zahlreiche Artikel Diskussionszusammenhänge mit den Sozialwissenschaften auf, z. B. „Geld / Reichtum" (Gubitzer), „Ökonomie" (Prätorius), „Konkurrenz" (Maier / Pagenstecher). Das seit ihren Anfängen mit dem Schlagwort der „Frauenbefreiung" skizzierte politische Interesse feministischer Theologinnen findet hier Anschluß an stärker sachbezogene Diskurse und konkrete frauenpolitische Belange. Andererseits hat sich im letzten Jahrzehnt die Auseinandersetzung mit philosophischen Ansätzen intensiviert, besonders mit PhilosophInnen des 20. Jh.s, z. B. Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Luce Irigaray oder Judith Butler. Artikel wie „Differenz" (Günter), „Kommunikation" (Munz / Wuckelt) oder „Mythos" (Janowski) verdeutlichen, daß und wie feministische Theologien dadurch an metatheoretischem Anspruch gewinnen.

Die Soziologin Ute Gerhard spricht von einer „gegenwärtige[n] 'Windstille' um die neue Frauenbewegung", die allerdings mit der Schaffung einer „intellektuellen Tradition feministischen Denkens" (136) einhergehe. Was das Wörterbuch leistet, ist mit diesen Worten treffend charakterisiert. Die Vielzahl und Vielfalt seiner Beiträge verleihen dem gegenwärtigen Stand und Profil (nicht nur der) deutschsprachigen feministischen Theologie beredten Ausdruck. Gegenüber vergleichbaren traditionell-theologischen Veröffentlichungen fällt zudem der weitgehende Verzicht auf jenen typisch lexikalischen Stil auf, der in kryptischen Satzkonglomeraten gipfelt und den Informationswert für die Leserin oft erheblich einschränkt. Das Wörterbuch ist daher als ein vorzügliches Hilfsmittel für jede Form des theologischen Arbeitens zu empfehlen.

Marburg Julia Koll

Exegese AT

Dohmen, Christoph: **Exodus 19–40.** – Freiburg: Herder 2004. 415 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament) Ln € 70,00 ISBN: 3–451–26805–1

Der anzuzeigende Kommentar zum Buch Exodus des Regensburger Alttestamentlers Christoph Dohmen ist in der von Erich Zenger herausgegebenen Reihe HthKAT erschienen. Er behandelt die Kapitel 19–40, der vordere Teil des Exodusbuches ist einem weiteren Bd vorbehalten. Obwohl der Hg. Anlage und Ziele der Kommentarreihe in einer vom Verlag herausgegebenen Dokumentation erläutert hatte, stellt D. seinem Bd eine eigene Einleitung „Zu Anlage und Auslegungsart dieses Kommentars" voran. Darin erläutert er sein durchaus eigenständiges Programm, das nicht nur von den Zielstellungen des Hg.s, sondern auch von den Traditionen der historisch-kritischen Kommentierung biblischer Bücher signifikant abweicht. Schon Zenger hatte die Konzentration auf den Endtext als auszulegenden Gegenstand vorgegeben, an der Diachronie aber insoweit, als sie „interpretatorisch fruchtbar gemacht werden kann" (Dokumentation, 3), festgehalten. Für D. hingegen gehört der „Rückgriff auf mögliche Vorstufen [...] nicht zu den eigentlichen Aufgaben eines Kommentars"(30). Dementsprechend finden sich historische Hinweise lediglich vereinzelt in den an verschiedenen Stellen gemäß der Anlage der Kommentarreihe eingestreuten Exkursen. Man sucht in diesem Kommentar vertraute Siglen wie J, E, P oder D ebenso vergebens wie Jahreszahlen zur Abfassungszeit des Textes oder der erzählten Handlungen. Das hat immerhin den Vorteil, daß man sich nicht auf historische Prämissen des Kommentators einlassen muß, die man womöglich überhaupt nicht teilt – eine heutzutage gar nicht seltene Problematik.

Aber D. wendet diese Siglen nicht nur nicht an, er setzt sich auch mit entsprechenden Zuweisungen anderer Autoren überhaupt nicht auseinander, wie es beispielsweise Brevard S. Childs in seinem Exodus-Kommentar (OTL, London 1974) noch getan hatte. Wie konsequent das geschieht, mag am Beispiel der Tafeln erläutert sein. Sie werden bekanntermaßen in den Heiligtumstexten Ex 25–31 als „Zeugnis" (edut) bezeichnet, während dieser Ausdruck in Ex 24.32–34 weitgehend fehlt. Diese terminologische Auffälligkeit erklärt die historisch-kritische Exegese über alle Lager hinweg mit dem Unterschied von P und nicht-P. D. hingegen meint, ein Grund für die terminologische Varianz lasse sich „aus dem Kontext ebenso wenig erschließen wie ihr [der edut] Inhalt" (250). An solchen Stellen zeigt sich der enorme, freilich oft gar nicht mehr bewußt als solcher wahrgenommene Erklärungswert der historisch-kritischen Hypothesen und zugleich der Verlust, den der bewußte Verzicht darauf mit sich bringt. Umgekehrt vermag aber D.s Ansatz durchaus auch Einsichten zu vermitteln, die der historisch-kritischen Forschung aufgrund ihrer Vorgaben verborgen geblieben sind. Durchweg erhellend ist seine Auslegung des Bundesbuches Ex 21–23, die das Gesetzeskorpus nicht von seinem narrativen Kontext isoliert, wie es aufgrund literargeschichtlicher Hypothesen üblicherweise geschieht (195).

Der weitgehende Verzicht auf die Auseinandersetzung mit der eigenen (?) Tradition hat womöglich seinen Grund darin, daß „dieser Kommentar kein Beitrag zur exegetischen Fachdiskussion sein will (32). Auch hier dürfte gegenüber der Intention des Gesamtreihe eine eigene und durchaus eigenwillige Akzentuierung vorliegen. Die Auseinandersetzung mit gängiger exegetischer Fachliteratur findet überwiegend in den Abschnitten „Zur Übersetzung" und in den Exkursen statt, in den eigentlichen Auslegungen jedoch kommen v. a. jüdische Stimmen zu Wort: von neueren wie Nahum Sarna (JPS Tora Commentary, Philadelphia 1991) über Klassiker wie Umberto Cassuto (Jerusalem 1967) und Benno Jacob (Stuttgart 1997) bis hin zu den mittelalterlichen Torakommentatoren wie Raschi und Ibn Ezra. Damit greift D. eine der erfreulichsten Entwicklungen der neueren Wissenschaftsgeschichte auf, die Begegnung von jüdischer und (christlich-) historisch-kritischer Exegese, die ja ihrerseits eingebettet ist in den größeren Rahmen der christlich-jüdischen Begegnung.

D. beschränkt sich jedoch in seiner Rezeption jüdischer Bibelauslegung nicht auf die Integration erhellender Textbeobachtungen, die dann (auch) zur historischen Interpretation nutzbar gemacht werden können. Vielmehr greift er gerade in seinen theologischen Interpretationen jüdische Auslegungen auf. So gehe es in den Anweisungen für das Zeltheiligtum Ex 25–31 nicht um einen Bauplan, sondern darum, den „tieferen Sinn der Maßangaben zu ermitteln" (256), näherhin darum, „in ihnen das ‚Vorbild und Gleichnis höherer Wahrheiten und Beziehungen'" (Jacob, Exodus 864) zu erkennen (259). Die Urim und Tummim Ex 28,30 deutet D. im Anschluß an Jacob (Exodus 908f) quasi-etymologisch als Licht und Vollkommenheit, näherhin als Abschriften dessen, was auf den Tafeln steht (268). Die hermeneutischen Voraussetzungen der Exegese von Benno Jacob sind vor dem Hintergrund einer nahezu 2000jährigen Geschichte ohne Tempel verständlich, aber inwiefern vermag eine derart spiritualisierende Exegese für christliche Leser „den Textsinn freisetzen, damit er in Vielen lebendig werden und als ‚Wort Gottes' weiterwirken kann (33), wie es D. beansprucht?

Zudem stellt sich die Frage, ob das Programm, den Textsinn freizusetzen, mit den halachischen Interessen der traditionellen jüdischen Bibelauslegung wirklich kongruiert. D. widmet den Fragen der Kultordnung breiten Raum, was der Sinaiperikope durchaus angemessen ist. Da er die historisch-kritische Unterscheidung von priesterlichen und nicht-priesterlichen Texten nicht anwendet, meint er, eine einheitliche Konzeption herausarbeiten zu müssen. Es gebe einen äußeren Bereich um den Berg = Heiligtum, in dem sich das Volk aufhalten kann, einen mittleren Bereich für die Priester und die 70 Ältesten, sowie einen inneren Bereich für Mose allein (71). Texte wie Ex 19,13b. 17b zeigen jedoch eine andere Auffassung, ganz zu

schweigen von den Abschnitten über Josua (Ex 33,11b) oder über die Leviten (Ex 32,26–29). Letztere Episode sei nicht als Aufhebung des allgemeinen Priestertums zu verstehen, das es nach D. ohnehin nie gegeben hat, sondern als Realisierung der Warnung 19,22 (313) – ein Textbezug, der nur schwer nachzuvollziehen ist. Überhaupt ist eine Tendenz festzustellen, den Text „theologisch korrekt auszulegen, etwa wenn 24,4 so interpretiert wird, daß Mose die Mazzeben zu einem Altar umbaut, um so Mose nicht in die Nähe der anderwärts inkriminierten Mazzeben zu bringen (201f). Wo bleibt hier der Textsinn? Wo bleibt der einstmals gegen den dogmatischen Gebrauch der Texte erhobene Anspruch der historischen Kritik?

Texte, die von kultischer Aktivität von Nicht-Priestern sprechen, interpretiert D. konsequent um: Das Altargesetz, das sich ja nicht an Priester wendet, enthält u. a. die Bestimmung, daß der Altar ohne Stufen gebaut werden müsse (24,26). Dieser Vers formuliere in Wahrheit den Vorbehalt, daß nur Priester Opfer darbringen dürfen (202). Und weder Ex 19,6 noch Ex 24,4–8 seien so zu deuten, als wäre die Differenzierung zwischen Laien und Priestern aufgehoben (62f. 202–204), nicht einmal Mose verrichte in 24,6 eine priesterliche Handlung. Nach D. gibt es nur eine einheitliche Kultordnung, und zwar jene, die zwischen Priestern und Nichtpriestern kategorial unterscheidet, ganz im Sinne der Halacha, wie sie in Mischna und Talmud später entfaltet wurde. Eine derartige Textinterpretation ist im Rahmen einer traditionellen jüdischen Bibelauslegung verständlich, deren einzige, zugleich aber unbedingte Grenze die halachischen Bestimmungen sind. Warum aber sollten Christen diese Hermeneutik übernehmen, die aus den praktischen Anforderungen der israelitischen Religionsgemeinschaften erwachsen ist? Sollte dabei eine Rolle spielen, daß sowohl Halacha als auch römisch-katholisches Kirchenrecht Priester und Laien kategorial unterscheiden?

Der Exodus-Kommentar von Christoph Dohmen wird sicher eine Diskussion auslösen, inwieweit und inwiefern die Aufnahme jüdischer Schrifthermeneutik sinnvollerweise geschehen kann. D. hat die jüdische Bibelauslegung in ganz neuer Art und Weise rezipiert. Sie fungiert nicht nur als Quelle für penible Textbeobachtungen und wird auch nicht in Exkurse zur Wirkungsgeschichte ausgelagert, vielmehr macht er sich ihre hermeneutischen Grundlagen zu eigen und entfaltet die eigene Auslegung auf dieser Basis. Ob dies der Freilegung des Textsinns uneingeschränkt zugute kommt und ob der Verzicht auf die Rückfrage nach der historischen Autorenintention für das Verstehen des Textes wirklich hilfreich ist, bleibt indes eine offene Frage.

Tübingen Wolfgang Oswald

Tromp, Johannes: The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition. – Leiden / Boston: Brill 2005. VIII, 206 S. (Pseudepigrapha in Veteris Testamenti Graece, 6), geb. € 73,00 ISBN: 9004143173

Die Erstellung kritischer Editionen antiker apokrypher und pseudepigraphischer Texte, die nicht nur in einer ganzen Anzahl von Handschriften und Fragmenten überliefert sind, sondern auch in verschiedene Sprachen v. a. der alten Kirchen des Orients übersetzt wurden, gehört zu den anspruchsvollsten und zugleich wichtigsten Aufgaben der Exegese. Gerade im Bereich apokrypher Literaturen griffen Schreiber häufig in einem so starken Maße in ihre Vorlagen ein, daß – extrem formuliert – manchmal jedes einzelne Manuskript einen ganz eigenständigen Text, ja fast ein eigenständiges Werk bietet. Auch wenn es durchaus interessant sein mag, die verschiedenen Texte solcher Einzelmanuskripte synchron nebeneinander zu betrachten und in ihren Eigenheiten zu interpretieren, nimmt sich Johannes Tromp in seiner Edition des griechischen *„Lebens Adams und Evas"* bewußt die ungleich schwierigere, für historisches Fragen gleichzeitig aber wertvollere Aufgabe vor, diachron aus dem Vorhandenen eine möglichst alte Textform zu rekonstruieren.[1] – T. startet mit einem Rückblick auf die bisherige Erforschung des Textes; bereits in seiner Kritik an älteren Arbeiten werden grundsätzliche methodische Gedanken von großer Tragweite formuliert: Weder sei es sinnvoll, wie J. L. Sharpe Tischendorfs Textausgabe als Basis der Kollation zu nehmen, noch sei die Textgeschichte des Apokryphons mit Hilfe von Kriterien, die aus der neutestamentlichen Textkritik entnommen sind, zu beurteilen. V. a. das – inzwischen allerdings auch im Rahmen neutestamentlicher Textkritik nur noch mit Vorsicht herangezogene – Kriterium der *lectio brevior potior* gelte im Falle des *Lebens Adams und Evas* keineswegs. Ausführlich wird M. Nagels Straßburger Diss. aus dem Jahr 1972 diskutiert – auch hier erkennt T. methodische Fehler mit weitreichenden Konsequenzen. Obwohl Nagel selbst keinen kritischen Text publizierte, übernahmen die folgenden Ausgaben von A.-M. Denis, D. A. Bertrand und O. Merk / M. Meiser[2] mehr oder weniger Nagels textgeschichtliche Ideen, ohne diese selbst noch einmal (unter Heranziehung der Manuskripte) zu überprüfen (bzw. überprüfen zu können).

Kap. 2 stellt die Handschriften des *Lebens Adams und Evas* vor – T. übernimmt für seine Edition die von Bertrand eingeführte Bezeichnung der Siglen, gibt aber auch die von Nagel verwendeten Siglen an. Soweit möglich, hat T. diese Handschriften entweder im Original oder über Fotos bzw. Fotokopien selbst noch einmal überprüft, in einigen wenigen Fällen war ihm dies nicht möglich. Angaben wie etwa die zu Ms. 447 aus dem Kloster Johannes des Theologen in Patmos (Handschrift *g* Bertrand / Handschrift P^1 Nagel; 16. Jh.) zeigen nicht nur, mit welchen Problemen auch noch in heutiger Zeit zu rechnen hat, wer das Unternehmen einer kritischen Edition auf sich nimmt, sondern auch, mit welchen Mühen die doch zahlreichen Verbesserungen in der Transkription der Manuskripte, die T. gegenüber Nagel zu bieten hat, erarbeitet sind. Dabei gibt T. offen zu, selbst kein Experte in Paläographie zu sein und in den Fällen unterschiedlicher Datierungen von Manuskripten manchmal einfach einen Mittelweg gewählt zu haben. – Die (sehr sorgfältigen) „grammatischen Notizen" in Kap. 3 bilden im Grunde ein Werk von ganz eigenständigem Wert: Zwar seien Elemente späterer Sprachstadien des Griechischen in nahezu allen vorhandenen Manuskripten des *Lebens Adams und Evas* zu finden; diese aber ließen sich jeweils isolieren, seien auf Singulärlesarten beschränkt und scheinen die Sprache des Kopisten zu reflektieren; die einzige Ausnahme von dieser Beobachtung zeige sich in der Orthographie der Handschriften, die aber kaum Aussagen auf die Orthographie des „Originals" erlaubten: Grundsätzlich weise die Sprache des Textes auf eine Entstehung in die Zeit zwischen 100 und 300 n. Chr., womit T., der sich in diesem Bd ansonsten ganz auf die Editionsaufgabe konzentriert und sich mit der Beantwortung von Einleitungsfragen sehr zurückhält, die Entstehung des Textes später als z. B. Jan Dochhorn in seiner nahezu zeitgleich erschienenen Arbeit einordnet (dort: spätes 1. bis frühes 2. Jh. n. Chr.).[3] – In Kap. 4 erarbeitet T. ein Stemma der vorhandenen Manuskripte des zu edierenden Texts. Auch hier startet er mit wichtigen Bemerkungen ganz allgemeiner Natur. Ich würde selbst wohl Editionen, die mehr ein synoptisches Nebeneinander verschiedener, gerade im Falle von Apokryphen häufig sehr wohl auch für sich sehr interessanter Textformen bieten, nicht so deutlich, wie T. dies tut, gegen solche ausspielen, die in eklektischer Weise einen Archetypen, die älteste mit Hilfe der heute zur Verfügung stehenden Methoden und Textzeugen rekonstruierbare Textform, rekonstruieren wollen: Für das exegetische Arbeiten (und zwar auch das historisch interessierte) sind m. E. *beide* Formen von Editionen bedeutsam. T.s vorsichtige und überaus durchdachte methodische Gewichtung von Kriterien zur Erstellung eines verläßlichen Stemmas aber erscheinen mir sehr vertrauenswürdig. Zur Erstellung des Stemmas sucht T. in verschiedenen Handschriften gemeinsame Lesarten, die (1) sicherlich als sekundär gelten können und (2) nicht unabhängig voneinander entstanden sein können. Wo zwei oder mehr Handschriften solche Lesarten teilten, könne davon ausgegangen werden, daß sie (direkt oder indirekt) auf ein gemeinsames Modell zurückgingen. Die Meßlatte für Lesarten, welche beide Kriterien erfüllen, legt T. enorm hoch – und gibt selbst zu, immer wieder in der Versuchung gewesen zu sein, weniger vorsichtig zu arbeiten (71). Aus der Tatsache, daß *alle* vorhandenen Manuskripte eine gewisse Anzahl sicherlich sekundärer Lesarten (besonders deutlich in 25,1–2) enthielten, folgert er, daß am Beginn der vorliegenden Manuskripttradition ein gemeinsamer Archetyp stand. Diese Manuskripttradition wiederum lasse sich auf drei Hyparchetypen zurückführen. In dieses Schema können auch die alten Versionen eingeordnet werden (Stemma auf S. 106–107). Vor der eigentlichen Textausgabe bietet T. noch eine Liste vorgenommener Konjekturen gegenüber dem Text des rekonstruierten Archetypen mit ausführ-

[1] Vgl. hierzu schon die entsprechenden Bemerkungen des Autors in seinem Beitrag: J. Tromp, Zur Edition apokrypher Texte: Am Beispiel des griechischen Lebens Adams und Evas, in: W. Weren / D.-A. Koch (Hg.), Recent Developments in Textual Criticism. New Testament, Other Early Christian and Jewish Literature (STAr 8), Assen 2003, 189–205, bes. 196–197.

[2] A.-M. Denis, Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament, Louvain-la-Neuve 1987; D. A. Bertrand, La Vie grecque d'Adam et Eve (Recherches intertestamentaires 1), Paris 1987; O.Merk / M. Meiser, Das Leben Adams und Evas (JSHRZ 2.5), Gütersloh 1998.

[3] Vgl. J. Dochhorn, Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar (TSAJ 106), Tübingen 2005, 172.

lichen Begründungen seiner jeweiligen Entscheidungen. Dem griechischen Text entspricht ein ausführlicher und äußerst komplexer Apparat.[4] In zwei Appendices werden die Texte von 14,3 – 16,3 in der Revision, die sich in einigen Handschriften zeigt, sowie der Zusatz 29,7–13 (Handschriften *r m* sowie eine armenische, die georgische, lateinische und altkirchenslavische Übersetzung) ediert. Die Edition ist durch eine Bibliographie und mehrere Register (besonders wertvoll sind die griechischen Wortregister) mustergültig erschlossen. – Etwas ratlos macht mich allerdings die Tatsache, daß nahezu gleichzeitig zu T.s Arbeit die Diss. von Jan Dochhorn mit dem Titel *Die Apokalypse des Mose* (TSAJ 106), Tübingen 2005, also zum gleichen antiken Text, hier aber unter einem anderen Titel, entstand. Auch wenn Dochhorn mehr an der Kommentierung und historischen Einordnung des Textes interessiert ist, legt er doch – nahezu gleichzeitig mit T. – eine auf den Ergebnissen Nagels aufbauende Textausgabe vor (allerdings ohne weitere direkte Arbeit an den Hs.), deren Ergebnis sich doch in vielen Punkten von dem T.s unterscheidet (vgl. z. B. die jeweiligen Stemmata[5]). Ein Vergleich beider Ausgaben, in denen jeweils auf hohem Niveau argumentiert wird, müßte in Details gehen, die den Rahmen einer Rez. um ein Vielfaches sprengen müßte. Vielleicht regen die nun vorliegenden Bücher zu einer Diskussion an, die offensichtlich vorher nicht (erfolgreich?) zustande kam. Dem Autor der hier vorliegenden Textausgabe kann ich jedenfalls für seine Leistung nur meinen Respekt aussprechen.

Nijmegen Tobias Nicklas

[4] Die Suche nach Begriffen aus dem Register etc. wird manchmal durch die Tatsache, daß die Kapiteleinteilungen in der Textausgabe in lateinischen Ziffern, in Register und Text aber in arabischen Ziffern begegnen, etwas erschwert. Ein wenig gewöhnungsbedürftig ist auch, daß die Ziffern, die den Beginn neuer Verse angeben, tiefgestellt sind; dies aber sind wirklich Marginalia.

[5] Der Vergleich der Stemmata allerdings ist wiederum durch die Verwendung unterschiedlicher Siglen zur Bezeichnung der jeweiligen Hs. enorm erschwert.

Exegese NT

Kreuzestheologie im Neuen Testament, hg. v. Andreas Dettwiler / Jean Zumstein. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. X, 367 S. (WUNT, 151), Ln € 84,00 ISBN: 3–16–147775–8

Auf der Suche nach der sachlichen und inhaltlichen Füllung des Begriffs „Kreuzestheologie" stößt man zunächst auf Martin Luther, der den Terminus der *theologia crucis* in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Kontrahenten einer *theologia gloriae* gegenüber setzte (Heidelberger disputatio). Der Terminus hat somit einen polemischen Grundton und dient in Konfrontation mit anderen Gedankenmodellen der Fixierung eines gewichtigen Grundzuges der eigenen Theologie: Gottes Heilshandeln im Kreuz wird als Erniedrigung herausgestellt, was paradoxe Züge trägt: Es geht um Leidensgewinn in der Zerstörung der Macht des Todes.

Theologische Selbstversicherung, polemische Abgrenzung und paradoxer Grundcharakter sind auch in der Rezeption des Begriffs zur Interpretation neutestamentlicher Sinnbildungen zu beachten. So zeigt es sich insbesondere bei Paulus, dem der Paulusausleger Luther in kreativer Aufnahme bekanntlich Entscheidendes verdankt. Umstritten ist die Adaption dieses Begriffs auf andere Schriften und theologische Denker des frühen Christentums, dem sich der Sammelbd in erfreulicher Breite widmet. Entstanden aus einer Veranstaltung für Postgraduierte und zum Druck um die Beiträge von Zumstein, Rondez, Dettwiler, Ebner und Cuvillier erweitert, ist das Konzept von Veranstaltung und Sammelbd interdisziplinär ausgerichtet. Der interdiziplinäre Ansatz ist sachgemäß und hätte noch intensiver verfolgt werden können.

Um an einem profilierten Begriff der Kreuzestheologie festhalten zu können, entfaltet Haldimann im ersten Beitrag „Kreuz – Wort vom Kreuz – Kreuzestheologie" (1–25) sprachliche Präzisierungen. Er schlägt eine Unterscheidung zwischen „Wort vom Kreuz", das alle paulinischen Schriften charakterisiert, und dem profilierten Terminus „Kreuzestheologie" vor. In ausdrücklicher Differenzierung zwischen dem 1Korintherbrief als Vertreter der Kreuzestheologie und dem Römerbrief mit seiner Rechtfertigungstheologie entwickelt Haldimann Strukturmerkmale. Die „paulinische Theologie" als „je situative Auslegung des Evangeliums" läßt den Begriff Kreuzestheologie letztlich nur als ‚offenen und vagen' Terminus zu. Anfragen an die Strukturmerkmale solcher Kreuzestheologie stellen sich, wenn sie dazu führen, Röm als protologisches Schreiben dem eschatologisch strukturierten Denken des 1Kor entgegenzusetzen (21).

Ohne den situativen Charakter paulinischer Theologie zu bestreiten, betont Zumstein, „Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie" (27–41) die Kohärenz paulinischen Denkens. Die Semantik des Kreuzes ist Interpretament, „das die paulinische Korrespondenz durchzieht und verbindet" (32) und damit nicht in Konkurrenz zur Rechtfertigungslehre steht – beide legen das Wort vom Kreuz aus (41). Es tritt als „Wort, das die Welt wie sie ist, und den Menschen, wie er lebt, radikal in Frage stellt" (34), immer in polemischen Zusammenhängen auf; Paulus versteht so das Kreuz als Ort der Offenbarung von Gericht und Gnade. Den Apostel primär als Erbe einer in Antiochien beheimateten kerygmatischen Strömung (29) zu verstehen, wirft jedoch kritische Fragen auf.

Nach Vollenweider, „Weisheit am Kreuzweg" (43–58), entfaltet Paulus in den ersten beiden Kap.n des 1Kor eine Metatheorie über „die Bedingungen der Möglichkeit von Theologie" (43). Auf der Grundlage seiner apokalyptischen Theologie setzt sich Paulus mit griechisch-hellenistischer „Weltanschauung", dem an Konstanten orientiertem Streben nach Weisheit, auseinander. Als Kritik zeitgenössischer vernunftsorientierter Wissenssysteme arbeitet der Apostel nicht das Paradoxum des Anders-Sein Gottes heraus, sondern die „vom Glauben ermöglichte Erfahrungsdimension" (50). Wie weit sich allerdings die semantische Differenz zwischen 1Kor 1,18 und Röm 1,16f nivellieren läßt (44), ist zu fragen.

Eigene Wege beschreitet Rondez, „Ein Zentrum paulinischer Theologie?" (59–79), indem sie die paulinische *theologia crucis* in die „Verschränkung" von Christologie und Soteriologie einschreibt. Auf Grundlage einer ausführlichen Analyse von Gal 5,25 erschließt sie die paulinische Kreuzestheologie mittels der Pneumatologie. Die philologische Bestimmung von στοιχέω läßt Gal 5,25 als Aussage verstehen, „sich angesichts der bewegenden Kraft des Lebendigen dem Leben selbst, dessen Geheimnis die Unverfügbarkeit ist, zuzuwenden" (78). Nach Rondez ist Kreuzestheologie somit das „dynamische Zentrum" paulinischer Theologie, das auf Rezeptivität hin orientiert ist.

Der theologische beachtenswerten und in der gegenwärtigen Diskussion um den Kolosserbrief wichtigen Frage, ob und wie die paulinische Kreuzestheologie in der Paulus-Schule rezipiert wird, stellt sich Dettwiler, „Das Verständnis des Kreuzes im Kolosserbrief" (81–105). Er zeigt deutlich, daß die herrschaftschristologische Konzeption des Vf.s die Referenzen auf das Kreuz Jesu dominieren, er sich aber im soteriologischen Denken vom „Evangelium der Freiheit" in veränderter Situation als Paulusschüler erweist. Dabei minimiert Dettwiler die Aussagen von 2,14 für das Gesamtverständnis des Briefes ausdrücklich.

Dem ältesten Vertreter der synoptischen Evangelien wendet sich Cuvillier zu, indem er „Die ‚Kreuzestheologie' als Leseschüssel zum Markusevangelium" (107–150) versteht. Mit der Analyse diverser Texte aus verschiedenen Erzählzusammenhängen (einschließlich der Gleichnisse und der Wundererzählungen) sucht er nachzuweisen, daß die theologische Qualifizierung des mk. Evangeliums als kreuzestheologisch (markant sei die „Dualität von Gericht und Gnade") durch eine synchrone Analyse des *Gesamt*textes bestätigt wird. In dieser Deutung erweist sich der kanonische Markusschluß (16,8) als sinnvoll (121–124).

Ebner, „Kreuzestheologie im Markusevangelium" (151–168), legt einen engeren Fokus an. Innerhalb der Verkündigung des Lehrers Jesu in Mk 8,27–10,52 als der narrativen „Mitte" des Evangeliums werden Mk 10,32–52 auf der Folie des Hauptmannsbekenntnisses 15,39 so analysiert, daß die markinische Kreuzestheologie als Kontrast zur römischen Religiosität insbesondere zum Kaiserkult erscheint: „Das Markusevangelium buchstabiert auf dem Hintergrund des von Gott geführten Weges Jesu ans Kreuz die gesellschaftliche und ekklesiologische Relevanz dieses Ereignisses für die markinische Gemeinde aus" (153): Konkret findet Ebner Spuren von „Antistrukturen" in der markinischen Gemeinde (166).

Klärung der kontroversen Diskussion um eine *theologia crucis* des vierten Evangeliums will Frey, „Die ‚*theologia crucifixi*' des Johannesevangeliums" (169–238) durch terminologische Präzisierung erreichen: Die johanneische Darstellung sei durch eine *Theologie des Gekreuzigten* geprägt, wie er in seinem umfangreichen Artikel durch den Hinweis auf zahlreiche Referenzen im vierten Evangelium auf den Tod Jesu und dessen Deutung einsichtigt macht. Der Gekreuzigte als „*Ort der eschatologischen Offenbarung*" bildet keinen Widerspruch zur hohen joh. Christologie: „Es ist nicht das Kreuz (als Hinrichtungsinstrument und ‚Schandpfahl'), sondern der verherrlichte Gekreuzigte *in Person*, dem im johanneischen Denken die zentrale Bedeutung zukommt" (235). Die terminologische Differenzierung trägt der konsequent nachösterlichen Sichtweise Rechnung, die im Unterschied zu Paulus weniger polemisch ist, dafür aber stärker den Auferweckten bedenkt.

In für diesen Bd ungewöhnlich klarer Opposition zum vorausgehenden Beitrag von Frey meldet sich Straub, „Der Irdische als der Auferstandene" (239–264) zu Wort. Sie stellt sich der Aufgabe, „zu untersuchen, in welchen Kategorien das Joh Tod und Auferstehung Jesu interpretiert" (245). Die Antwort der Autorin markiert für den ersten Buchteil des vierten Evangeliums eine Prägung durch die „Herrlichkeit Jesu". Straub vernachlässigt dabei Bezüge auf Joh 11, die die Herrlichkeit mit dem Sterben des Lazarus (11,4), aber auch Jesu Sterben und Auferstehen ins Verhältnis setzen (vgl. Labahn, Jesus als Lebensspender, BZNW 98, 1999, 124f). Straub hält an der nachösterlichen Perspektive fest, insofern der „Irdische [...] in reflektierter Weise als der Auferstandene verkündigt" werde (257), wobei alle Hinweise auf das Sterben Jesu konsequent, aber keineswegs überzeugend als Herrlichkeits- oder Erhöhungsaussagen interpre-

tiert werden. So gelangt Straub schließlich zur paradoxen Spitzenaussage: „die Kreuzigung bedeutet nicht Jesu Tod, sondern Jesus kehrt am Ende seines irdischen Daseins zu seinem Vater zurück" (264).

Der Dialog zwischen neutestamentlicher Exegese und systematischer Theologie wird durch Bühler, „Kreuzestheologie und Soteriologie" (265–281) eingeleitet. Kreuzestheologie wird aus systematischer Perspektive als fundamentaltheologisches Prinzip mit kriteriologischer Funktion (267) bestimmt. In dieser Perspektive und aufgrund einer Erinnerung an Luther listet Bühler mögliche Beiträge der systematischen Theologie für die neutestamentliche Hermeneutik der Kreuzestheologie auf: (1) Wirkung der Wirkungsgeschichte (Frage nach Reichweite und Bedeutung der Polemik im Vergleich zwischen Paulus und Luther), (2) Prüfung der Kohärenz und der Reichweite, (3) Problem der „Mitte" des Neuen Testaments und (4) Konfrontation mit der Gegenwart.

Vouga beantwortet die Frage, „Ist die Kreuzestheologie das hermeneutische Zentrum des Neuen Testaments" (283–326), negativ, indem er auf die Problematik der Kategorie „Mitte" und auf die Vielfalt der neutestamentlichen Deutungen von Jesu Tod und Auferstehung hinweist. Zum Nachweis analysiert er die Darstellungen von Tod und Auferstehung Jesu in den drei synoptischen Evangelien im Vergleich mit seiner eigenen Definition der paulinischen Kreuzestheologie. Als Alternative zur Frage nach dem Zentrum schlägt Vouga die „dialogische und dialektische Disziplin des Konflikts der Interpretation" vor.

Überarbeitete Thesen für das Kolloquium von Bühler („Kreuzestheologie und die Frage nach dem Kanon": 327–332) und Vouga („*Crux probat omnia*": 333–339) beschließen den Bd und belegen noch einmal den Konflikt über die kriteriologische Bedeutung der Kreuzestheologie angesichts des neutestamentlichen Kanons.

Der Bd ist als gelungene Sammlung zum Thema zu werten, der vielerlei inhaltliche Anregungen und sachliche Klärungen enthält. Die herausragende Rolle der Kreuzestheologie bei Paulus wird betont, ohne die Dynamik des paulinischen Denkens (und im Blick auf den Kolosserbrief der seiner Schule) zu verneinen. Ebensolches gilt für das Markusevangelium trotz möglicher Rückfragen an zu weitgehende kreuzestheologische Interpretationen bei Cuvillier. Daß der polemische Zug einer Kreuzestheologie eine kritisch-politische Funktion hat, ist eine wichtige Weiterführung. Auffällig ist in meinen Augen der Abschnitt zu Johannes, der die Gemengelage neu fixiert, aber nicht löst oder lösen kann: Haldimanns an anderer Stelle geäußerte Vermutung „einer sehr eigenständigen Weise" der Kreuzestheologie bei Johannes (1) wird durch Frey materialreich untermauert, aber von Straub unbeeindruckt in Frage gestellt. Dessen ungeachtet ist der Bd eine beachtenswerte Basis für die weitergehende Diskussion.

Halle-Wittenberg Michael Labahn

Dormeyer, Detlev / **Galindo,** Florencio: **Die Apostelgeschichte.** Ein Kommentar für die Praxis. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003. 400 S., kt € 24,90
ISBN: 3–460–33129–1

Als deutsch-kolumbianische Koproduktion (8–9) haben Detlev Dormeyer und Florencio Galindo einen weiteren Bd. der durch das Kath. Bibelwerk hg. neuen „Kommetare für die Praxis" vorgelegt. „Diese Kommentarreihe" – so das Vorwort (8) – „will Leserinnen und Leser ermutigen, die Botschaft Jesu selbständig zu lesen, sich mit ihr vertraut zu machen und nach den Konsequenzen zu fragen, die diese Botschaft für das eigene Leben hat." Mit diesem Anliegen, eine Textauslegung für die praktische Anwendung vorzulegen, haben sich die Autoren in den Jahren 1994–2001 auf einen gemeinsamen, interkulturellen Suchprozeß (9) begeben, dessen Ergebnis hinsichtlich der Apg nun als Kommentar vorliegt.

Der Kommentierung sind zwei einleitende Kap. vorangestellt. Ein erstes, „Einleitung" genanntes Kap. (9–15) stellt die Anliegen dieses Projektes interkultureller Exegese sowie hermeneutische und methodische Grundlagen des Kommentars vor. Gegenüber der historisch-kritischen Methode konstatieren die Autoren die für sie offensichtliche „Schwäche, [...] daß sie in erster Linie an der Entstehung des Textes und an seinem Mitteilungsgehalt" interessiert sei (10). Es gelte demgegenüber, „die Rolle des Lesers in Blick zu nehmen und die Leseintention des biblischen Textes zu erfassen" (11). Da man bei jedem Text drei Elemente unterscheiden könne, nämlich „die äußere Textgestalt, [...] Informationsgehalt und die Wirkabsicht" (10), haben D. / G. für die Analyse der einzelnen Perikopen einen Dreischritt gewählt: in einem ersten Schritt „wird die äußere Gestalt des Textes analysiert" (11), wobei durch die Bildung von „Erzähl-Sequenzen" ein aufmerksames Lesen des Textes hilfreich gefördert wird; der zweite Schritt bietet „Erklärungen zum Text" (auf S. 37 allerdings „Bedeutung" genannt); der dritte, an der „Wirkabsicht des Textes" (13) orientierte Schritt soll Handlungsmodelle anbieten und „die Leser zu einem bestimmten Handeln [...] bewegen" (13).

Ein zweites einleitendes Kap. trägt die Überschrift „Einführung in die Apostelgeschichte" (16–25). Darin scheinen D. / G. zu der Annahme zu neigen, „dass Lukas als Heide zu den sogenannten ‚Gottesfürchtigen' zählte" (16). Später heißt es hinsichtlich des selben Autors allerdings auf S. 112: „Wohl konnte ein jüdischer Exeget wie der Evangelist erkennen [...]". Für die anonymen „Wir-Berichte" der Apg bleibt für die Autoren „nur die Erklärung, daß der Evangelist Silas oder Timotheus gut kannte oder selbst in einer späteren, größeren Begleitergruppe mitreiste" (246). Die Apg setze – so D. / G. – das Evangelium voraus und sei als „zweites Buch" (passim) „außerhalb Palästinas im östlichen Mittelmeerraum entstanden" (ebd.). Für D. / G. ist die Apg „ein Überrest der untergegangenen hellenistischen, biographischen, pathetischen Geschichtsschreibung" (19): „Die Biographien der Apostelgeschichte setzen ein mit dem apostolischen Zwölferkreis und schließen ab mit dem nach Ostern berufenen Apostel Paulus" (ebd.). Allerdings gelte eine wichtige Voraussetzung: „Wie Theophilos muß der Leser das erste Buch gelesen haben, will er das zweite verstehen." (32) Darüberhinaus sollte er „die jüdischen und hellenistischen Literaturwelten als Konnotationsräume zur Verfügung" (56) halten, denn: „Auf sie hin baut der implizite Autor einen doppelten Relevanzfilter auf" (ebd.).

Die Autoren gliedern den Text der Apg in vier große Abschnitte. Allerdings bleibt bis zum Ende der Kommentierung unklar, weshalb die im Inhaltsverzeichnis (5–7) durch Fettdruck besonders hervorgehobenen Großüberschriften im Kommentartext (d. h. auf den S. 122; 238; 322) nicht aufgegriffen werden; sie lauten: „A. Prolog und Die Jerusalemer Urgemeinde als Wiederherstellung Israels (Gründungszeit)" (Apg 1,1 – 8,1a); „B. Die Ausbreitung des Evangeliums zu den Völkern" (8,1b – 15,35); „B'. Die selbständigen Missionsreisen des Paulus" (15,36 – 21,17); „A'. Verhaftung und Gefangenschaft des Paulus und Epilog" (21,18 – 28,31).

D. / G. erkennen in Apg 1,8 das in dieser Schrift vertretene „Programm": „Die Apostel werden mit der Kraft des hl. Geistes zu Zeugen in Jerusalem, Judäa, Samaria und bis zum Ende der Erde" (29). Dabei führe der „Evangelist", wie der Autor der Apg wiederholt genannt wird, „den Leser in die brodelnde Gedankenküche zwischen den Jahren 30 und 40. Viele theologische Denkmöglichkeiten sind noch offen" (127). Das ist nach Ansicht der Autoren auch nicht weiter tragisch, denn der „Leser soll [...] nicht auf die Gedankenspiele, sondern auf die Praxis achten" (ebd.) – so im Blick auf die Taufe des Magiers Simon (Apg 8,9–13). Anregend sind die Ausführungen zu Verhaftung und Befreiung des Petrus (Apg 12,1–19), in denen dieses Wunder als Exodus-Geschehen kommentiert wird (184–191). Dass allerdings Engel und Petrus miteinander umgehen „wie griechische Kriegs- und Sportkameraden" (187f), ist mir nicht so deutlich erkennbar wie den Kommentatoren.

Als ausgesprochen gewöhnungsbedürftig, wenn nicht sogar verwirrend, erweist sich die von den Autoren gewählte Terminologie zur Kennzeichnung frühchristlicher Strömungen oder Gruppen. Da ist von „Judenhellenisten" und „Heidenhellenisten" (40; 101f u. a.) die Rede, Frauen und Männer der Apg können „judenpalästinensisch" (83), „judenhellenistisch" (83; 101), „judensamaritanisch" (134) oder „heidenhellenistisch" (144f) sein, evtl. auch „Judenpalästinenser" (101; 123). Wenn sich der vorgelegte Kommentar dezidiert der Frage stellen will, „wie die Bibel heute vom theologischen Laien sinnvoll gelesen und ausgelegt werden kann" (10), so ist es hinsichtlich der angesprochenen Terminologie zu keiner hinreichenden Klärung oder Erklärung gekommen. Die Kür dieser Begriffsakrobatik wird auf S. 305 erlebbar, wo von den Juden in Griechenland und Kleinasien behauptet wird, sie hätten nicht gewollt, „daß das Modell der Beschneidungsfreiheit bei ihren Christen auf die Christen in Jerusalem übertragen wird" und es unmittelbar im Anschluß heißt: „Die modernen Begriffe ‚judenchristliche Heidenhellenisten' und ‚judenchristliche Judenhellenisten und Judenpalästinenser' fallen nicht, sind aber sachlich deutlich gemeint." An anderen Stellen wird klarer erkennbar, wozu diese Begriffe dienlich sein sollen, so z. B. auf S. 155: „Die jüdischen Hellenisten" – so D. / G. – „sind bereit, ein jesuanisches Judentum in den jüdischen Landschaften Judäa, Galiläa und Samarien und in Jerusalem selbst zu dulden. Es muß aber frei von unbeschnittenen, heidenhellenistischen Jesus-Anhängern bleiben [...] Mit dieser Perspektive gibt der Evangelist die historische Situation zutreffend wieder." In ihrem historischen Urteil erweisen sich die Kommentatoren nicht selten – eigenartigerweise im Abschnitt „Handlungsimpulse" – als ausgesprochen mutig. So kann z. B. im Blick auf den Tod des Herodes Agrippa in der Darstellung der Apg (12,20–25) formuliert werden: „Sein düsteres Porträt von Agrippa I. soll Domitian davor warnen, als Kaiser wie sein Vorgänger Nero Christen wie Paulus [...] und Petrus (1 Klem 5) zu verfolgen" (196) oder auf S. 198: „Die Gemeinde in Antiochien ist eine bunte Mischung hellenistischer Schwarzafrikaner, Nordafrikaner, Zyprioter, Galiläer und Asier."

Im Blick auf die Zielgruppen können von den Kommentierungen der einzelnen Perikopen keine neuen forschungsrelevanten Vorstöße erwartet werden, geht es den Autoren doch v. a. um die Vermittlung von Informationen in die gelebte Praxis. Dennoch werden z. T. auch komplexe theologische Hintergründe differenziert dargestellt, z. B. wird bei der Analyse der Areopagrede gut erkennbar, daß das „Zitat von Aratos [...] die Korrelation zwischen stoischer Naturphilosophie und Eschatologie einerseits und judenchristlicher Schöpfungstheologie und Soteriologie andererseits hergestellt" hat (270).

Zuweilen fallen Kommentierungen allerdings sehr knapp aus, so z. B. zu Apg 3,28 („Es wird aber sein: *Jede Seele, welche auch immer, wenn sie nicht hört jenen Propheten, wird ausgerottet werden aus dem Volk*"). Da wünschen sich die auf dem Umschlag angesprochenen „Prediger und Bibelkreise" etwas mehr als den Satz: „Dieser eschatologische Prophet bringt die Ausrottung für Verweigerer (Lev 23,29; Dtn 18,19)" (so 68). Auch in narratologischer Hinsicht bleiben Anfragen. Z. B. bleibt unverständlich, wie von einem Sammelbericht behauptet werden kann: „Er [...] verlangsamt die Erzählung" (214). Enttäuschend sind die Ausführungen zur frühen Mission des Apollos (281ff) in Ephesus (Apg 18,24–28; 19,1–7); hier wird leider nicht erkennbar, wie der Erzähler Apollos und Paulus bzw. Apollos-Rezipienten und Paulus-Rezipienten in ge-

schickter Weise einer Vergleichung unterzieht. Zudem bleibt fraglich, ob die Johannestaufe als Taufe „auf den Namen des kommenden Weltenrichters" (283; vgl. auch 284.287) gekennzeichnet werden sollte.

Verwunderung dürfte sich bei vielen Leserinnen und Lesern nicht selten im jeweils dritten Schritt der Analyse, bei den sog. Handlungsimpulsen, ergeben. Schon bei der Kommentierung der ersten Perikope (Apg 1,1–14) vermag ich auch bei wiederholter Lektüre und ausgesprochen gutem Willen keine „Handlungsimpulse" (32–35) zu entdecken. Hier wird vieles in Vergleichen mit antiker Literatur (Geschichtsschreibung; biographische Literatur) angerissen, aber es werden keine differenzierten Analysen oder Vergleiche unternommen. Eine Beschränkung auf wenige Beispieltexte – begleitet von einer differenziertern Analyse – wäre für sog. Praktiker hilfreicher.

In Erwartung weiterer Bde der Kommentarreihe sei auf eine Reihe von formalen und sprachlichen Mängeln aufmerksam gemacht:

Die Uneinheitlichkeit bei den Stellenangaben wirkt störend; das gilt auch für den häufig zu beobachtenden Wechsel zwischen alter und neuer deutscher Rechtschreibung. Leider sind manche sprachliche Merkwürdigkeiten auch nach der Korrektur stehen geblieben (wie z. B. auf S. 238: „Auf den Rückweg machend [...]"); darüberhinaus sind relativ viele grammatikalische und orthographische Fehler anzumerken, bis hin zu sinnentstellenden Wortvertauschungen, wie z. B. „Troja" statt „Troas" (306), „Barabbas" statt „Barnabas" (81) oder „Paulus und Saulus" statt „Paulus und Silas" (253). Bei Umrechnungsversuchen von Drachmen sollte man in unseren Tagen von der guten alten „DM" (294) zu „Euro" übergehen. Stellenangaben wie „1 Phil 1,1" (242), „Phil 2–10" (250) oder „Xen. m em. 1,1,1" (266) stiften Verwirrung. Im Blick auf die spezielle Zielgruppe des Werkes wäre auch ein Abkürzungsverzeichnis antiker Literatur hilfreich gewesen; Abkürzungen wie „Cassius Dio 57,18,5" (124), „mNed 3,10" (125), „Juv. 14" (254) oder „Pindar, Nem 10,3–4" (386) bleiben für die Mehrzahl der entsprechenden Rezipienten ohne erläuternden Hinweis schlicht unverständlich.

Nach den Worten von D. / G. „führt langsames, verstehendes Lesen den Leser nahe an die Intention des Autors heran" (14). Bei der Lektüre des Kommentars bin ich auf einige Formulierungen gestoßen, die bei mir weder „eine Horizontverschmelzung oder [...] Widerspruch" (vgl. 14) hervorgerufen haben, sondern eher ein Stirnrunzeln. Meistens handelt es sich dabei um allzu flüchtige Formulierungen, die aber die Sache verzerren können, etwa: „Denn für Josephus gehören die christlichen Kirchen weiterhin zum Judentum" (145). „Der erhöhte Jesus sorgt für Licht und Erkenntnis und gleichzeitig für somatische Blindheit und für innere Ruhe." (149) „Die Ablehnung der Bilderverehrung korreliert den Atheismus des Judentums mit dem Atheismus der jonischen Frühaufklärung." (269) „Der Mythos der Dioskuren steht nahe der Biographie Jesu von Nazaret." (385) Die Liste solcher Beispiele läßt sich erweitern – für Streitlustige ergibt sich nach meiner Einschätzung ein weites Feld.

Der Kommetarreihe, die mit dem vorgelegten dritten Bd. noch ganz am Anfang steht, sei – v. a. aufgrund ihrer Zielsetzung – eine gute Zukunft gewünscht.

Paderborn Christoph G. Müller

Petersen, Walter: **Zur Eigenart des Matthäus.** Untersuchung zur Rhetorik in der Bergpredigt. – Osnabrück: Universitätsverlag Rasch 2001. 379 S. (Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel, 2), pb € 36,80 ISBN: 3–934005–91–8

Zeilinger, Franz: **Zwischen Himmel und Erde.** Ein Kommentar zur „Bergpredigt" Matthäus 5–7. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 251 S., kt € 19,80 ISBN: 3–17–017268–9

Die beiden anzuzeigenden Arbeiten sind es wert, auch einige Jahre nach ihrem Erscheinen noch beachtet zu werden, liegt ihr Wert doch weniger in der manchmal überstrapazierten Tagesaktualität der Bergpredigt als vielmehr in einer grundsoliden, zum Text selbst hinführenden Exegese. Wer den Bibeltext vor sich hat und ihn in bester Manier gründlich verstehen will, der findet hier reiche Anleitung und Anregung. Während Petersens Buch Griechischkenntnisse voraussetzt und sich der Reiz dieser Untersuchung nur da entfaltet, wo das griechische Neue Testament offen auf dem Tisch liegt, läßt sich Zeilingers Kommentar auch ohne dieses sprachliche Rüstzeug gut gebrauchen. Beide Bücher, auch das sei vorab gesagt, eignen sich hervorragend für ein Seminar über die Bergpredigt, wobei jedes eigene Schwerpunkt setzt: Petersen bei den sprachlichen und rhetorischen Finessen, Zeilinger dagegen auf den theologischen und geistlichen Fragen, die sich da ergeben, wo Christen (wieder) „anfangen [...], die Worte Jesu wörtlich, um nicht zu sagen, ernst zu nehmen" (233).

Die Arbeit von Walter Petersen ist ein reifes Lehrbuch, obwohl es sich um eine Diss. (Osnabrück 2000) handelt. Der Grund für diese seltene Koinzidenz liegt in der Vita des Vf.s, der nach seiner Pensionierung als Lehrer für Alte Sprachen seine dabei gesammelten Kompetenz der Auslegung der Bergpredigt zuwandte. Eine seiner Intentionen dafür ist es, daß „der Rhetorik im Bibelstudium der Rang eingeräumt wird, der ihr auf Grund ihrer Bedeutung im öffentlichen und kulturellen Leben der damaligen Zeit zukam" (22). Im Unterschied zu manchen anderen Arbeiten, die meinen, neue Methoden würden automatisch auch neue Einsichten generieren, ist Petersen sich der Leistungen und Grenzen seiner Vorgehensweise bewußt. Konkret zeigt es sich daran, daß er nicht versucht, die Bergpredigt in das Prokrustesbett einer rhetorischen Theorie zu legen, bei der die überstehenden Glieder dann der Theorie entsprechend gestutzt oder fehlende Elemente gestreckt werden, sondern das Werk des Evangelisten Matthäus in bezug auf seine rhetorischen Elemente sorgfältig untersucht, Lücken und Überstehendes notiert und so zu einem abgewogenen Urteil gelangt.

Der erste Hauptteil (23–96) ist eine gut geschriebene, im besten Sinne einfache – hier erkennt man den erfahrenen Pädagogen – Einführung in Geschichte und Praxis der Rhetorik in der griechisch-römischen Kultur, die zwar den Blick auf Matthäus und die Bergpredigt nie aus den Augen verliert, aber auch unabhängig davon als Einleitung im Rahmen einer Vorlesung oder eines Proseminars empfohlen werden kann. Die Anmerkungen lassen erkennen, daß Petersen hier keine Originalität beansprucht, sondern Handbuch- und Lexikonwissen zusammenfaßt und, wo nötig, erläutert. Die Fachterminologie wird erklärt, die Beispiele sind zumeist dem Neuen Testament (und hier wiederum v. a. dem MtEv) entnommen und nachvollziehbar dargeboten. Der zweite Teil (97–126) steht unter der Überschrift „Matthäus und die Rhetorik" und beschäftigt sich insbesondere mit der Frage, ob die Bergpredigt überhaupt als „Rede" im eigentlichen Sinn anzusprechen sei und wenn ja, welchem Genus sie zuzurechnen wäre. Gerade hier zeigt sich eine wohltuende Zurückhaltung, indem zwar Redeelemente vorhanden sind, die den drei klassischen Gattungen (genus deliberativum, genus iudiciale, genus demonstrativum) vergleichbar sind, aber als Ganzes die Bergpredigt doch keiner dieser Gattungen zugerechnet werden kann. Vielmehr gehört sie s. E. in die „Vorgeschichte der von Augustinus begründeten christlichen Rhetorik und des genus praedicandi, das ja ein genus docendi ist" (102, vgl. 124).

Den eigentlichen Hauptteil bildet das dritte Kap.: „Die rhetorischen Stilmittel in der Bergpredigt unter dem Aspekt von Tradition und Redaktion" (127–309), in dem auf der Grundlage der Zweiquellentheorie die ganze Bergpredigt jeweils abschnittsweise in einem Dreischritt analysiert wird: Formanalyse – Scheidung von Tradition und Redaktion – Fazit: Herkunft der rhetorischen Stilmittel. Hier finden sich zahlreiche hilfreiche Beobachtungen, wenngleich die Abhängigkeit bei der Bestimmung von Tradition und Redaktion von den gängigen Kommentarmeinungen (v. a. Luz und Gnilka werden herangezogen) m. E. etwas zu hoch ist. Zusammengefaßt und noch einmal übersichtlich geordnet sind diese Materialien dann im 4. Hauptteil („Ergebnisse der Rhetorikanalyse"), wobei der Vf. erneut zwischen Tradition und Redaktion trennt. So wird erkennbar, daß Matthäus eine durchgängige Rhetorisierung seiner Tradition vorgenommen hat, wobei Inclusio und Parallelismus die bevorzugten Redefiguren sind. Deutlich erkennbar ist ferner seine Vorliebe für den Chiasmus. Manche Figuren wirken nach Petersen überladen und „gewollt". Sein Fazit: „Neben Steinen sind bei Matthäus auch Edelsteine zu finden" (341). In den „Schlußbetrachtungen" wird die Rhetorik der Bergpredigt noch ganz knapp mit den übrigen großen Reden im Matthäus-Evangelium verglichen (347–357). Hier zeigt sich, daß sie „unter den großen Reden unseres Evangelisten diejenige [ist], die mit Abstand das meist alttestamentliche, hebräische Kolorit aufzuweisen hat" (357).

Aus der redaktionellen Rhetorisierung zieht Petersen weitgehende Folgerungen in bezug auf den Autor und den Entstehungsort des Evangeliums (332–343): Der judenchristliche Autor ist wohl das Kind wohlhabender Eltern, die ihm eine weiterführende hellenistische Schulbildung finanzieren konnten (340, vgl. 357f: Die hier genannten drei Belege für „Spuren griechischer Schulbildung" überzeugen allerdings nicht). Zudem rechnet er aufgrund der teilweise komplexen rhetorischen Elemente eher mit Lesern als Hörern (331), bei denen zudem eine gewisse sprachliche Schulung vorauszusetzen sei. Da eine solche jedoch nur in den größeren Städten erwartet werden könne, vertritt er mit Nachdruck eine Entstehung des ersten Evangeliums in Antiochien (332–335). In bezug auf die inhaltliche Seite der Bergpredigt bleibt Petersen eher blaß, aber das war auch nicht das Anliegen seiner Untersuchung. Hier folgt er weitgehend der ethisch orientierten Auslegungsrichtung, das „Generalthema" ist s. E. „Die Ethik Jesu" (114) und es geht in Mt 5–7 „ausschließlich um religiös-sittliche Grundsatzfragen" (356). Behält man diese Grenzen im Auge, ist Petersen ein äußerst hilfreiches Buch zur Bergpredigt gelungen.

Der Kommentar von Zeilinger präsentiert sich ebenfalls erfreulich nüchtern und textorientiert. Die vermeintlich großen Fragen, die den Zugang zur Bergpredigt so oft überlagern, nämlich ihre Erfüllbarkeit im Alltag und ihre politische Dimension, stehen nicht am Anfang, sondern werden lediglich am Ende berührt, da dann jedoch aus der Perspektive, die sich aus dem Text ergeben haben (229–238). Die Auslegungsgeschichte bleibt ebenfalls weitgehend ausgeklammert, was kein Schaden ist, weil so nichts die Konzentration auf den Text verstellt. Am Anfang stehen lediglich die „Vorfragen", die wirklich nötig

sind, um sich dem Text zu nähern: Die Adressaten, die Matthäus vor Augen hatte, das Verhältnis der Bergpredigt zu Jesus selbst, die rhetorischen Elemente der Bergpredigt sowie die Quellenfrage. Hier bietet der Vf. einige wichtige Hinweise, die es wert sind, weiter verfolgt zu werden, indem er Judenchristen als Adressaten annimmt, die als Flüchtlinge infolge des jüdischen Aufstandes das Land verließen und sich möglicherweise stärker heidenchristlich geprägten Gemeinden in Syrien anschlossen, mit denen sie dann einen Ausgleich suchen mußten.[1] Mit Recht sieht er m. E. einen engen Bezug zu frühchristlichen Wanderaposteln. Theologisch ist Matthäus und damit die Bergpredigt durch das „Denkschema von Verheißung und Erfüllung" bestimmt (14), die Botschaft Jesu wird vom ersten Evangelisten im Horizont von Jer 31 und Ez 36 als „das endgültige Bundesangebot Gottes" verstanden, dessen „Bundescharta" die Bergpredigt ist (15). Gottes in Jesus erfüllte Gerechtigkeit (3,15) ist es, die nach einer „korrespondierenden" Gerechtigkeit ruft, zu der die Bergpredigt exemplarisch anleitet.

Der Hauptteil (31–228) ist entsprechend dieser Vorgaben eine theologisch ausgerichtete vers- bzw. abschnittsweise Auslegung von Mt 5–7 in fünf Teilen: Einleitend der Prolog (5,3–20), dessen letzter Vers die *propositio* der folgenden Teile bietet, die darum unter das Stichwort „Gerechtigkeit" gestellt werden: „Gerechtigkeit gegenüber Menschen" (5,21–48), „Gerechtigkeit vor Gott" (6,1–18) und „Gerechtigkeit im Alltag" (6,19–7,12). 7,13–27 bildet den „Redeschluss" (*peroratio*; anders allerdings Petersen). Entscheidend für die inhaltliche Auslegung ist die christologische Fundierung des Gerechtigkeitsbegriffes aufgrund von Mt 3,15 (43f, vgl. 233): „[...] die Möglichkeit, das vor Gott geltende Übermaß an Gerechtigkeit zu erbringen, gründet für Christen im endzeitlichen Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus" (69). Unter dieser Prämisse ist die Bergpredigt Evangelium und nicht ein neues Gesetz.

Der Kommentar des inzwischen emeritierten Grazer Neutestamentlers basiert auf Vorlesungen und „trägt daher das Gewand einer auf Grundinformationen angelegten Exegese", die es als Aufgabe sieht, „die Bergpredigt für Menschen zu erschließen, die Gott und den tiefsten Sinn ihres Lebens suchen" (9). Das ist keineswegs modisch, aber zeitlos wichtig und im Rahmen dieses Ziels ist das Vorhaben glücklich gelungen. Daß das Werk die katholische Verankerung seines Vf.s nicht verleugnet, ist ebenfalls kein Schaden!

Fazit: Zwei überaus brauchbare Bücher zur Bergpredigt, die Lust machen, sich diesem großen Text exegetisch zu nähern und persönlich auszusetzen.

Jena Roland Deines

[1] In diesem Zusammenhang ist dann auch ein Fehler zu korrigieren: das Verbot, Jerusalem zu betreten und die Umwandlung der heiligen Stadt in das heidnische Aelia Capitolina fand nicht im Anschluß an den ersten Aufstand statt, wie Zeilinger schreibt (12f), sondern ist mit dem zweiten Aufstand unter Bar Kochba verbunden. Gewisse Defizite im Umgang mit jüdischer Literatur und Geschichte sind auch sonst erkennbar. Das gilt auch für die Arbeit von Petersen. Bei beiden spielt zudem die englischsprachige Forschung so gut wie keine Rolle, wodurch manche wichtige Impulse ausgeblendet werden. Das sollte nicht zum Vorbild genommen werden.

Fundamentaltheologie

Roth, Michael: Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik. – Berlin / New York: de Gruyter 2002. XVIII, 618 S. (Theolog. Bibl. Töpelmann, 117) geb. € 148,00 ISBN: 3–11–017377–8

Wenn es um Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik, verbunden mit der Frage nach „Gott im Widerspruch?", geht, dann denkt der katholische Fundamentaltheologe in aller Regel an seine Aufgabe, gegenüber allen Varianten des neuzeitlichen Atheismus für die Wirklichkeit Gottes und seines Handelns an den Menschen eine Rechtfertigung zu erbringen. Mit dem evangelischen Theologen Michael Roth weiß er sich mit dessen in Bonn erstellter Habil.schrift in die Pflicht genommen, „mitten auf dem Markt" (E. Herms) zu stehen und Zeuge Jesu Christi zu sein, „Rechenschaft vom Glauben", auch in wissenschaftlich-reflektierter Form zu geben, und zwar mit einer Apologetik in ihrer Doppelfunktion als *Darstellung* und als *Plausibilisierung* des christlichen Glaubens. Nicht so sehr vertraut ist der katholische Theologe mit der Besorgnis des evangelischen Vf.s, ob denn vorliegende protestantische apologetische Versuche „Ausdruck einer ernstlich auf den Heiligen Geist zählenden evangelischen Theologie" sind. Beim Ausloten der Möglichkeiten und Grenzen dieser Apologetik nämlich begegnet eine erhebliche Barriere, die in der Vierfachheit des göttlichen Wirkens (Gottes schöpferisches Wirken, Gottes gesetzgebendes Wirken, Gottes erlösendes Wirken und Gottes schlechthin verborgenes Wirken) begründet ist. Die gemeinsam bejahte Rechtfertigungslehre sensibilisiert indes auch den katholischen Theologen entschieden dazu, „die Strukturen der Wirklichkeit in einer solchen Weise zu explizieren, daß sie die existentiellen Erfahrungen und Phänomene der Wirklichkeit zu deuten helfen". Es bestimmt seine Fragestellung, „was die im Glauben implizierte Sicht der Wirklichkeit für die Deutung der existentiellen Erfahrungen zu leisten vermag" (564). Er wird sich mit dem evangelischen Kollegen der doppelten Aufgabe stellen, 1. „das Angewiesensein der personalen Existenz auf eine existenzbestimmende Gewißheit zu erweisen und die destruierenden Kräfte im zwischenmenschlichen Zusammenleben auf ihre Ursache, der Brüchigkeit der unterschiedlichen natürlichen Gewissheiten, zurück zu führen" und 2. „die christliche Gewissheit als eine tragfähige Gewissheit zu explizieren, indem sie therapeutischen Gehalt des Glaubens namhaft macht" (579).

Wie jedoch erklärt sich der lange Weg der Untersuchung? Alle Aufmerksamkeit schon im Vorfeld der zu untersuchenden Thematik ist auf eine differenzierte Bestimmung des Wirkens Gottes gerichtet. Dabei galt es zunächst einmal, monistische Tendenzen bei der Bestimmung des Wirkens Gottes zurückzuweisen: 1. den monistischen Ansatz Schleiermachers mit seinem theologischen System, das nach R. die Inhalte des christlichen Glaubens nicht zur Geltung zu bringen imstande ist, weil Schleiermacher nur ein einliniges Handeln Gottes kenne: Es erscheint das christliche Glaubensbewußtsein als „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" und als Gefühl des unverfügbaren Eingegliedertseins in den Naturzusammenhang, wobei Gottes Werk der sich entwickelnde Naturzusammenhang ist, und das Sünden- und Gnadenverständnis entschieden zu kurz kommt; 2. der Gnadenmonismus K. Barths: Dieser weiß nur von einem versöhnenden Handeln Gottes und versteht auch die Schöpfung lediglich als ein Element der Erlösung, was nach Roth problematische Konsequenzen für die Sünden- und Gnadenlehre mit sich bringt.

Das ganze Gewicht der Arbeit liegt dann verständlicher Weise darauf, mit Hilfe der Fundamentalunterscheidung von Schöpfung und Erlösung, von Gesetz und Evangelium, von offenbarem und verborgenem Wirken Gottes die Basis für eine gelingende theologische Apologetik zu legen. Radikal zu unterscheiden ist Gottes schöpferisches Wort von seinem versöhnenden Wort. Mag auch das schöpferische Wort von ontologischer Priorität gegenüber dem versöhnenden Wort sein, so ist letzteres dennoch ein wirklich neues Wort. All diese Unterscheidungen sind prinzipieller Natur, wobei freilich die Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium an erster Stelle zu stehen hat, geht es dabei doch um die „Logik der Sache der Theologie" (G. Ebeling). Anstatt mit K. Barth die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu nivellieren, ist von Paulus her die Radikalität der menschlichen Schuld zu betonen und auf die Bedingungslosigkeit der Gnade zu setzen. Von den Fundamentalunterscheidungen her ist das Wirken Gottes sodann *vierfach* zu bestimmen: 1. Das schöpferische Handeln Gottes ist zu unterscheiden von seinem erlösenden Handeln. Letzteres ist ein völlig neues Wort gegenüber dem schöpferischen Wort, wenngleich dieses durchaus die Möglichkeitsbedingung der Erlösung ist, und gewiß auch die Möglichkeitsbedingung für die Sünde und das Gesetz Gottes. 2. Zu unterscheiden ist des Weiteren zwischen Gottes gesetzgebendem und erlösendem Handeln: Ersteres nämlich ist Gottes Todesurteil, letzteres die Aufhebung des Gesetzes, indem es von ihm vollstreckt wird. 3. Zu unterscheiden sind ferner auch Gesetz und Schöpfung, denn Schöpfung ist sowohl die Möglichkeitsbedingung des Gesetzes wie auch die Möglichkeitsbedingung für die Erlösung. 4. Das schlechthin verborgene Wirken Gottes indes muß aus theologischer Sicht ungedeutet bleiben. Eine schnelle Einheit zwischen Gottes schöpferischem, erlösendem, gesetzgebendem und verborgenem Handeln kann es nicht geben.

Nach all den Unterscheidungen ist man mit dem Vf. in die Lage versetzt, die notwendigen Konsequenzen der differenzierten Bestimmung des Wirkens Gottes für die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des apologetischen Verfahrens zu ziehen. Das bringt den Vf. zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Behauptung der Identität von allgemeinmenschlichem Wahrheitsbewußtsein und dem christlichen Glaubensbewußtsein, die ein apologetisches Verfahren erübrigt (E. Hirsch), v. a. aber mit der Methode der Korrelation (P. Tillich) und ihrer Bestreitung durch die diastatische Entgegensetzung von Wirklichkeitserfahrung und Christusglaube (W. Elert) und den entsprechenden Ausgleichsversuchen. Zwingend resultiert daraus das Konzept einer Apologetik auf dem Feld der Anthropologie. Zu einem schier obsoleten Unternehmen wird die Apologetik für R. insofern, als Religion (mit Hirsch) „innerhalb der Grenzen des allgemein-menschlichen Wahrheitsbewusstseins, genauer: innerhalb der Grenzen der autonomen Vernunft" (268) verstanden wird. Dem Glauben bleibt dabei kein exklusiver Inhalt mehr. Jedoch auch Tillichs Systematische Theologie, bewußt als Apologetik konzipiert, wird vom Vf. mit erheblichen Fragezeichen versehen, denn Tillich erkennt die strukturelle Verkehrung der Vernunft nicht, sondern allenfalls ihre Schwäche. Für ihn sind der Inhalt der Offenbarung und die Tiefe der Vernunft nahezu deckungsgleich. Die Vernunft ist zu sehr auf die existenzielle Frage des Menschen konzentriert. Im Gegensatz zu Tillich geht W. Elert von der *Unmöglichkeit* der Anknüpfung an die Erfahrungen des existenziellen Daseins aus. Das hat zur Konsequenz, daß die in Christus erschienen Wahrheit dem Wahrheitsverständnis des Menschen schroff entgegengesetzt werden muß. Diesem diastatischen Modell zufolge werden damit alle „apologetischen Künste" entschieden abgelehnt. Elerts Kampf richtet sich auf eine entschiedene Unabhängigkeit des Christusglaubens von allen wissenschaftlichen und kulturellen Faktoren und gleicht somit Schleiermachers Erfahrungstheologie, den Glauben ganz und gar auf sich selbst zu stellen. Für Elert sind alle Erfahrungen Erfahrungen des Gesetzes. Und im Horizont des Gesetzes artikuliert sich nur die entfremdete Vernunft. Es kommt dabei nicht die

Einsicht zum Tragen, daß geschichtliche Wirklichkeit nicht nur durch das Gesetz, sondern auch durch Gottes Dasein gewährende Gegenwart ausgezeichnet ist. Den „Mittelweg" zwischen Elerts Diastase-Denken und Tillichs Korrelationsmethode geht P. Althaus. Tillichs Anliegen aufnehmend versucht Althaus bei der existentiellen Erfahrung des Daseins anzuknüpfen, um so von der „Uroffenbarung" her zum Evangelium zu gelangen. Weil Althaus eine ursprüngliche Selbstbezeugung (die Uroffenbarung) voraussetzt, ist seine Methode der Anknüpfung kein „apologetischer Kunstgriff". Denn Gottes Selbstbezeugung in Christus knüpft an die vorausgehende Bezeugung Gottes an und damit auch an die unterschiedlichen Begrifflichkeiten der verschiedenen Religionen der Welt. Freilich auch diese Methode der Anknüpfung ist zum Scheitern verurteilt, denn R. bescheinigt ihr einen „großen gedanklichen Mangel an Präzision" (414f.), was v. a. die Unterschiede zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Gesetz und Evangelium angeht.

Als Fazit des Durchgangs ist festzuhalten: Eine Identifikation von allgemein-menschlichem Wahrheitsbewußtsein und christlichem Glaubensbewußtsein kann nicht gelingen; auch Korrelation und Anknüpfung sind nicht möglich, und zwar deshalb nicht, weil alle „diese Methoden der differenzierten Bestimmung des Handelns Gottes nicht in ausreichendem Maße Rechnung tragen" (438). Eine gelingende Konzeption erkennt R. nur in E. Brunners apologetisch-eristischer Methode, diskutiert diese kritisch und unterzieht sie einer „weitreichenden Neuformulierung" (463). Diese Apologetik ist als „rechte" Apologetik „Eristik", die Aufdeckung der Unwahrheit und ein Angriff auf das Selbstverständnis des ungläubigen Menschen. Hier nämlich ist die Erkennbarkeit der schöpferischen Bezogenheit Gottes durch die Sünde nicht zerstört, sondern der Mensch ist lediglich blind dafür. Darin sieht der Vf. es auch begründet, daß das ontologische Prinzip der analogia entis nicht außerhalb der Offenbarung identifiziert und verwendet werden kann. Von hier aus wird nun eine theologische Anthropologie auf dem Feld einer Auseinandersetzung zwischen der Offenbarung und der verblendeten Vernunft möglich: eine Eristik auf dem Boden der Anthropologie. R. geht davon aus, daß die Kommunikation der christlichen Deutung geschöpflicher Existenz nur gelingen kann in Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Existenzdeutungen der Zeit. Das aber ist die eristische Aufgabe der Theologie neben der dogmatischen. Hier erfolgt die Anknüpfung des Glaubens an das Verlorenheitsbewußtsein des natürlichen Menschen, das radikalisiert wird und sich dann im Versöhnungswort Gottes aufhebt. Die Verifikation der Schöpfung als Schöpfung Gottes geschieht auf dem Feld der Anthropologie. Jedoch gerade hier ist auch die sündhafte Verkennung der Schöpfung am deutlichsten (wobei zumal die formal-ontologische Struktur humaner Personalität Objekt der apologetisch-eristischen Verifikation ist). Da jedoch auch bei Brunner das Gesetz Gottes als Charakteristikum der gefallenen geschöpflichen Wirklichkeit nicht recht zum Zuge kommt und es ihm nicht gelingt, „die formal-ontologische Struktur humaner Personalität zu beschreiben als Möglichkeitsbedingung für Gottes (alleiniges) Wirken bei dem Empfang des Glaubens" (550), legt R. alles darauf an, Brunners Defizite aufzuarbeiten und zu einer Reformulierung des Brunnerschen Konzeptes zu kommen. Die Grundkonstante bleibt indes nach wie vor die Deutung des Daseins auf dem Feld der Anthropologie. Korrekturen sind nur deshalb notwendig, weil Brunner das Gesetz als Charakteristikum der gefallenen Wirklichkeit vernachlässigt und das versöhnende Handeln Gottes nicht als Teil der theologischen Anthropologie verstehen will. Der Anthropologie als „Kampfplatz" ist es aufgegeben, die exzentrische Struktur humaner Personalität aufzuweisen und zu zeigen, daß des Menschen Handlungen Ausdruck einer je individuellen Prägung der Lebensgewissheit sind. Ganz entschieden legt R. den Akzent darauf, daß es genauso gelingen muß, das Christusgeschehen zu verifizieren. Die Heilserfahrung kann keineswegs aus der Apologetik ausgeklammert werden. R. setzt entschieden darauf, daß sich in einer christlichen Apologetik die christliche Gewißheit als Kraft so zum Ausdruck bringt, daß sie selbst den Erfahrungen der Verborgenheit Gottes noch standhalten kann.

Der Mitvollzug der außerordentlich differenzierenden Gedankengänge Roths bringt nicht zuletzt dem katholischen Theologen zwei nicht zu unterschätzende Vorteile: 1. Er wird sehr behutsam und zugleich sehr fundiert durch die Entwürfe großer Theologen des vergangenen Jh.s geführt und kann so auch große Teile theologischer Werke in differenzierter Betrachtungsweise kennen lernen. 2. Es wird ihm sehr nachhaltig (weil sehr kundig, überaus sorgfältig, immer wieder die Gedanken des Vorangehenden aufnehmend – zuweilen des Guten zuviel –, im Vergleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen Entwürfe herausarbeitend) eine Sensibilisierung gegenüber einer Thematik zuteil, die ihm so nicht unbedingt geläufig, angesichts neuer Gemeinsamkeiten vornehmlich in der Rechtfertigungslehre aber immer erforderlicher wird. Mag man die Härte des Urteils (z. B. was Tillichs Ontologie betrifft) nicht immer nachvollziehen, so kann man der von R. herausgearbeiteten Doppelfunktion der theologischen Apologetik im Großen und Ganzen sicherlich folgen: Diese hat 1. den Erweis zu erbringen für das Angewiesensein der personalen Existenz auf die existenzbestimmende Gewißheit (was auch beinhaltet, daß die destruierenden Kräfte im zwischenmenschlichen Zusammenleben auf ihre Ursachen zurückzuführen sind); 2. die christliche Gewißheit als eine tragfähige Gewißheit zu explizieren und so den therapeutischen Gehalt des Glaubens zu vermitteln.

Ohlstadt Heinrich Döring

Kirchengeschichte / Patrologie

Brechenmacher, Thomas: **Das Ende der doppelten Schutzherrschaft.** Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1870). – Stuttgart: A. Hiersemann 2004. VIII, 513 S. (Päpste und Papsttum, 32), geb. € 138,00 ISBN: 3–7772–0405–6

Vorliegende Studie versteht sich als „Versuch einer wissenschaftlichen Gesamtdarstellung des Verhältnisses von römisch-katholischer Kirche – institutionalisiert: Heiligem Stuhl – und Juden am Übergang zur Moderne", genauer für die Jahre 1775–1870 (25). Der Heilige Stuhl wird in seiner Doppelfunktion verstanden als geistliches Zentrum der römisch-katholischen Weltkirche und zugleich als politisch-administratives Zentrum des Kirchenstaates. So erhält sein Verhältnis zu den ihm weltlich untergebenen Juden im Kirchenstaat exemplarische Bedeutung für das Verhältnis der Gesamtkirche zum Judentum. – Ob hier die römische Ekklesiologie bzw. der römische ekklesiologische Anspruch an manchen Stellen etwas zu affirmativ vorausgesetzt wird (vgl. die Wertung des Josephinismus, 98 f., die weithin von Ferdinand Maaß SJ abhängig ist, und die einseitige Wertung des Episkopalismus, 109 f.), sei dahingestellt.

Die behandelte Epoche steht für den Vf. unter dem Zeichen des Ringens um ein Theologoumenon, das vor der Phase der Aufklärung als handlungsleitendes päpstliches Konzept die Existenz der Juden im Kirchenstaat gedeutet und bestimmt habe, die Lehre von der „doppelten Schutzherrschaft". Die Päpste als weltliche Obrigkeit für die katholische und die jüdische Bevölkerung hätten beide Bevölkerungsteile voreinander geschützt: Die Christen vor den Juden und ihrer öffentlich praktizierten Religion, damit diese nicht Anlaß zu Glaubensabfall und Verlust des ewigen Heiles werden konnte. Umgekehrt aber auch die Juden vor den Christen, nämlich als Schutz von deren körperlicher und materieller Unversehrtheit und damit v. a. vor Übergriffen christlicher Volksmassen. Seit der Aufklärungszeit stand das Papsttum und die gesamte traditional-vormoderne durch klienteliare Netzwerke bestimmte Struktur seines durch Geistliche regierten Staates auch in dieser Frage in der Defensive. Nach dem Vf. hätte eine vollständige Judenemanzipation die Abschaffung des Kirchenstaates als Staatsform *sui generis* bedeutet (48), was die Päpste bekanntlich schon um der politischen Unabhängigkeit des Hl. Stuhles willen nicht glaubten konzedieren zu können. Andererseits forderte die moderne Zeit die Emanzipation und Gleichstellung der jüdischen Untertanen. Die Studie zeigt, wie im letzten Jh. des Kirchenstaates immer wieder um dieses Konzept gerungen wurde und wie es konkret die päpstliche Politik – gerade angesichts des Emanzipationsdrucks der europäischen Mächte – bestimmte; auch die politische, rechtliche, soziale und wirtschaftliche Stellung der jüdischen Bevölkerung wird beleuchtet. Entscheidendes Quellenmaterial bietet dem Vf. hierzu das seit 1998 der Forschung zugängliche Archiv des Glaubenskongregation, da das Heilige Offizium nach 1581 seine Richtlinienkompetenz auch auf die jüdischen Untertanen ausweiten konnte, dazu aber auch das Vatikanische Geheimarchiv und das *Archivio di Stato di Roma*. Die entscheidenden Quellen sind somit eindeutig vatikanisch-päpstlicher Provenienz, was auch bedeutet, daß diese auch die primären Wahrnehmungsraster zur Untersuchung dieses Verhältnisses abgeben. Die erstmalige systematische und zugleich detailreiche Auswertung dieser Vatikanischen Akten ist eindeutig ein Verdienst der Arbeit. Die Gliederung ist im ganzen schlüssig, wobei aber die Zweiteilung in die Kap. II (theoretische Proklamationen zum status Iudaicus) und IV (tatsächliches politisches Vorgehen der Päpste) wegen der damit unweigerlich verbundenen Doppelungen nicht ganz einleuchten will.

Das Konzept der doppelten Schutzherrschaft stand hinter den Konstitutionen 67–70 des IV. Laterankonzils 1215 (v. a. Kennzeichnung und Separation) ebenso wie hinter der Einführung des Ghettos durch Paul IV. (*Cum nimis absurdum* 1555). Hinter letzterer sieht der Vf. bereits eine erste Defensivsituation, bedingt durch den Verlust der absoluten päpstlichen Glaubensautorität durch die Reformation. – Noch im 18. Jh., so weist der Vf. nach, haben sich Tendenzen zum Schutz der Juden mit restaurativen zur Beschränkung ihrer Rechte die Waage gehalten. Lorenzo Ganganelli OFM, der spätere Papst Clemens XIV., hatte etwa nahezu sämtliche Ritualmordvorwürfe in einem Gutachten an das Hl. Offizium 1758/59 als Vorurteile bezeichnet; entsprechend versuchte der päpstliche Nuntius auf die polnische Politik einzuwirken. Hingegen faßte das *Editto sopra gli Ebrei* von 1775 defensiv die bisherigen Separationsbestimmungen zum Schutz der Christen noch einmal zusammen. – Die Gesetzgebung Josephs II. wie überhaupt die aufklärerischen Prinzipien, insbesondere auch der Febronianismus und Gallikanismus (98–103) lösten nun im päpstlichen Rom ein Trauma aus, so der Vf. Die Okkupation des Kirchenstaats 1796–1814 hatte kurzzeitig eine juridische Gleichstellung der Juden gebracht; mit dessen Restauration verhinderte die Partei der *Zelanti* das Anknüpfen an eine pragmati-

schere Linie, indem diese regelrechte Bedrohungsszenarien aus konservativer Perspektive entwarfen (Kardinal Giuseppe Antonio Sala, P. Francesco Ferdinando Jabalot OP, Filippo Aminta). Die Laster der Juden seien Folge ihrer Verfluchung als Gottesmörder; eines dieser Laster sei die Philosophie der Aufklärung: Sie trübten in der Resakralisierungspolitik Leos XII. die Heiligkeit Roms. Gregor XVI. glaubte gegen Metternich, die Judenemanzipation würde gegen das *ius divinum* verstoßen, eines der vielen Anzeichen dafür, daß die Päpste ihre Lehre zur Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert durchaus als Teil des *depositum fidei* begriffen. Pius IX. folgte demselben Konzept.

Bevor die eigentliche päpstliche Judenpolitik dargestellt wird, schildert der Vf. die Stellung der 1789 rund 10.000 Juden in der durch klienteliare Beziehungen und Patronage strukturell bestimmten traditonalen Welt des Kirchenstaats. Den Juden kamen als *status Iudaicus* die im kanonischen Recht definierten Grundrechte zu; das nicht nur hier vorherrschende Kompetenzenwirrwarr (Heiliges Offizium, Magistrat, Governatore di Roma, Tesorie generale, Vikariat) der für die Juden zuständigen hoheitlichen Instanzen erwies sich in der Praxis häufig als ineffektiv. Das Ghetto wird aber auch als „abgeschlossene kleine Welt" beschrieben, in der die Juden „ganz sie selbst sein konnten" (262). Wirtschaftlich war es durch das eigentlich paternalistisch motivierte *Ius Gazzagà* bestimmt. Juden durften nicht Immobilieneigentümer sein, dafür wurden die Mietpreise eingefroren, was wiederum zu einem Verfall der Wohnsubstanz und zu vielen Kompromißlösungen in der Praxis führte. Immer wieder läßt sich dabei feststellen, daß aufgrund alter Privilegien, Traditionen und Ängste überfällige Reformen nicht mehr eingeleitet wurden, dafür in der Praxis immer wieder Abmilderungen erfolgten. Im 19. Jh. litten insbesondere auch die Juden am ökonomischen Niedergang des Kirchenstaates, der, um Finanzlöcher zu stopfen, ständig neue indirekte Abgaben erheben mußte. Juden war der Handel mit Lebensmitteln, dazu der Beruf des Lehrers, der Dienst im Militär und in der Verwaltung verboten. An Universitäten wurden sie nicht zugelassen, außer für ein Medizinstudium unter der Bedingung, nur für ihre Glaubensbrüder zu praktizieren. Die Segregation, das Schließen der Ghettotore nachts und an Feiertagen, sollte nicht nur das Seelenheil der Katholiken schützen, sondern auch sexuelle Beziehungen zwischen Juden und Christen verhindern.

Die eigentliche Judenpolitik im Kirchenstaat war zunächst dadurch bestimmt, daß Gesetze nie geändert resp. abgeschafft, sondern immer nur fortgeschrieben wurden. Der Vf. zeigt, wie je nach Anlaß die Gesetzgebung im 18. Jh. dabei zwischen den beiden Polen der doppelten Schutzherrschaft pendelte. Die Judenemanzipation der römischen Republik 1796 war ohne flankierende Integrationspolitik geblieben, die Zeit 1809–1814 brachte wenigstens teilweise Verbesserungen. 1814 stritten *Zelanti* und *Politicanti* um die Fortgeltung der französischen Maßnahmen. Während Ercole Consalvi für eine pragmatische Judenpolitik und praktische Duldung plädierte und diese bis 1823 auch ohne normative Neukonzeption doch ein gutes Stück verwirklichen konnte, waren für Kardinäle wie Agostino Rivarola oder Bartolomeo Pacca die Juden mit der gottlosen Revolution im Bunde. Hinzu kam im 19. Jh. immer mehr ein sozialökonomischer Antisemitismus, gerade in den reaktionären Kreisen. – Entsprechend führte die restaurative Resakralisierungspolitik Leos XII. die Juden ins Ghetto zurück, führte 1823 die Zwangspredigt wieder ein, verbot 1826 die Dienstbotenarbeit in christlichen Haushalten und schrieb 1827 eine Visa-Pflicht für Reisen von Juden durch den Kirchenstaat vor. All dies waren immer drängendere Vorschriften mit nur begrenztem praktischen Erfolg. Gregor XVI. ließ faktisch die Dinge laufen, auch wenn er ideologisch am Konzept der doppelten Schutzherrschaft festhielt. Mit der Berufung Luigi Lambruschinis zum Staatssekretär 1836 setzten sich im Hl. Offizium und im Staatssekretariat freilich immer mehr die Hardliner durch. Für Pius IX. sei nach vorsichtigen modernisierenden Novellen dann seit 1850 laut dem Vf. die Einsicht maßgebend gewesen, daß er erkannt habe, daß Papst und Kirche im nationalliberalen Staat nur die zweite Geige spielen würden (378). 1847 hatte er immerhin noch die als erniedrigend empfundenen Karnevalszeremonien und Zwangspredigten abgeschafft und 1848 die Ghetto-Mauern gelegt. – 1850 wurde dann versucht, die Gesetzgebung Leos XII. wieder zu erneuern, den Juden jedenfalls wurde die bürgerliche Gleichstellung verweigert. Die scharfen Maßnahmen waren nach dem Vf. „dogmatische Übersprungshandlungen"; sie scheiterten jedenfalls an der Realität. In der Affäre Edgardo Mortara bescheinigt der Vf. dem Papst hingegen, „nach Maßgabe der Dogmatik völlig korrekt gehandelt zu haben" (432). Dem Rez. ist eine solche dogmatische Lehre unbekannt. Der Papst wollte, auch gegen den Rat seines gemäßigter denkenden Staatssekretärs, so ebenfalls der Vf., ein Manifest gegen die ungerechte Welt statuieren. Nach 1870 waren die Juden Italiens zwar dann emanzipiert, das ideologische Konzept der Päpste lebte jedoch fort und wurde sogar nun noch verstärkt einseitig zum Schutz der Christen akzentuiert, wobei gerade im katholischen Milieu immer mehr antisemitische, meist ökonomisch motiverte Stereotypen einflossen. Die intransigenten römischen und französischen ultramontanen Zeitungen entwarfen Szenarien einer jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung. Die immerhin von 510 Konzilsvätern unterzeichnete Petition der beiden Lyoner Konvertiten und Abbés Joseph und Augustin Lémann an das I. Vatikanum, die zwar von der Konversion der Juden sprach, aber doch auch eine Verzichtleistung auf die klassischen Stereotypen der doppelten Schutzherrschaft forderte, und den Papst an die Spitze einer revolutionären Bewegung zur Vereinigung der Menschheit bringen sollte, mußte vor diesem Hintergrund wie ein Fremdkörper erscheinen und abgelehnt werden.

Das zentrale interpretatorische Konzept der Studie liegt im Begriff der „doppelten Schutzherrschaft". Dieser wird – wenn auch nicht terminologisch – aus den impliziten Konzeptionen des mittelalterlichen Papsttums gewonnen. Zurecht betont der Vf., daß dieses Konzept quellennäher und erhellender ist, als eine essentialistische Antisemitismus-Fragestellung, die häufig anachronistisch, monokausal und undifferenziert argumentiert und final alles als Vorstufe der Verbrechen des 20. Jh.s interpretiert. So hält der Vf. an der Unterscheidung zwischen christlichem „Antijudaismus" (der immer auch ambivalent zu Philojudaismus gewesen sei) und rassistisch-modernem „Antisemitismus" definitiv fest; freilich kommt auch er nicht ohne den Begriff von einer offenbar zwischen beiden liegenden Position aus, die er als katholischen ökonomischen Antisemitismus bezeichnet; dies etwa, um den Standpunkt der papstnahen Jesuitenzeitschrift *Civiltà cattolica* zu deuten, der aber wohl ansatzweise auch schon die vom Vf. herausdestillierte Denkweise zahlreicher *Zelanti* auch in höchsten kurialen Ämtern gewesen ist, die aus der jüdischen Volkszugehörigkeit deren „Laster" (Aufklärungsphilosophie!) hergeleitet haben. Der neuralgische Punkt der Begrifflichkeit liegt in einer scheinbar darin ausgedrückten, vom Vf. natürlich nicht intendierten, Reziprozität, die so eben nicht gegeben war: Natürlich wurden auch die Juden in ihrer materiellen Existenz geschützt, aber Gleiches galt doch umgekehrt auch für die Christen. Den Christen aber wurde die freie Ausübung ihrer Religion gestattet, den Juden in der Öffentlichkeit eben nicht, da dies Anlaß zur Gefährdung des Seelenheiles hätte werden können. Der Terminus „Doppelte Schutzherrschaft" deutet also zu viel an. Er sagt aber in gewissem Sinne auch zu wenig, ist doch das Verhältnis zum Judentum für die Päpste weithin – was den hier entscheidenden Schutz der Christen angeht – nur ein Spezialfall jener Haltung, wie man sich überhaupt zum Thema Religions- und Gewissensfreiheit stellte: Nach damaliger Lehre hatten nur die katholischen Untertanen das Recht auf private und öffentliche Kultausübung, da nur die Wahrheit ein positives Existenzrecht habe. Nichtkatholische Untertanen konnten aber geduldet werden und in den Grenzen des *bonum commune* privat ihre Religion pflegen. Dieses Gemeinwohl wurde aber durchaus auch als transzendent verstanden: Würden die anderen Glaubensgemeinschaften ihren Kult öffentlich feiern, gefährdete dies das Seelenheil der Katholiken und verstieße damit fundamental gegen das gesellschaftliche Wohl. Eine de facto-Toleranz ist innerhalb dieses Konzepts durchaus möglich, ja zu erwarten. Immer wieder feierlich durch das päpstliche Lehramt erklärt, wurde diese Lehre bekanntlich erst durch *Dignitatis humanae* auf dem II. Vatikanum und auch durch die Verkündigung der folgenden Päpste, gerade auch Johannes Pauls II., zu Grabe getragen. Nicht nur im Kirchenstaat, sondern in allen Staaten, hatte somit nur die katholische Kirche nach kanonistischer Vorstellung ein positives Recht auf Religionsausübung, das folgerichtig den Juden im Kirchenstaat verweigert wurde. Zahlreiche überwiegend katholische Staaten hatten aber dennoch – wie auch die römische Lehre seit 1965 – Religionsfreiheit als subjektives Gewissensrecht gewährt, nachdem viele katholische Theologen des 19. Jh.s dies gefordert hatten. Gehörte die „Doppelte Schutzherrschaft" also wirklich, wie der Vf. meint, zu einem unaufgebbaren Wesensmerkmal des vielleicht doch zu essentialistisch definierten Kirchenstaates (18. 88. 120. 264. 303. 308. 390–392. 442 u.ö.)? Wieso hätten die Päpste im 19. Jh. nicht geistliche Oberhäupter der Gesamtkirche sein können und zugleich weltliche Regenten eines Territoriums, in dem auch Andersgläubige Religionsfreiheit genossen hätten? Hatten dies die aufgeklärten geistlichen Staaten im Reich nicht auch gekonnt (in Kurmainz Friedrich Carl Joseph Erthal, wie der Vf. auf S. 111 selbst einräumt)?

Zurecht stellt der Vf. in seiner verdienstvollen Arbeit fest, im 19. Jh. sei die Konzeption immer mehr in eine ideologische Verhärtung und Schieflage geraten. Dies scheint aber nur zum Teil an der singulär gewordenen Staatsform des Kirchenstaates zu liegen, ist vielmehr in einer grundsätzlichen Abwehrreaktion des Papsttums gegen die Moderne begründet, die zu einer verschärften Abgrenzung nach außen, zu einer autoritären Umgestaltung im Inneren, beides durchaus mit modernen Mitteln, geführt hat. Damit waren die römischen Juden in den letzten Jahrzehnten aber von einem Abwehr-Syndrom betroffen, das man wohl am besten als „Ultramontanisierung" der Kirche verstehen kann.

Münster Klaus Unterburger

Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung. – München: C.H. Beck 2005. 326 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–406–52903–8

Bis S. 142 ist das Werk eine Zusammenfassung der Habil.schrift des Vf.s: „Das Ende der doppelten Schutzherrschaft", auf deren Be-

sprechung der Rez. verweist. Danach wird aber die Geschichte der Beziehungen zwischen Vatikan und Judentum für das 20. Jh. bis zum II. Vatikanum fortgeschrieben. Wegen der extensiven und minutiösen Heranziehung der durch die Archivöffnungen von 1998 (ACDF) und 2003 (ASV 1922–1939, die deutschen Nuntiaturüberlieferungen und die Deutschlandakten der AES betreffend) neu zugänglichen Quellen lohnt dieser Teil aber eine eigene Besprechung.

Nach dem Ende des Kirchenstaates habe sich die Defensivsituation für das Papsttum noch verstärkt. Elemente des vormodernen religiös motivierten Antijudaismus hätten sich mit einem ökonomisch motiviertem Verschwörungskomplex, der auch die Freimaurerei betroffen habe, verbunden, so gut dokumentiert für die halbamtlichen Zeitungen *Civiltà cattolica* und *Osservatore Romano*, aber auch in der Affäre Dreyfus. Während des I. Weltkriegs kehrte unter Benedikt XV. eine gewisse Wende ein, als Staatssekretär Gasparri 1916 dem *American Jewish Committee* gegenüber erklärte, daß das Naturrecht (welche Rechte auch immer damit gemeint waren) auch für die Juden, somit auch für die Verfolgten in Polen und Rußland, Geltung besäße. Aufgrund seiner Forschungen im Vatikanischen Geheimarchiv kann der Vf. nun das Profil der Päpste Pius XI. und Pius XII. quellenmäßig genauer zeichnen. Achille Ratti konnte seine Berichte in seiner Zeit als Apostolischer Visitator in Polen nicht freihalten von antisemitischen Stereotypen. Er folgte mit „stupender Ignoranz" dabei der nationalpolnischen Propaganda, die in einem Opferdiskurs die Geschehnisse, so etwa die Pogrome von Kielice und Lwow 1918, derart interpretierte, daß nur die katholischen Polen Opfer der politischen Lage, alle anderen Gruppen jedoch Kriegsgewinnler seien (149). Demgegenüber hatte sich Eugenio Pacelli weniger exponiert. Beim Schreiben Pacellis und seines Uditore Lorenzo Schioppa an Gasparri vom 18. April 1919, das bei John Cornwell als Kronzeuge für Pacellis angeblichen Antisemitismus dienen mußte, betont der Vf. zurecht, daß hier nur eine Einzelperson, Max Levien, mehrmals als russischer bolschewistischer Jude beschrieben werde und keine Verallgemeinerungen gezogen werden; ähnliches tat der unverdächtige Victor Klemperer. Ein gewisser Beigeschmack freilich bleibt. – Durch überaus interessante Ergebnisse vermag der Vf. dann, unsere Kenntnisse zu dem seit Jahrzehnten strittigen Problem der Stellung des Vatikans zum Antisemitismus in den Jahren 1933–1945 zu erweitern.

1. An sich bereits gut aufgearbeitet ist der Streit um die Vereinigung der *Amici Israel* und ihrer Bitte um Reform der Karfreitagsfürbitte (*Iudaeis perfidis*), der zum bekannten Dekret des Hl. Offiziums vom 25. März 1928 führte, das deren Auflösung anordnete, zugleich erstmals „den Antisemitismus" als moderne Weltanschauung verurteilte und doch Raum für „legitimen Antijudaismus" ließ. Der Vf. vermutet als Gutachter der Glaubensbehörde für die weiteren anonymen Gutachten zu den *Amici* entweder den Gutachter des Promemorias, P. Marco Sales OP, oder P. Joseph Drehmanns CSSR, der vom Kapitelsvikar der Stadt Rom beauftragt worden war, die *Amici* zu zensieren.

2. Nuntius Orsenigo, bislang gewöhnlich als schwache und leicht von den Nazis beeindruckbare Person geschildert, wird öfters vom Verfasser eine gute Beobachtungsgabe attestiert. Bei den Nürnberger Gesetzen vom Herbst 1935 hatte er durchschaut, daß die antibolschewistische Begründung nur vorgeschoben war und auch, daß eine längere Amtszeit der NS-Regierung das Verschwinden der Juden aus der deutschen Nation zur Folge haben werde (195). Ähnlich nach der Pogromnacht vom 9. November 1938, daß nicht Volkszorn sondern Kalkül der Machthaber die Regie geführt hätte (198 f.). Offizielle Proteste vom Papst oder den Bischöfen hatten beide Ereignisse freilich nicht zur Folge. Über Orsenigo lief im März 1942 auch einer der ersten Berichte über die geplante „Endlösung" an das Staatssekretariat (215).

3. Gut dokumentiert sind inzwischen die Pläne unter Pius XI. zur Verurteilung des Rassismus und Hitlers Hauptwerk „Mein Kampf", angefangen von der *Denunzia* Alois Hudals, über die Gutachten Franz Hürths SJ und Johann Rabeneck SJ, die Stellungnahmen von Martino Stanislao Gillet OP, Ernesto Ruffini und Domenico Tardini hierzu, die schließlich nach einem umständlich-langsamen Verfahren zum Plan eines Syllabus gegen Rassismus, Staatstotalitarismus und Kommunismus geführt haben. Dieser Plan wurde schließlich, zugunsten der Enzykliken *Mit brennender Sorge* und *Divini Redemptoris* und danach wegen der dadurch in Deutschland noch verschärften kirchenpolitischen Lage *sine die* aufgeschoben. Die aus strukturellen Unzulänglichkeiten resultierende Langsamkeit des Verfahrens nennt der Vf. (189) einen Skandal. Er kann jetzt aber zeigen, daß die Konsultorenversammlung vom 28. März 1938 nochmals forderte, die Behörde solle den ausgearbeiteten Syllabus veröffentlichen, was dann der Anlaß für das bekannte Reskript der Studienkongregation vom 13. April 1938 an die katholischen Universitäten und Fakultäten gewesen ist.

4. Pius XI. war erbost über Mussolinis Wende in der Rassenfrage seit seiner Annäherung an Hitler 1937/38. Obwohl durch die sog. Neutralitätsverpflichtung aus den Lateranverträgen gebunden, protestierte er hiergegen öffentlich, wobei er sich inhaltlich auf die Konkordatsmaterien Schule und Ehe beschränkte. Bekanntlich beauftragte er auch die Jesuiten John Farge, Gustave Debusquois und Gustav Gundlach in diesem Kontext mit der Abfassung des Entwurfs zu einer Enzyklika gegen den Rassismus, ein Projekt, das mit dem Tod des Papstes begraben wurde. Gute Gründe sprechen für die von Johannes Nota SJ übernommene These des Vf.s, daß das oftmals beklagte Verschwinden von *Societatis unio* ein Segen gewesen sei. Die „realitätsfernen Theologen" hatten sich vor dem Hintergrund der damaligen Zeit nicht gescheut, die Verurteilung des modernen Rassenantisemitismus mit der Bekräftigung eines moralisch erlaubten traditionellen Antijudaismus zu verbinden (187).

5. Pacelli nutzte nach Abschluß des Reichskonkordats (zu dessen Entstehen scheint der Vf. der Argumentation Konrad Repgens zu folgen) alle Möglichkeiten der Intervention: Diplomatische Eingabe, Verhandlungen und öffentlicher Protest, weshalb er etwa 1935 Graf Preysing nach Berlin als Bischof geholt habe (193). Als Papst habe er seit 1939 freilich nur noch die Möglichkeit gehabt, es zu einem völligen Bruch kommen zu lassen, oder sich auf Eingaben und caritative Arbeit zu beschränken. Der Vf. kann aber zeigen (201), daß er 1938 noch den Versuch gestartet hatte, den amerikanischen Präsidenten Roosevelt dazu zu bringen, eine „Koalition der Moralität" gegen Bolschewismus und Nazismus mit ihm zu schmieden, mithin doch die Bereitschaft zeigte, von dem sonst für ihn leitenden und von Papst Benedikt XV. im I. Weltkrieg entwickelten Kurs strikter Neutralität abzugehen.

6. In der Bewertung seines „Schweigens zum Holocaust" arbeitet der Vf. konzis die leitenden Grundsätze Pius' XII. heraus. Sein Schweigen war verantwortungsethisch motiviert, *ad maiora mala vitanda*. a.) Um die Zahl und das Schicksal der Opfer (Holland 1942!) nicht noch zu verschlimmern. – Nun war das Regime bereits ohnehin zum Schlimmsten übergegangen. Deshalb kommt b.) hinzu, daß er die Katholiken (Verhaftung von Priestern wie B. Lichtenberg anstatt der Bischöfe) schützen und die Seelsorge (Kulturkampftrauma) erhalten wollte. Das Seelenheil der Gläubigen besaß offenbar eine größere Priorität für die vatikanische Politik als der Protest für das Leben der Nichtkatholiken (so nach S. 226). Diese Motive sind durch zahlreiche Dokumente des Papstes belegt. Statt dessen wählte Pius XII. den Weg des „uneigentlichen Redens", d. h. des Sprechens in allgemeinen Prinzipien, so nicht nur in der berühmten Radiobotschaft zu Weihnachten 1942. – Freilich hält es auch der Vf. schlichtweg für „einen Fehler" des Papstes, einen Tag vorher, am 24.12.1942, von der „starren Verblendung und hartnäckigen Verleugnung der Juden" gesprochen zu haben, die sie „zum Gottesmord geführt" habe (210).

7. Der Vf. kann ein in diesem Umfang bislang nicht bekanntes caritatives Engagement des Hl. Stuhls und auch der Bischöfe nachweisen, auf die der Papst spätestens mit einem Schreiben vom 30. April 1943 an Bischof Preysing die Verantwortung für einen öffentlichen Protest abgeschoben hatte. Nach Schilderung der erheblichen vatikanischen Rettungsbemühungen und Interventionen für die Juden in den besetzten Ostgebieten und Italiens muß der Vf. aber resümieren, daß die Erfolge zahlenmäßig mit geschätzten 100.000 Geretteten eher gering geblieben sind; Pinchas Lapides Zahl von 700 000–860 000 hält er wohl zurecht für eine „groteske Übertreibung" (218).

8. Zu den vielen bereits bekannten Stimmen von Priestern und Laien, die mit Bitten, Denkschriften und Appellen schon seit 1933 den Hl. Stuhl zu offener Anklage und Bruch des Konkordats bewegen wollten, kann der Vf. ein bewegendes Schreiben des Münsteraner Missionswissenschaftlers und Papsthistorikers Joseph Schmidlin vom 5. August 1935 zitieren, in welchem dieser zur Kündigung des Konkordats aufforderte, das die staatliche Seite ohnehin schon hundert mal gebrochen habe. „Als Papsthistoriker darf ich wohl behaupten, dass die Geschichte dereinst über dieses Versagen (um nicht mehr zu sagen) sehr scharf urteilen wird" (196). Für den Vf. die naive Meinung eines entschlossenen und selbstgerechten Individualisten (196 f. und 201). Gegen Schmidlin hegte Pacelli schon als Nuntius den Verdacht der Unsicherheit und des Glaubensabfalls. Er starb 1944 im KZ Schirmeck-Vorbrück als Märtyrer.

Wenn nach dem Krieg zahlreiche Juden Pius XII. für seinen Einsatz für ihr Volk dankten, so sei das ein wahres Gesicht, wie eine Geschichte immer mehrere wahre Gesichter zeige (226). Die Entscheidung des Papstes habe Gewissensqualität, aber noch wirkten Versatzstücke des traditionellen religiösen Antijudaismus und des ökonomischen Antisemitismus in Rom nach. Nach dem Krieg geschahen zahlreiche kleine Schritte der Versöhnung, der Annäherung und des Dialogs zwischen Juden und Christen. Der Hl. Stuhl verhielt sich passiv oder bremste sogar, wie das Hl. Offizium im Monitum vom 15. November 1950. Der Vf. zeigt in den letzten Kap.n, wie lange es dauerte, bis die Päpste sich allmählich mit dem Zionismus (erst Ende 1993 diplomatische Beziehungen mit Israel) aussöhnen konnten. Das Schicksal der Katholiken und die Heiligen Stätten in christlicher Hand waren lange Zeit die beiden leitenden Prinzipien ihrer Nahost-Politik. Entscheidend wirkte hier die Pilgerreise Papst Pauls VI. von Januar 1964 zu den heiligen Stätten. Der Papst vermied strikt jegliche Wendung, die eine Anerkennung des Staates Israel oder seines Präsidenten – trotz Shazars Drängen – implizieren konnte. Daß in päpstlichem Auftrag Eugène Tisserant im Trauerkeller *Martef Hashoah* sechs Kerzen für die jüdischen Holocaust-Opfer entzündete, hinterließ tiefen Eindruck, auch wenn die Anregung hierzu von israelischer Seite ausgehen mußte. Paul VI. war es schließlich auch, der letztlich der vom Einheitssekretariat ausgearbeiteten Neuorientierung der Theologie in bezug auf das Verhältnis von Juden und Christen auf dem Konzil erst zum Durchbruch verhalf. Der Vf. schildert die bekannte Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate*, Kap. 4, das nun

die These von der Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tode Jesu ebenso zurückwies wie den Antisemitismus. Paulinischer Theologie gemäß sei die Bundeszusage Gottes an Israel unwiderruflich.

Thomas Brechenmacher ist eine fundierte, interessante und nicht unkritische Gesamtdarstellung gelungen. Man wird vielleicht noch ergänzende Akzente setzen können, so etwa die Frage nach strukturellen Affinitäten zwischen ultramontan-hierokratischer Ekklesiologie der leitenden kirchlichen Handlungsträger und den autoritär-antidemokratischen Staatsgebilden, die nach 1918 entstanden sind. Vielleicht ließe sich dann die weitverbreitete kirchliche Meinung besser verstehen, zwischen gutem national-konservativem Flügel des NS-Staates einerseits, dem bolschewistisch-neuheidnischen, rassistischen und linken andererseits, unterscheiden zu können. So glaubte man, sich den guten Elementen annähern und diese gewinnen zu können. Tatsächlich war der NS-Staat ja kein absolut monolithischer Block und unterlag Entwicklungen. Und die verbreitete Abwehr in kurialen Kreisen gegen das Zugeständnis der Religionsfreiheit für Juden noch im 20. Jh., etwa in Polen, muß wiederum vor der ultramontanen Ablehnung der modernen Freiheiten gesehen werden. Nicht zufällig war die Erklärung über die Juden auf dem II. Vatikanum zeitweise als Anhang zum Dekret über die Religionsfreiheit konzipiert worden. Schließlich war es ein fester Grundsatz der päpstlichen ekklesiologischen Tradition, daß außer der sichtbaren katholischen Kirche mit ihren Sakramenten die Menschen nicht zum ewigen Heil gelangen könnten. Die Sorge für dieses transzendente Ziel mußte deshalb für die kirchlichen Amtsträger gegenüber allen anderen Zielen absolute Priorität besitzen, ein neuer Kulturkampf auf jeden Fall vermieden werden. Auch hier hat also – nach zaghaften Neuansätzen im Vorfeld – erst die ekklesiologische Neubesinnung auf dem Konzil die Maßstäbe verschoben.

Münster Klaus Unterburger

Frings, Bernhard / **Sieve,** Peter: **Zwangsarbeiter im Bistum Münster.** Kirchliches Handeln im Spannungsfeld von Arbeitseinsatz, Seelsorge und Krankenpflege. – Münster: Dialog-Verlag 2003. 431 S., 62 Abb., geb. € 29.80 ISBN: 3–933144–64–7

Als im August 2000 die mediale Öffentlichkeit mit erheblichem Druck nach Antworten auf die Frage nach Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrichtungen verlangte, stand man in der adhoc gebildeten Kommission im Bistum Münster wie anderswo auch vor einem doppelten Problem: 1) lagen trotz intensiver Erforschung der Geschichte des Bistums in der NS-Zeit zur Zwangsarbeiterproblematik keine Ergebnisse vor, auf die man hätte zurückgreifen können, und 2) fehlten aufgrund kriegsbedingter Verluste überhaupt aussagekräftige Quellen. Daß sich die münsterische Bistumsleitung entschloß, mit den dringend erforderlichen Nachforschungen einen Historiker – Bernhard Frings – und einen Archivar – Peter Sieve – zu beauftragen, sollte sich als weitsichtige Entscheidung erweisen. Drei Jahre später veröffentlichten Frings und Sieve im bistumseigenen Dialog-Verlag ihre Ergebnisse.

Um es vorwegzunehmen: Unter den mittlerweile kaum noch zu übersehenden Zwangsarbeiterstudien kann sich das Resultat sehen lassen. Auf 350 Seiten wird der Bogen vom Arbeitseinsatz im Zweiten Weltkrieg über die spezifischen strukturellen Rahmenbedingungen im Bistum Münster bis zur „kirchlichen" Zwangsarbeit im rheinisch-westfälischen und im oldenburgischen Bistumsteil sowie den Displaced persons dort gespannt. In einer gemeinsam verantworteten Einleitung werfen die Autoren einen kurzen Blick zurück auf die Ereignisse im August 2000, in ihrem Schlußwort führen sie die Befunde ihrer Nachforschungen zusammen. Eine tabellarische Übersicht listet Orte, Einrichtungen und Anzahl der Zwangsarbeiter im Bistum Münster im einzelnen namentlich auf. 53 erstmals veröffentlichte, zum größten Teil historische Fotos, zwei Karten, eine Zeittafel, ein Glossar wichtiger Schlüsselbegriffe, ein Quellen- und Literaturverzeichnis bieten dem interessierten Leser zusätzliche Informationen; ein Personen- und ein geographisches Register runden den gut lesbaren Bd ab.

Im Ergebnis zeichnen die Autoren ein differenziertes Bild vom Einsatz der Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen des Bistums Münster.

Zwischen 1939 und 1945 wurden in jeder fünften größeren Einrichtung des Bistums Zwangsarbeiter beschäftigt. Die Aufstellung der insgesamt 86 kirchlichen Häuser im Anhang verdeutlicht, daß es sich selten um mehr als insgesamt zehn Zwangsarbeiter je Einrichtung handelte. Die nachweisbaren 390 ausländischen Zivilarbeiter und ca. 130 Kriegsgefangene blieben von wenigen Ausnahmen abgesehen nur wenige Monate. Die hauptsächlich aus Polen, der Sowjetunion und den benachbarten Niederlanden stammenden Zwangsarbeiter wurden zum überwiegenden Teil in der Land- und Hauswirtschaft eingesetzt.

Ob und in welcher Weise die Zwangsarbeiter gerade katholischen Einrichtungen systematisch zugeteilt wurden, läßt sich nicht eindeutig erkennen. Regionale und lokale Machtverhältnisse sowie kriegsrelevante Funktionalität der Einrichtungen wirkten zusammen. Die Bedingungen waren in den ländlichen Regionen des Münsterlandes und des oldenburgischen Bistumsteils anders gelagert als in den luftkriegsgefährdeten und zerstörten Städten des rheinisch-westfälischen Industriegebiets. Dort ergaben sich fast zwangsläufig auch weitere Berührungspunkte: Zahlreiche kirchliche Häuser wurden vom Staat beschlagnahmt, um dort Zwangsarbeiter unterzubringen, die in Bergbau und Rüstungsbetrieben arbeiten mußten; v. a. aber dienten kirchliche Krankenhäuser auch dazu, die medizinische Versorgung der ausländischen Arbeitskräfte – separiert in eigens errichteten Ausländer-Baracken – sicherzustellen. Die Kirchen hingegen forderten bei den Kommunalverwaltungen „städtische" Zwangsarbeiter an, um Trümmer von zerstörten Kirchen zu räumen.

Die Herkunft der ausländischen Zivilarbeiter bestimmte das Ausmaß ihrer Diskriminierung durch eine rassistisch abgestufte Hierarchie: An deren Ende standen Polen, die aus Altrussland stammenden „Ostarbeiter" und – seit der Kapitulation der italienischen Streitkräfte im September 1943 – die italienischen Militärinternierten. Die Konfession hingegen bestimmte das Ausmaß ihrer seelsorgerischen und fürsorgerischen Betreuung: Die kirchliche Seelsorge auch an den Zivilarbeitern gleichen Glaubens sicherzustellen, war nach katholischem Selbstverständnis unabdingbar. Der katholische Konfessionsgedanke lag also quer zum nationalsozialistischen Ethnie- und Rassegedanken. Andererseits blieben fürsorgerische und seelsorgerische Zuwendungen weitgehend auf katholische Zivilarbeiter begrenzt, waren verbunden mit einem pragmatischen Interesse an Arbeitsfähigkeit und -einsatz und schlossen gewachsene, z. B. antibolschewistisch bestimmte Fremdwahrnehmungen nicht aus. Aus diesen Ambivalenzen resultierte im staatlich gelenkten, zwangsbewirtschafteten und überwachten Kriegsalltag eine große Bandbreite kirchlichen Verhaltens gegenüber den Zwangsarbeitern in den eigenen Einrichtungen.

Den Zwangscharakter des ausländischen Arbeiteinsatzes nahm man in katholischen Kirchenkreisen nicht wahr. Selbst der münsterische Bischof von Galen kritisierte die Zwangsarbeit nicht explizit, wohl aber grundsätzlich im gesamtdeutschen Dekalog-Hirtenbrief vom August 1943. Die Autoren erklären dies – unter Verweis auf Ulrich Herbert – mit der relativen „Normalität" des Kriegsalltags, zu dessen Erscheinungsbild das Elend der Zwangsarbeiter ebenso gehörte wie das durch eigenes Elend bedingte Wegschauen. Mit dem Kriegsende waren Zivilarbeiter und Kriegsgefangene vom erzwungenen Arbeitseinsatz befreit. Als sogenannte „Displaced persons" lebten sie jedoch zum Teil über Jahre noch in Lagern im Bistum Münster, bevor sie in ihre Heimat zurückgeführt wurden.

Die historischen Befunde brechen sich in den geschilderten Einzelschicksalen: beispielsweise im Schicksal des polnischen Arbeiterpriesters, der als Zwangsarbeiter getarnt seelsorgerisch unter seinen nach Deutschland verschleppten Landsleuten wirkte, im Schicksal des gerade 17jährigen Nikolaj aus der Ukraine, der im Klever St.-Antonius-Hospital einen neuen Einsatzort fand, nachdem er zuvor von niederrheinischen Bauersleuten drangsaliert und mißhandelt worden war, oder im Schicksal der 21jährigen Sophie, die drei Jahre im Braker St.-Bernhard-Hospital Küchenarbeiten verrichten mußte und ihren Leidensweg in einem beeindruckenden Bild des erschöpften Christus auf dem Kreuzesbalken verdichtete.

Es gelingt Frings und Sieve zu beschreiben, was der Untertitel ausweist: kirchliches Handeln im Spannungsfeld von Arbeitseinsatz, Seelsorge und Krankenpflege. Die nur etwa ein Drittel des Buches umfassenden Ausführungen über den Einsatz von ausländischen Zivilarbeitern werden umfassend eingebettet in den Gesamtkontext von Geschichte und Strukturen des Bistums einerseits und der Zwangsarbeit in Deutschland andererseits. Da die Vf. ihrem Buch einen erweiterten Begriff von Zwangsarbeit zugrundelegen, wird der quellenmäßig schwierig faßbare Arbeitseinsatz der Kriegsgefangenen ebenso behandelt wie das Schicksal der verschleppten Zivilarbeiterkinder. Hervorzuheben ist besonders, daß Frings und Sieve die Reichweite ihrer Befunde stets quellenkritisch ausloten: Die relativ wenigen vorhandenen Quellennachweise belegen für sie nicht eine geringe „Verstrickung" der münsterischen Bistumskirche in die Zwangsarbeit der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft, sondern lassen im Gegenteil eher noch eine größere Zahl von Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrichtungen vermuten – eine Annahme, die inzwischen bestätigt wurde.

Aus guten Gründen wollen die Autoren deshalb kein abschließendes Urteil fällen. Gleichwohl stellen sie resümierend fest, die kirchlichen Einrichtungen hätten von den Strukturen der Zwangsarbeit profitiert und bei den münsterischen Diözesanen und ihrer Kirche sei ein Unrechtsbewußtsein gegenüber dem Zwangsarbeitseinsatz nicht vorhanden gewesen. Zu fragen ist, ob solche moralisch konnotierten, in vielen vergleichbaren Studien vorzufindenden Kriterien ausreichen, um die Ambivalenzen kirchlicher Handlungsspielräume und kirchlichen Verhaltens im Krieg historisch einzuordnen.

Das fehlende Bewußtein für den Zwangs- und Unrechtscharakter des Arbeitseinsatzes ging einher mit einem auch in dieser Studie breit belegten, intensiven karitativen und seelsorglichen Engagement, das seinesgleichen sucht und den nationalsozialistischen Überwachungsorganen ein steter Dorn im Auge war. Und um einen strukturellen und finanziellen Profit nachzuweisen, wären beispielsweise nähere Ausführungen über die nur am Rande erwähnten „Unternehmerlazarette" erforderlich, die die kirchlichen non-profit-Organisationen im Auftrag der Wehrmacht unterhielten.

Unbestritten war die katholische Kirche Bestandteil der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft, und sie nahm in dieser ihre Aufgaben entschlossen wahr. Hier wirkten soziale und mentale Konstanten, die über die Jahre der NS-Diktatur zurückreichten in die Zeit von Kaiserreich und Erstem Weltkrieg. Überdies war die Wahrnehmung des ausländischen Arbeitseinsatzes maßgeblich von ökonomischen und kirchenpolitischen Zwangslagen mitbestimmt, die den Blick auf die spezifische Lage der Zivilarbeiter partiell verstellten. Die Studie von Frings und Sieve zeigt diese Gemengelagen und Ambivalenzen kirchlichen Verhaltens eindrucksvoll auf und leistet einen wichtigen Beitrag zu einem lange Zeit ungeschriebenen Kapitel der Zeitgeschichte des Bistums Münster.

Bonn Christoph Kösters

Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, hg. v. Wolfram Kinzig / Volker Leppin / Günther Wartenberg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 240 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 15), geb. € 28,00 ISBN: 3–3740–2183–2

Der Bd vereinigt Beiträge zu einer von Kurt Nowak (1942–2001) initiierten und konzipierten Tagung, die vom 14. bis 16. Februar 2003 in Meißen stattfand. Deren Ziel war es, die in den vorausgegangenen zwei Jahrzehnten nahezu zum Stillstand gekommene wissenschaftstheoretische Diskussion über den Standort der Kirchengeschichte ‚zwischen' Historiographie und Theologie wieder zu beleben (vgl. 14 in der Einleitung). Dabei war der nach Ansicht des Jenaer Kirchenhistorikers Volker Leppin verschobene Status quaestionis zu berücksichtigen: „Die Frage der Theologizität der Kirchengeschichte erscheint – gerade durch die von außen kommenden Anfragen – als eine für das Selbstverständnis des Faches unverzichtbare Frage" (14). Der Frage also, welchen Bezug das Fach Kirchengeschichte zur Theologie hat bzw. inwiefern es selbst Theologie ist, gehen in dem Bd Forscher aus verschiedenen Disziplinen nach: ein ‚Allgemein'-Historiker (Ulrich Muhlack, Frankfurt/Main), eine evangelisch-systematische Theologin (Friederike Nüssel, Münster), ein orthodox-systematischer Theologe (Athanasios Vletsis, München) und Kirchenhistoriker verschiedener Fachrichtungen und Konfessionen (evangelisch: Albrecht Beutel, Münster; Michael Beyer, Leipzig; Klaus Fitschen, Leipzig; Wolfram Kinzig, Bonn; Volker Leppin, Jena; Wolfgang Sommer, Neuendettelsau; Martin Wallraff, Jena; Günther Wartenberg, Leipzig; orthodox: Dimitrios Moschos, Athen; katholisch: Michael Slusser, Pittsburgh / Pennsylvania; Hubert Wolf, Münster).

Um den kritischen Haupteindruck vorwegzunehmen: Der wissenschaftstheoretische Ertrag des Bdes scheint mir gering zu sein, weil die meisten Beiträge konkrete Themen, die mehr der Methodik als der Methodologie zuzuordnen sind, behandeln und der im Titel des Buches angezeigten Problemstellung damit streng genommen nicht gerecht werden. Der Bd illustriert so die Fragmentierung der Theoriedebatte – zu diesem auch von Kurt Nowak gebrauchten Begriff siehe die Bemerkungen von Michael Beyer, „Historiographische und theologische Urteilsbildung in neueren Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte" (137–152), 137f. – in alle möglichen, als solche interessanten und wichtigen Teilaspekte kirchenhistorischen Arbeitens und die offenkundige Schwierigkeit, historisch-hermeneutische Grundsatzfragen zu reflektieren. Der für die Theologie in Deutschland wohl charakteristische Zustand der Diskussion spiegelt sich darin, wie ein katholischer Kirchengeschichtler sich in seinen Erörterungen ausschließlich im katholischen Horizont bewegt (Wolf), sein evangelischer Kollege nur im evangelischen (Beutel), beide aber jeweils von „der" Kirchengeschichte reden. – Formal sind die abschnittsweise nicht wenigen Druckfehler zu bemängeln, von denen nur zwei krasse hier notiert seien: Auf S. 13 heißt Hubert Wolf versehentlich ‚Herbert', und die ersten Sätze des Beitrags von Dimitrios Moschos auf S. 87 kehren in Anm. 15 auf S. 91 wörtlich wieder.

Sehr erhellend und gewinnbringend ist der Beitrag von Ulrich Muhlack zur „Theorie der Geschichte. Schwerpunkte in der gegenwärtigen Diskussion der Geschichtswissenschaften" (19–37). Gegen die Trennung (bis zur Entgegensetzung) von historischer Theorie und historiographischer Praxis, die gar nicht möglich sei, weil es historische Erkenntnis ohne ‚Theorie' nicht geben könne, plädiert Muhlack überzeugend für „die grundsätzliche Zusammengehörigkeit oder Einheit von Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft" (24); separate Reflexion auf den theoretischen Aspekt von Geschichtsschreibung sei dadurch nicht ausgeschlossen; vielmehr schärfe diese das Bewußtsein für diesen Zusammenhang. Auf der Basis dieser Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis formuliert Muhlack folgende, meines Erachtens zutreffende Thesen: „Das für die gegenwärtige Geschichtswissenschaft maßgebliche Paradigma ist durch die Grundlegung der modernen Geschichtswissenschaft seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert gegeben; sie hat einen Problemhorizont eröffnet, dem auch wir noch angehören" (26; vgl. 36). Im Zeichen dieser ‚Historisierung' könne Geschichte nicht mehr praktische Lehren aus der Vergangenheit für die Gegenwart bieten (28), sondern „kann die Gegenwartsbedeutung der Historie nur darin bestehen, daß sie die historische Dimension der Gegenwart aufweist, daß sie die geschichtlichen Grundlagen der Gegenwart freilegt, daß sie die Genese der Gegenwart aus der Vergangenheit vor Augen führt. Die Historie klärt uns darüber auf, daß alles, was wir heute sind und was uns heute bewegt, daß unsere ganze gegenwärtige Existenz geschichtlich bedingt, ein Ergebnis der Geschichte ist, und zwar nicht nur der jüngsten Geschichte, sondern der Geschichte schlechthin. Wir benötigen sie, um uns unserer Herkunft und damit unserer Identität zu vergewissern. Die Historie erteilt uns freilich keine Handlungsanweisungen: Das kann sie nicht, und das soll sie nicht; unser praktisches Leben liegt bei uns, in unserer Verantwortung, in unserer Entscheidungsmacht. Aber die Historie zeigt uns als Handelnden, wo wir stehen, was uns vorgegeben ist, wo wir anzusetzen haben; sie erhellt die Prämissen und Koordinaten unseres Handelns. Was könnte nützlicher, was zweckdienlicher sein?" (29). Diese Feststellungen gelten auch für die Kirchengeschichte, die im 16. Jh. im Kontext von Reformation und Gegenreformation als jeweils konfessionsgebundenes Fach entstand und im 19. Jh. von der Historisierung der Geschichtswissenschaft ebenso erfaßt wurde wie andere geisteswissenschaftliche Fächer auch (32–36). Mit Muhlack diskutieren würde ich gerne über die Differenz zwischen einem Geschichtswissenschaftler und einem Kirchenhistoriker, die er am Schluß aufmacht. „Ein protestantischer oder katholischer Kirchenhistoriker kann nun einmal nicht davon absehen, daß er sozusagen im Dienste eines Höheren steht, dem eine in dogmatischen Sätzen niedergelegte Verbindlichkeit zukommt. Das unterscheidet ihn fundamental von ‚normalen' Historikern, die zwar auch Erkenntnisinteressen normativen Ursprungs verfolgen, aber daraus Fragestellungen zu entwickeln haben, die rein auf das jeweilige historische Phänomen gerichtet sind, und zwar gerade deswegen, weil ihr Interesse der Erkenntnis gilt" (37). Wenn das Erkenntnisinteresse eines Historikers „normativen Ursprungs" ist, was unterscheidet ihn dann in dieser Hinsicht von einem Kirchenhistoriker, der seinerseits an Normativem orientiert ist? Umgekehrt entwickeln auch Kirchenhistoriker aus „Erkenntnisinteressen normativen Ursprungs" Fragestellungen, „die rein auf das jeweilige historische Phänomen gerichtet sind, und zwar gerade deswegen, weil ihr Interesse der Erkenntnis gilt". Strukturell vermag ich hier keine Differenz zu entdecken. Ist es nicht vielmehr möglicherweise so, daß ein Kirchenhistoriker sich über die normativen Haftpunkte seines Erkenntnisinteresses mehr im Klaren ist und, durch seine Einbindung in die Theologie, eher dazu gezwungen ist, darüber nachzudenken, als ein Geschichtswissenschaftler? Müßte man die Debatte nicht auf eine hermeneutische Ebene verlagern, und zwar dergestalt, daß beide Seiten, die Standpunktlosigkeit des Historikers (mit Muhlack) als Fiktion erkennend, über die (ihnen unausweichlich vorgegebenen und zunächst vorreflexiven) normativen Grundlagen ihres Erkenntnishorizontes und Erkenntnisinteresses nachdenken und die von ihrem jeweiligen Standpunkt ‚normierte' Perspektive offenlegen müßten? Ohne Antworten auf diese gewiß nicht einfachen Fragen zu haben, habe ich den Eindruck, daß es da durchaus Differenzen gibt, doch scheint mir fraglich, ob sie in der von Muhlack aufgemachten Front zu finden sind. Eine letzte, noch weitergehende Frage: Könnte es für die Debatte über Historiographie und Theologie fruchtbar sein, sie von solchen Fragen aus ganz bewußt im Gespräch zwischen Kirchenhistorikern und ‚Allgemein'-Historikern zu führen? Der „Versuch einer Standortbestimmung" (58–60) im Beitrag von Hubert Wolf, „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie" (53–65) scheint mir in diese Richtung zu gehen.

Als in sich stimmig und historiographisch plausibel erscheint mir der eine berühmte Formel von Gerhard Ebeling aufgreifende und weiterführende Vorschlag von Albrecht Beutel, „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Ein tragfähiges Modell?" (103–118), „Kirchengeschichte als die Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen zu verstehen" (115). Dieser Versuch, der auf *Christentums*geschichte statt *Kirchen*geschichte hinausläuft – eine Unterscheidung, um die nicht allzu viel Aufhebens gemacht werden sollte –, hat in der Tat die Vorzüge, die Beutel ihm zuschreibt: „Indem er für ‚Kirche' oder ‚Christentum' oder auch ‚das Christliche' bewußt auf eine apriorische Wesensbestimmung verzichtet, vermag er dem Gegenstand der Kirchengeschichte auch die kirchenkritischen Spielarten von Religiosität zu integrieren und erwächst ihm die Freiheit, die außerkirchliche Wirkungsgeschichte des Christlichen weder gewaltsam als kryptokirchlich domestizieren noch als kirchenfremd eliminieren zu müssen. Zum andern birgt der Begriff der Inanspruchnahme einen doppelten Sinn: Er meint sowohl den bewußt erhobenen Anspruch, im eigenen Denken, Reden oder Handeln das Christliche zu repräsentieren, als auch dessen unbewußte oder doch stillschweigende Inanspruchnahme, die erst durch einen Akt der Interpretation als solche kenntlich gemacht wird. Zum dritten ermöglicht der Verzicht auf einen universali-

stisch gebrauchten Christentumsbegriff eine konzentrische Anordnung der verschiedenen Gegenstandsbestimmungen der Kirchengeschichte: Als Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen umfaßt sie – gleichsam von innen nach außen – die auf die Bibel gegründete Auslegungs- und Traditionsgemeinschaften, sodann die Pluralität der institutionellen Kirchentümer, weiterhin das in seiner dreifachen Gestalt, nämlich als kirchlich, öffentlich und privat wahrzunehmende Christentum, schließlich die davon zu unterscheidenden säkularen Wirkungs- und Transformationsgestalten des Christlichen" (115). Eine Frage freilich bleibt hier offen: Dieser Versuch ist eine Gegenstandsbeschreibung von Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte. Doch welchen Bezug der so umschriebene Gegenstand und seine *lege artis* erfolgende Erforschung zur Theologie haben bzw. inwiefern dies alles Theologie sein könnte, dieses Problem ist damit noch nicht geklärt.

Einen originellen Vorschlag macht zum Schluß des Bdes Volker Leppin, „Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin" (223–234). Um einem Fach wie der Kirchengeschichte in einer derart prekären Zwischenposition zwischen Geschichtswissenschaft und Theologie eine tragfähige wissenschaftstheoretische Fundierung zu verschaffen, schlägt er vor, sich der Semiotik zu bedienen, die in anderen Bereichen der Theologie bereits erfolgreich angewendet worden ist, etwa von Gerd Theißen für die Religion der ersten Christen. Als „erste Auslotung" (228) schlägt Leppin in Weiterentwicklung der Religionsdefinition von Thomas Luckmann und der von Gerd Theißen eingebrachten Differenzierungen folgende Definition vor: „Gegenstand der Kirchengeschichte ist ein ‚sozialgeformtes Symbolsystem, das durch Theologie, Ritus und Lebenspraxis Weltorientierung in bezug auf die sozial verfaßte Wirklichkeit bietet und den Einzelnen wie die Gesellschaft transzendierende Sinngebungen' stiftet" (229). Diese Bestimmung enthalte drei Kernpunkte: 1. Religion wird als soziales und kulturelles Phänomen betrachtet. 2. Der Begriff des Symbolsystems bringt zum Ausdruck, daß es sich bei Religion um eine Interpretation der vorfindlichen Wirklichkeit handelt. 3. „Kirchengeschichte hat ihren Gegenstand per definitionem nur als einen auf die jenseitige Wirklichkeit bezogenen, deren Realität sie theologisch behaupten, nicht jedoch methodisch erweisen, wohl aber im Modus des Symbols präsent halten kann" (229f.). „Damit ist [...] eine Definition des Gegenstandsbereichs von Kirchengeschichte erreicht, die den Vorteil hat, mit Hilfe historiographischer Methodik operationalisierbar, zugleich aber für theologische Deutungen offen zu sein" (230), also Kirchengeschichte als eigenständige Disziplin zwischen Geschichtswissenschaft und Theologie zu verorten. Über den konstruktiven Ertrag dieses Ansatzes können erst konkrete Umsetzungen entscheiden – was vielversprechend, aber alles andere als leicht sein dürfte.

Münster Alfons Fürst

Lutterbach, Hubertus: **Bonifatius.** Mit Axt und Evangelium. Eine Biographie in Briefen. – Freiburg u.a.: Herder 2004. 334 S., kt € 19,90 ISBN: 3–451–28509–6

Pünktlich zum Bonifatius-Jubiläum 2004 (das Vorwort auch noch datiert auf den Gedenktag des Heiligen) hat Hubertus Lutterbach, Professor für Christentums- und Kulturgeschichte an der Universität Essen und Schüler Arnold Angenendts, seine Biographie des Missionars vorgelegt. So weit, so gut? Vielleicht, wäre da nicht die durchaus originelle Methode des Vf.s. Doch zunächst: Was wird geboten?

Geboten wird dem Leser, wie der Titel ankündigt, eine „Biographie in Briefen". Bekanntlich existiert ein stattliches Briefcorpus von Bonifatius und seinen Korrespondenten, also Päpsten und Bischöfen, aber auch frommen Frauen. Dieses Corpus stellt die Grundlage für L.s Biographie, doch aufgrund der Fülle und gleichzeitigen Lückenhaftigkeit des Materials trifft L. zwei Entscheidungen: sich erstens auf die Korrespondenz zwischen Bonifatius und den Päpsten zu beschränken und zweitens die „weißen Flecken" in der Korrespondenz zu füllen. „Creative writing" nennt sich dieses Lückenfüllen, eine Methode ursprünglich aus dem universitären Literaturunterricht in den USA, über die der Vf. am Ende seines Werkes Rechenschaft gibt. Konkret heißt das für das Buch: Es wird ein lückenloser Briefwechsel zwischen Bonifatius und den Päpsten geboten, und zwar bestehend aus echten Briefen in Übersetzung (weitgehend aus der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe übernommen) und lutterbachschen Neuschöpfungen. Die echten sind von den fingierten Briefen nicht nur durch das Druckbild (echte Briefe erscheinen im Fettdruck, unechte zwischen Alinea-Zeichen) zu unterscheiden, sondern heben sich auch in der Sprache ab, die im ganzen Buch etwas oszillierendes hat. Natürlich fallen auf diese Weise interessante Stücke der bonifatianischen Korrespondenz heraus (z.B. ep. 78 an Cudberth von Canterbury), doch kompensiert der Autor das durch seine Methode.

Natürlich ist das „creative writing" hier nicht einfach „l'art pour l'art". L. will einen Lebenshorizont, der für uns Heutige oft kaum mehr erkennbar ist, verständlich machen, ihn nicht verloren gehen lassen: Wir sollen Bonifatius unmittelbar begegnen können. So entsteht vor den Augen des Lesers ein lebendiges Bild frühmittelalterlicher Mission, freilich mit für die Schule Angenendts charakteristischen Schwerpunkten im Bereich von Anthropologie und Religionsgeschichte, vor allem auf Quellen aus der Liturgie- und Rechtsgeschichte gestützt. L. erweist sich dabei als höchst belesener und kundiger Führer durch diese uns oft fremde Welt und präsentiert uns überzeugend einen theologisch hochreflektierten Bonifatius, der in einer einfach strukturierten Welt agiert (Stichwort „Einfachreligion"). Wer weiterführende Literatur lesen will, kann sich über das Register am Schluß, das gute Literaturverzeichnis und die sehr reichhaltigen Endnoten das Gewünschte suchen. Damit wird auch dem wissenschaftlich interessierten Leser einiges geboten.

Der „creative Boniface" L.s wird bei all dem freilich sehr ausführlich. Er beschreibt z.B. in vielen Details den zu seiner Zeit üblichen Ritus der Altar- oder Bischofsweihe (80 bzw. 115f.), faßt sich aber bei der Kirchweihe dankenswerterweise kurz (80–82). In den Endnoten findet der Leser die entsprechenden Quellen angegeben.

Damit ist jedoch das Stichwort genannt, an dem sich Kritik an L.s Buch festmachen kann. Detaillierte Quellenverweise findet man vor allem zu liturgischen Fragen, den Synoden des Bonifatius und dem Bußwesen. Bei anderen Rechtstexten tun sich allerdings Lücken auf. So fehlt ein überzeugender Nachweis für die Zulassungskriterien eines Kandidaten zur Priesterweihe (41–43), wie sie sich z.B. im Titel IV der Collectio Vetus Gallica oder im Titel II der Collectio Sangermanensis XXI titulorum[1] fänden. Auch die Endnote 82 zu S. 127 überzeugt den Rechtshistoriker nicht: Ein Kap. 101 des Konzils von Antiochia gibt es nur in der unkritischen Edition Jacques-Paul Mignes, der die Kanones entsprechend der von ihm wiedergegebenen Handschrift durchzählt. Freilich ist diese Ausgabe nicht adäquat für ein Bonifatius-Buch, denn sie ediert eine mit Pseudoisidor durchsetzte Dionysio-Hadriana des 9. Jahrhunderts.[2] Warum L. nicht auf die exzellente und maßgebliche Edition Cuthbert Hamilton Turners[3] (dort c. 23 von Antiochia) verweist, bleibt unklar. Am Rande vermerkt: der Abbé Migne hieß korrekt Jacques-Paul, nicht wie durchgängig bei L., Jean-Paul.

Die Angabe einer kritischen Edition für die Bonifatius-Briefe selbst hat der Rezensent vergeblich gesucht (MGH Epp. sel. 1). Ähnliche Inkonsequenzen finden sich bei Kirchenvätertexten: Für die Confessiones des Augustinus verweist L. auf die dtv-Ausgabe, nicht auf die Edition von O'Donnell (Oxford 1992); dagegen werden z.B. Tertullian oder die Augustinus-Briefe nach CSEL (für ersteren besser: CChrSL) und Johannes Chrysostomos nach Migne zitiert (229, 245 und 249).

Doch auch mancher Umgang mit dem Mittelalter erstaunt. Z. B. spricht Bonifatius einmal mit den Worten Bernhards von Clairvaux (um 1090 – 1153), ein andermal mit denen Burchards von Worms (965 – 1025) oder Theodulfs von Orléans (750/760 – 821; 19, 129 und 140) – keine gravierenden inhaltlichen, aber eben doch „creative anachronisms". Fragwürdig ist auch, warum der für das Mittelalter so überaus typische Briefschluß der echten Briefe regelmäßig in die Endnoten verbannt wird.

Diese exemplarisch genannten handwerklichen Schwächen sind freilich aufs Ganze gesehen Kleinigkeiten, die kaum einen Leser ernsthaft stören dürften und sollten.

Ähnliches gilt für einige ausgewählte sachliche Probleme. So müßte man z.B. die Behauptung von „weithin intakten Überbleibseln des antiken Rom" (39) wesentlich differenzierter sehen. „Nunc remanet tantum saeva ruina tibi" – dieses Wort Alkuins dürfte der Realität für den größten Teil der Stadt näher kommen.[4] Den Begriff „Schattenkönig" würde ich mit der Mehrheit der Literatur lieber auf die Merowingerkönige als auf deren Hausmeier anwenden (gegen z.B. Friedrich Prinz). Sonst stürzt man wohl ein breiteres Publikum in Verwir-

[1] Vgl. Hubert Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition, Berlin – New York 1975, u.a. 374; Michael Stadelmaier, Die Collectio Sangermanensis XXI titulorum. Eine systematische Kanonessammlung der frühen Karolingerzeit. Studien und Edition (FBMG 16), Frankfurt / M. 2004, 174ff. Diese Rechtssammlungen standen zur Zeit des Bonifatius im Frankenreich zur Verfügung. In Rom griff man wohl auf eine Form der Collectio Dionysiana zurück.

[2] Vgl. Klaus Zechiel-Eckes, Die Concordia canonum des Cresconius. Studien und Edition (FBMG 5), Frankfurt / M. 1992, 18 und 413.

[3] Cuthbert Hamilton Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima, canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae, 2 Bde. und opus postumum, ed. E. Schwartz, Oxford 1899–1939.

[4] Vgl. Alkuin, De clade Lindisfarnensis monasterii, V. 37f, in: MGH Poetae aevi Carolini I, 230; G. Arnaldi / F. Marazzi, Art. Rom. Vom 4. bis zum 10. Jahrhundert, in LexMa 7 (1995), 967–972.

rung, denn die Schulbücher und populäreren Darstellungen folgen m. E. nicht Prinz. Andere Begriffe wirken anachronistisch: z. B. „Christianisierung", „radikal" oder „Effizienz". Vor dem Begriff „Mission" schreckt der Autor aber zurück (Endnote 1 zu S. 25).

Eine Entscheidung war bezüglich der Ereignisse von 751 nötig: Hat Bonifatius Pippin den Jüngeren zum König der Franken gesalbt und damit den Dynastiewechsel von den Merowingern zu den Karolingern ratifiziert? Ein gesicherter Beleg dafür fehlt, erst spätere Quellen sprechen davon; insgesamt erscheint eine Salbung durch Bonifatius eher unwahrscheinlich.[5] In L.s Buch hat Bonifatius zwar die Salbung vorgenommen, allerdings wird sie nur in einem fingierten Papstbrief (248) thematisiert. Daß der sonst so mitteilsame Bonifatius L.s nicht selbst davon erzählt, erstaunt etwas.

Die weitgehende Ausblendung der Sphäre weltlicher Herrschaft entspricht freilich dem Duktus des Buches und seiner Beschränkung auf die Korrespondenz zwischen Bonifatius und den Päpsten. Und hieran mag sich durchaus die Feststellung knüpfen, daß eine vollständige Biographie, die Bonifatius in seinen vielfältigen Tätigkeiten und Beziehungen zeigt, nicht geboten werden kann und soll. Vielmehr geht es um ein Bild des Bonifatius als Missionar und Bischof – und dieses Bild zeichnet L. überzeugend mit profunder Kenntnis der Zeit und Materie.

Doch geht es wohl nicht nur um die Person des Bonifatius. Gerade in einer Zeit, in der Kirche wieder missionarisch tätig werden muß, will sie ihren Auftrag nicht verleugnen, tut ein gründlicher Blick auf diejenigen gut, die schon einmal unter widrigen Bedingungen den Glauben verkündet haben. Das kann Mut machen, das kann auch die Phantasie anregen. Ein Brückenschlag über die Zeiten ist L. in diesem Sinn gut gelungen, auch wenn das nicht seine primäre Absicht war. Vielleicht liegt in der leichter möglichen Aktualisierung ein großer Gewinn der Methode des „creative writing".

Ein anderer liegt gewiß in der Perspektive: Wir sehen Bonifatius nicht aus der Vogelschau der klassischen Biographie, sondern aus der Innenperspektive. Insofern will und kann das Buch die Biographie Theodor Schieffers nicht ersetzen. Andererseits sind die Vorteile mit einer unwahrscheinlich hohen Mitteilsamkeit des Bonifatius erkauft, und mit einer für Nichtfachleute nicht immer ganz klaren Grenzziehung zwischen Quelle und Fiktion. Provokativ gefragt: Gibt es noch einen Primat der Quellen, wo Quelle und Fiktion gleichwertig nebeneinander stehen? Und wie ist dann der Stellenwert der Sekundärliteratur zu bewerten? Und eine andere Frage: Bringt nicht das „creative writing" letztlich dem Schreibenden mehr als dem Lesenden? Könnte nicht der Leser genauso gut eine in L.s Stil geschriebene Biographie lesen und auf die Brieftypika, das Briefromanhafte, verzichten? Insofern verdient das Buch L.s eine kritische Betrachtungsweise und Diskussion, allerdings mit sehr viel Wohlwollen. Denn nichts liegt dem Verfasser ferner als Geschichtsklitterung oder -verfälschung, sein Anliegen ist (wie mehrfach betont) eine anschauliche Darstellung des missionarischen Wirkens des Bonifatius. Die Diskussion um Formen von Geschichtsschreibung ist mit diesem Werk jedenfalls um einen interessanten Aspekt reicher und wird hoffentlich an diesem Werk nicht vorübergehen.[6]

Mit und ohne kirchlichen Hintergrund wird man das Buch als Ertrag kirchen- und kulturgeschichtlicher Arbeit mit viel Gewinn lesen. Die oben genannten kleinen Einschränkungen sollten niemanden von der Lektüre abhalten, sondern eher anspornen, kritisch nachzufragen und weiterzudenken. Sowohl Bonifatius als auch Hubertus L. hätten es verdient.

Münster Bernward Schmidt

[5] Vgl. Erwin Iserloh, Art. Bonifatius, in: LThK^2 2, Sp. 591–593; Josef Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 (Studia Humaniora, Series Minor, Bd. 6), Brühl 2003, S 1–57. Lutterbach schließt sich hier jedoch der Mehrheit der Forschung an.

[6] Anregend dazu: Hans-Werner Goetz, Wandel von Geschichtsbildern im Spiegel der geschichtswissenschaftlichen Darstellungsweise, in: ders., Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung, Darmstadt 1999, 371–379.

Merkt, Andreas: **Das Fegefeuer.** Entstehung und Funktion einer Idee. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 131 S., geb. € 29,90 ISBN: 3-5341-6318-4

Wie und wann entstand eigentlich die Vorstellung von einem „Fegefeuer"? Gegen die These des Mediävisten Jacques LeGoff (Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984; frz.: Paris 1981), das „Fegefeuer" sei ein ‚Kind' des Mittelalters (genauer: des 12. / 13. Jh.s), dessen frühe Spuren allenfalls in die Spätantike (konkret: zu Augustinus) zurückreichten, untersucht Merkt die „Frühgeschichte des abendländischen Fegefeuers im zweiten und dritten Jahrhundert" (10). Ausgehend von der Forschungslage – die Schriften der griechischen und der späteren lateinischen Theologen der Antike sind auf dieses Thema hin bestens erforscht (12) – wählt M. einen sehr engen Fokus, nämlich frühe lateinische christliche Texte im römischen Nordafrika vom Anfang bis in die Mitte des dritten Jh.s (11f.), und zwar die sog. Dinokratesvision der Märtyrerin Perpetua (Passio Perpetuae 7–8), einige wenige Stellen aus montanistischen Schriften Tertullians und den *locus classicus* der späteren katholischen Lehre vom Fegefeuer bei Cyprian (Brief 55,20). Seine These ist: „Das ‚abendländisch-mittelalterliche' Fegefeuer [...] nimmt im römischen Nordafrika des zweiten und dritten Jh.s seinen Ausgang. Es läßt sich zeigen, daß die Charakteristika des mittelalterlichen Fegefeuers bereits ganz am Anfang der abendländischen Geschichte des Christentums zu finden sind, sowohl ein örtlich gedachter und satisfaktorisch begriffener Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung als auch der Versuch der Lebenden, auf das Geschick der Toten Einfluss zu nehmen" (11). Diese These wird, jeweils auf der Basis der genannten Texte, in drei Teilen durchgeführt: „Das Schicksal der Toten. Vorstellungen von einem zeitlichen Leiden im Jenseits" (15–51); „Die Sorge der Lebenden. Gebete und Opfer für die Verstorbenen" (53–64); „Die Lebenden und die Toten. Theologische und historische Reflexionen über das Fegefeuer" (65–90).

Überzeugt diese These? Im I. und II. Teil werden die zugrundegelegten Texte eingehend analysiert, mit überaus differenzierter Auswertung der umfassend herangezogenen Sekundärliteratur (die Bibliographie des schmalen Bandes ist recht umfangreich: 117–130). Die Interpretationen von M. sind umsichtig und wirken überzeugend. Der Nachweis, daß die Wurzeln der (abendländischen) Fegefeuervorstellung bis in die Anfänge der christlichen lateinischen Literatur zurückreichen, scheint mir damit erbracht. Im III. Teil werden allerdings die Grenzen der Studie deutlich. Zwar finden sich auch darin etliche überzeugende Reflexionen, so die Einordnung der Fegefeuervorstellung in das Kirchenbild, in Konzepte von Heiligkeit und Sünde und besonders in die sich entwickelnde Bußpraxis des zweiten und dritten Jh.s (vgl. bes. 65–70; die Aussage ebd. 65–67, das Christentum habe sich zu dieser Zeit bereits auf dem Weg zur „Volkskirche" befunden, ist allerdings weit übertrieben und eine unpassende Kategorie); so die kontroverstheologische, nämlich antimarkionitische Verortung des Fegefeuers bei Tertullian „als Theologumenon, das die göttliche Spannung von Güte und Gerechtigkeit aufrecht erhält" (71); so der – freilich schon bekannte – Kontrast zwischen einem retributiven Konzept in der westlichen Tradition (das Fegefeuer als reine Strafe bzw. Sühne) und einem purgativen Konzept in der östlichen und teilweise auch in der westlichen Theologie (das Fegefeuer als Reinigung, Läuterung, Erziehung), ausgehend von Klemens von Alexandrien und Origenes (vgl. 72–74). Doch der Versuch, das Aufkommen von Fegefeuervorstellungen in größere geistesgeschichtliche Zusammenhänge zu stellen (81–90), ist eher skizzen- und schablonenhaft ausgefallen, denn ausgeführt. Der von Peter Brown stammende Gedanke, in den nachchristlichen Jahrhunderten habe auch außerchristlich ein Prozeß der „Peccatisierung der Welt" eingesetzt – Zwischenfrage: Was heißt das eigentlich, religionsgeschichtlich ebenso wie theologisch? –, der durch den Einfluß des Christentums einen entscheidenden Schub erhalten habe (86), ist zwar erwägenswert. Doch bleibt in der Skizze von M. unklar, inwiefern die zahlreichen von ihm beigezogenen Großdaten der spätantiken Mentalitätsgeschichte (86–88) wirklich und genau mit dem Aufkommen von Fegefeuervorstellungen zusammenhängen. Für LeGoff war das Fegefeuer das „Paradebeispiel für den Wandel des Weltbildes im Mittelalter" (65). Auch M. fragt abschließend nach einem eventuellen „Wandel des Weltbildes" durch das Aufkommen von Fegefeuervorstellungen seit dem zweiten/dritten Jh (88–90). Die von ihm zugrunde gelegte Quellenbasis ist freilich viel zu schmal, um in diesen großen Dimensionen zu validen Aussagen zu kommen. Im letzten Absatz des Buches hat M. diese Grenze seiner Studie selbst notiert: „Ob diese These eines spätantiken Wandels im Weltbild zutrifft, lässt sich auf der schmalen Basis der vorliegenden Studie natürlich nicht endgültig entscheiden, und deshalb möchte ich dieser These abschließend den Modus einer Frage geben, die hoffentlich durch weitere Studien einer Antwort zugeführt wird" (90).

Münster Alfons Fürst

Kirchliche Zeitgeschichte

Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine, hg. v. Thomas Bremer. – Wiesbaden: Harrassowitz 2003. 147 S. (Schriften z. Geistesgesch. d. östl. Europa, 27), pb € 36,00 ISBN: 3–447–04843–3

Texte über die Kirchen in der Ukraine fallen auch ohne Überschrift auf – Abkürzungen in Großbuchstaben ragen aus der Bleiwüste hervor, ein Anzeichen dafür, daß hier viele lange Namen im Spiel sind und die Autoren müde werden, sie zu wiederholen. Hierzulande sind die Abkürzungen, außer bei einer kleinen Gruppe von Regionalspezialisten, praktisch unbekannt. Der vorliegende Sammelbd handelt von der UGKK (Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche), der UOK-MP (Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats), der UOK-KP (Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiever Patriarchats) und der UAOK (Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche). Die drei orthodoxen Jurisdiktionen des Landes sowie die Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche stehen also im Mittelpunkt. Das sind längst nicht alle Glaubensgemeinschaften, die es in der Ukraine gibt. Der vor allem auf der Krim verbreitete Islam, das Judentum und die in Großstädten überaus aktiven protestantischen Freikirchen sind nicht eingeschlossen, wogegen die römisch-katholische Kirche öfter erwähnt wird. Ihr gehört die – sich zunehmend an das Ukrainertum assimilierende – polnische Minderheit in der Westukraine an.

Der Bd geht auf eine Berliner Tagung im Dezember 2001 zurück, wo das Verhältnis von Religion und Nation im Mittelpunkt stand, oder konkreter: die Verbindung von ukrainischer nationaler Identität und religiöser Zugehörigkeit. Das war eine verdienstvolle Sache, schließlich wurde damals in der Öffentlichkeit recht wenig über die Ukraine gesprochen. Den meisten fiel das Mißverhältnis zwischen der Größe des Landes und seiner spärlichen Repräsentation im westlichen Diskurs erst auf, als sich eine junge Generation mit grellem Orange nach vorne drängte. Jetzt waren und sind Analysen gefragt, und der vorliegende Bd ist hochwillkommen. Schade nur, daß die Entwicklungen während und seit der Revolution keine Aufnahme mehr finden konnten in diesem ansonsten sehr auf Aktualität angelegten Buch.

Es gibt keine synthetische Einleitung, eine gemeinsame „Botschaft" läßt sich aber sehr wohl herauslesen: Keine der oben erwähnten Denominationen ist in der Lage, das Ukrainertum nur für sich zu reklamieren – siehe etwa den Beitrag von **Alfons Brüning** über „Orthodoxie als Element ukrainischer nationaler Identität" (13) oder den von **Katrin Boeckh** über „Staat und Kirchen während der Transformation in der Ukraine" (88).

Die unierte Kirche konnte sich in der Westukraine als quasi-Nationalkirche gegenüber dem katholischen Polentum profilieren, aber die von ihr vertretene Variante des Ukrainertums blieb vielen Orthodoxen fremd, am meisten jenen, die weiter östlich leben. An sich, so **Victor Yelensky** in seinem theoretisch ausgerichteten Beitrag über „Religiöse und nationale Identitäten" in der Ukraine, habe die unierte Kirche durch ihren Einsatz für das ukrainische Erbe einen „wundervollen Baustein für einen nationalen Mythos" geliefert, der aber mit einem anderen Baustein, nämlich dem (orthodox geprägten) Kosakenmythos kollidiert sei (38).

Eignete sich die Unierte Kirche zur Abgrenzung von Polen wie Russen, haftete dem orthodoxen Mehrheitsglauben der nationale „Mangel" an, daß man ihn auch mit Rußland teilte. Heute kommt die Zersplitterung der Orthodoxie erschwerend hinzu. Das Moskauer Patriarchat hat zwar die meisten Gemeinden im Land und wird als einzige Organisation von der Weltorthodoxie anerkannt, ist aber aus dem „ukrainischen Piemont", der Westukraine, praktisch verdrängt. Das Kiever Patriarchat, das sich 1992/93 von Moskau abspaltete, galt manchen ukrainischen Politikern zunächst als Nukleus einer zukünftigen orthodoxen „Nationalkirche" (Boeckh, 78), wird aber von einem äußerst umstrittenen Bischof mit KGB-Vergangenheit und starkem Machtinstinkt geleitet, der in der Ukraine selbst vielen suspekt, in Moskau gar verhaßt ist. Die kleinste Kirche im Bunde, die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche, kommt aus der nordamerikanischen Emigration und ist dort als Teil des Patriarchats von Konstantinopel kanonisch anerkannt, hat aber in der zentralen und östlichen Ukraine keine größere Anhängerschaft gewinnen können.

Die Beiträge zeigen, wie vertrackt die religiöse Situation in der Ukraine ist – und dennoch nicht aussichtslos. So sieht **Ben Schenningk** in seinem theoretisch orientierten Text über „Religiöse Identität als Konfliktpotential und Wege zur Lösung" das ukrainische Wirrwarr auch als Vorteil. Religiöse und nationale Identitäten stützen sich gegenseitig nicht, die Konfliktlinien verlaufen nicht zwischen religiös-nationalen Blöcken, sondern in erster Linie innerhalb der Konfessionen, d. h. zwischen den einzelnen orthodoxen Denominationen sowie zwischen römischen und griechischen Katholiken. Das macht ein jugoslawisches Szenario unwahrscheinlich, religiös befeuerte Nationalismen können sich nur schwer entfalten.

Von hier aus ließe sich weiterfragen: Was bedeutet diese plurale Situation für das zukünftige ideologische Profil der Orthodoxie? Hinreichend bekannt sind die Probleme, die sich ergeben, wenn eine Staatskirche die Nation sakralisiert, den Staat vergötzt, und alles „Fremde" mit einem Bann belegt. In Griechenland, Serbien oder auch Rußland ist diese Konstellation ein Hemmschuh für Ökumene und Zivilgesellschaft. In der Ukraine liegt ein anderer Fall vor, und von daher wäre es lohnend gewesen, sich die sozialethischen Ansätze der orthodoxen Kirchen, sofern vorhanden, einmal näher anzusehen. Alfons Brüning führt aus, wie die orthodoxe Kyrill-und-Method-Bruderschaft in den 1840er Jahren eine national-demokratische Gesellschaftsvision entwickelte, die sich deutlich von russisch-orthodoxen Konzeptionen unterschied (16f.) – warum sollte ähnliches nicht auch heute passieren?

Schließlich erscheint der aktuelle ukrainische Nationalismus vor allem als Abgrenzung zu Russland und als pro-europäische Orientierung. Hat das Auswirkung auf jene orthodoxe Kirchen, die sich ukrainisch-national definieren? Einen Hinweis liefert **Johannes Oeldemann** in seinem kenntnisreichen und konstruktiven Beitrag über „Die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen in der Ukraine". Er verweist auf den Unterschied zwischen den unkanonischen orthodoxen Kirchen UOK-KP und UAOK einerseits und dem Moskauer Patriarchat andererseits; erstere sind ökumenisch offener, denn sie wollen die Isolation überwinden, die sich aus ihrer prekären kirchenrechtlichen Lage ergibt (95f.).

Gerade in dieser Richtung wären noch mehr Information und Reflexion wünschenswert. Das gilt übrigens generell für die inneren Verhältnisse der orthodoxen Denominationen. Sie werden an keiner Stelle gründlicher behandelt, im Gegensatz zu den tiefen Einblicken, die **Oleh Turii** in seinem Text über „Die Griechisch-Katholische Kirche und die ukrainische nationale Identität in Galizien" gewährt.

Interessant, wenn auch etwas knapp sind die Informationen des Bdes über die religiöse „Basis". Die veröffentlichte Meinung, der Diskurs ist leicht einzufangen und wird daher auch gerne beschrieben, aber was davon kommt bei den Menschen an? Was denken die Gläubigen über „Religion und Nation"? Wissen sie überhaupt, zu welcher Jurisdiktion ihre Kirchengemeinde gehört? Und selbst wenn sie es wissen: ist die Zuordnung zu einer Gemeinde sozial relevant, meinungsbildend, oder ist sie so oberflächlich, daß dieses Wissen für das politische Bewußtsein unerheblich bleibt? Letztlich bleibt erklärungsbedürftig, warum sich die Ukrainer überwiegend als „ukrainisch orthodox" definieren, obwohl das Moskauer Patriarchat doppelt so viele Gemeinden hat wie die beiden anderen orthodoxen Kirchen zusammen. Einen wichtigen Hinweis gibt **Natalia Kotschan** in ihrem prorussisch gefärbten Beitrag über „'Polnische' und russische Kirche, Die ukrainischen Kirchen und fremde Identitäten". Der heutige russische Nationalismus in der Ukraine, so Kotschan, speise sich in erster Linie nicht aus der Diskriminierung durch die ukrainische Mehrheit, sondern daraus, daß sich ein hoher Prozentsatz ethnischer Ukrainer kulturell und sprachlich mit Rußland identifiziere, „ohne dass dies im Widerspruch zu ihrer ukrainischen Herkunft stünde" (109). Victor Yelensky belegt dagegen mit Umfrageergebnissen, daß sich viele Menschen, die eigentlich zu Gemeinden des Moskauer Patriarchats gehören, als Gläubige des Kiever Patriarchats bezeichnen. Auf diese Weise, so Yelensky, „beschreibt die befragte Person ihre Identität, die eine ethnisch ukrainische Komponente besitzt. Darüber hinaus haben wir es in den meisten Fällen offensichtlich mit ‚Taufscheinchristen' zu tun, d. h. mit nicht praktizierenden und manchmal mit ‚nicht gläubigen Orthodoxen'." (41) Ben Schenningk kommt unter Berufung auf eine Umfrage zu dem Schluß, die Ukrainer identifizierten sich „mehr mit der Kirche als Wertegemeinschaft [...] als mit gegebenen kirchlichen Institutionen", so daß sich der Zwist vor allem in der veröffentlichten Meinung und weniger an der „Basis" abspiele. Dies schränke die politische Mobilisierungskraft der Kirchen erheblich ein (128).

Ein Vorzug des Bdes ist der multidisziplinäre Zugang. Zwar fehlen Informationen zu den Autoren, doch sind die unterschiedlichen „Handschriften" von Historikern, Theologen und Sozialwissenschaftlern erkennbar. Nichttheologen lesen **Thomas Bremers** Vorwort über die Hintergründe der katholisch-orthodoxen Auseinandersetzung um „Proselytismus" mit Erkenntnisgewinn. Gleiches gilt mit Einschränkungen für **Hans-Dieter Döpmanns** Artikel über „Kirchliche Identität und kanonisches Territorium", wo es um den Konflikt zwischen Rom und Moskau über die Errichtung katholischer Strukturen in Rußland geht. Streiten könnte man wohl über Döpmanns Ansicht, wonach Moskaus Beharren auf dem „kanonischen Territorium" legitim sei, und die Errichtung katholischer Bistümer in Rußland hinter die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückfalle.

Der Beitrag **Wolfgang Ullmanns** über „Religion und Nation in theologischer Sicht" dürfte dagegen bei nationalismustheoretisch geschulten Lesern Kopfschütteln hervorrufen. Der im letzten Jahr verstorbene Kirchenhistoriker und DDR-Bürgerrechtler glaubt, daß die heutigen Fachhistoriker auf dem Holzweg seien, weil sie nichts von Kirchengeschichte verstünden. Das mag in mancher Hinsicht stimmen, aber Ullmann benutzt die Kirchengeschichte dazu, mühsam errungene Erkenntnisse der Nationalismusforschung zu negieren. Die ältesten Nationalstaaten Europas, so Ullmann, lägen nicht im Westen, sondern Osten Europas und hießen Bulgarien, Serbien, Polen, Ungarn und Kiever Rus'. Diese mittelalterlichen „Nationalstaaten" basierten nach Ansicht Ullmanns „auf der Autonomie von kirchlichen Jurisdiktionen, auf einer untereinander verbindenden eigenen Liturgiesprache und einem diesen jeweils zugeordneten Kirchenvolk". Die Westeuropäer sollten in Hinblick auf diese Länder ihr Selbstverständnis in Frage stellen und sich auch der eigenen (kirchenbezogenen) Wurzeln bewußter werden. Diese Ansicht dürfte konservativen Nationalhistorikern vieler osteuropäischer Staaten gefallen – plausibler wird sie dadurch aber nicht. Es ist zwar richtig, daß kirchliche Jurisdiktionen das Entstehen der mittelalterlichen Staatenwelt begleitet und unterstützt haben. Wenn Ullmann aber

von mittelalterlichen „Nationalstaaten" spricht, so folgt er der modernen Selbsttäuschung vieler ost- und südosteuropäischer Nationen, die sich zur Hebung des eigenen Selbstbewußtseins mehr Kontinuität zuschreiben, als es tatsächlich gab. Ein nationales Bewußtsein ist für mittelalterliche Gesellschaften in der Regel nicht nachweisbar, geschweige denn ein Fortbestand dieses Bewußtseins bis in unsere Zeit.

Wer „Religion und Nation" von vorn bis hinten durchliest, wird sich gelegentlich an Überschneidungen und Wiederholungen stoßen, etwa was die statistischen Daten zu den Denominationen angeht. Freuen darf man sich über das Layout, das wie eine „optische Synthese" wirkt. Die inhaltliche Synthese muß der Leser selbst leisten, aber das ist kein Nachteil. Das Buch wirft einige Fragen auf, die nicht beantwortet werden – nicht das letzte Wort also, aber doch ein willkommener und größtenteils solider Beitrag.

Berlin Klaus Buchenau

Liturgiewissenschaft

Budde, Achim: **Die Ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte.** – Münster: Aschendorff 2004. 679 S. (Jerusalemer Theologisches Forum 7), pb € 59,– ISBN: 3-402-07506-7

Achim Budde legt mit diesem Werk seine von der Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn angenommene Diss. zur ägyptischen Überlieferung des Basilius zugeschriebenen eucharistischen Hochgebets vor. Er entfaltet allerdings die Deutung des Textes vor einem so weiten historischen und theologischen Horizont, daß sich das Werk dem Interesse aller, die mit eucharistischen Hochgebeten arbeiten, empfiehlt. Dementsprechend ist auch die Darstellung in einem mehrstufigen System für unterschiedliche Leserinteressen konzipiert. Ca. 200 Seiten an Einleitungen und thematischen Querschnitten sind als „Buch im Buch" auch getrennt von den Detailanalysen lesbar (11).

Wer noch nicht mit dem Text dieses Hochgebets und seiner Geschichte vertraut ist, möge zuerst die deutsche Übersetzung (142–203) und die Einleitung in den Kommentar (205–219) lesen. Es ist im Gedächtnis zu behalten, daß die deutsche Übersetzung den jüngsten (im Druck dokumentierten) Stand der Überlieferung wiedergibt. Der Nachvollzug der Argumentationslinien zum Text ist nicht von der Kenntnis der Quellensprachen abhängig. – Der Vf. beginnt mit einer Einleitung, in der er die Forschungsgeschichte zu den Basilius zugeschriebenen Hochgebeten seit Hieronymus Engberding erschließt und verweist auf die zu erwartenden Ergebnisse der Studie (13–38). Das folgende Kap. legt die Grundlagen der Methode des Umgangs mit den Textzeugen, der Analyse ihrer Beziehungen untereinander und zur Liturgie, sowie die Prinzipien der Edition dar (39–69). Darauf werden die Textzeugen detailliert vorgestellt, liturgisch und historisch verortet (70–127) und einander zugeordnet (128–139). Die Beziehungen zwischen den liturgischen Büchern, ihrer graphischen Gestaltung und ihrem Verhältnis zur Liturgie sind bereits angedeutet. Unpubliziertes Material wird reichlich herangezogen. Als sensationelle Neuidentifikation durch Heinzgerd Brakmann veröffentlicht der Vf. erstmals das Fragment Michig. inv. 4538a (102f) in den Apparateinträgen zum sahidischen Text. S. 140–203 gibt eine Textedition, fast nur nach Kollation von Photographien oder Originalen. Der dieser folgende ausführliche Kommentar erklärt die Anaphora Vers für Vers und gibt im Anmerkungsapparat ausführliche Hinweise zu Parallelstellen und weiterführender Diskussion (205–544). Die Erklärungen folgen der Gliederung der Anaphora und der Numerierung in ihrer jüngsten Gestalt und bieten jeweils zu Beginn und Abschluß einer größeren Einheit Einleitungen, bzw. Zusammenfassungen. Die vielen Einzelbeobachtungen werden zu einer abschließenden historischen Synthese zusammengeführt (545–612). Quellennachweise, das Literaturverzeichnis und Indizes schließen das Werk ab.

Am Beginn der Geschichte des eucharistischen Hochgebets steht die Frage, wie sich aus äußerst knappen Anmerkungen und einigen wenigen, voneinander unabhängigen Textbeispielen zum Ende der Antike ein begrenztes Repertoire an Texten entwickeln konnte, das bis heute in Gebrauch steht (vgl. 545). Der Vf. erschließt ein repräsentatives Corpus von Daten sowie die Methoden zum Verständnis von deren Epoche, aber auch zur Weiterentwicklung von Rekonstruktionen ihrer Vorgeschichte. Mit der Kategorie der an thematischen und strukturellen Vorgaben entlanglaufenden Improvisation (des Vorstehers der Liturgie, 277f, 547f) gelingt es dem Vf., die Beziehungen zwischen geographisch und historisch weit auseinander liegenden Texten zu beschreiben und zu erklären. Der Verzicht auf ein umfassendes Stemma Codicum ist daher programmatisch. Der Vf. zeigt, daß der liturgische Text nicht en bloc als einmal verfaßtes und anschließend mehr oder weniger getreu überliefertes, literarisches Werk verstanden werden kann.

Hinsichtlich der Vorgeschichte des Texts kann der Vf. sehr konkrete Improvisationsschemata (310ff, 427) einzelner Teile der Anaphora rekonstruieren und datieren (312, 547). Je konkreter dieselben sind, desto näher stehen sie der Zeit des Beginns der Verschriftlichung.

Methode und Material dieser Studie können jetzt mit zeitgenössischen, aber auch älteren Texten und analogen Phänomenen des Judentums und der Literatur über die griechisch-römischen Symposia verglichen werden. In seiner Formulierung offener Vortrag ist in älteren Traditionen, wie offenbar auch im Christentum, nicht Ausdruck eines Mangels an standardisierten Texten oder an den technischen oder politischen Möglichkeiten von deren Verbreitung. Improvisation ist sowohl ein Ausdruck der Kunst des Vorstehers, zu variieren ohne abzuschweifen, als auch ein Zeichen der Kompetenz der Hörer, in Erwartung der kommenden Themen die Variationen des Vorstehers zu genießen.

Nach dem Ende der Epoche freier Improvisation setzt die Verbreitung und Überlieferung der Texte ein. Dabei wurden die einzelnen Abschnitte der Basilius-Anaphora nicht gleichzeitig literarisch standardisiert. Der Abschnitt des Heilsgedächtnisses wird schon fast unverändert überliefert, während die Teile des Memento noch lange den Bedürfnissen der Lokaltraditionen angepaßt werden konnten (vgl. 527ff, 567). Für das gegenüber den einzelnen Passagen des Textes gestufte Bedürfnis, den Traditionstext genau wiederzugeben, finden sich neben der Struktur der Überlieferung der Texte auch konkrete Beweise in der Tradition (vgl. 513). In diesem Kontext weist der Vf. auf eine hölzerne Altartafel hin, die nur jene Teile der Markus-Anaphora enthält (562f, Brit. Mus. 54036), für die der Benutzer während des Gottesdienstes einen Text vor sich haben wollte. Bevor (im 13. Jh.) Anaphoren im Gottesdienst vorwiegend vorgelesen wurden (563), fand ein Prozeß gegenseitiger Beeinflussung von Formularen unterschiedlicher Kirchen aber auch anderer Liturgien statt (bis heute nicht abgeschlossen 611f; vgl. 52ff, 309f, 467f, 536).

Mit dieser Methode gelingt es schließlich, Basilius als „Autor" zweier Versionen derjenigen Anaphora glaubhaft zu machen (566–577), die er offenbar selbst zu extemporieren gewohnt war, aber keineswegs ex nihilo erdacht hat. Beide Versionen hatten ihre Wirkungsgeschichte. Manche Parallelen zwischen den ägyptischen und außerägyptischen basilianischen Anaphoren können damit erklärt werden, daß zu zwei Gelegenheiten je eine „Improvisation" desselben Bischofs über dasselbe Schema verschriftlicht wurde.

In seinen Synthesen von Geschichte, Theologie und Pastoral reagiert der Vf. auf wichtige Anliegen der Gegenwart (vgl. 267f, 399, 593–600). Seine Überlegungen zum theologischen Verständnis des Eucharistiegebets, zu seinem Gesamtcharakter als Opfer (z.B. 226ff, 382f, 390), zum Prozeß der Wandlung der Gaben im Spiegel der euchologischen Terminologie (vgl. 335f, 345, 376, 404f, 412, 416; bestätigt von Robert Taft in Worship 77, 2003, 482–509), zum Sanctus (240–244, 255–272), zur im Memento reflektierten Ekklesiologie (480–483, 508, 513ff, 534f) oder zur Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum bei der Erwähnung der Sammlung des Volkes (294ff) lesen den alt- und ostkirchlichen Befund im Dialog mit der gesamten christlichen Überlieferung. Die Bearbeiter der ägyptischen Basilius-Anaphora haben ihre Gebete theologisch mitunter langsamer aktualisiert als das in anderen Kirchenprovinzen üblich war (269; vgl. 289; Gegenbeispiel: 290). Angeblich globale Prinzipien wie (umformuliert) „lex credendi lex orandi" lassen sich mit den hier erschlossenen Daten in ihrer Relativität besser einschätzen (vgl. auch 370ff, 457, 489). Das Werk bietet auch viele Beispiele der Analyse biblischer Sprache im Gebet, vor allem insofern das Gebet die Bibel grundsätzlich nicht wörtlich zitiert, obwohl seine Sprache aus ihr inspiriert ist (vgl. 247ff, 261, 268f, 315f, bes. zum Einsetzungsbericht 320–377 hier vor allem 371f, 472f, 549).

Die reiche Dokumentation lädt zu weiterer Forschung ein. An manchen Stellen sollten Alternativen in den Diskurs eingebracht werden: So ist der Brauch, das erste Wort der folgenden Seite in die „Fußzeile" davor zu setzen, nicht notwendig ein Indiz für eine laute Verlesung des Textes, sondern ein weit verbreitetes Mittel, ohne (und nachdem es einmal üblich war, auch mit) Seitennumerierung die Abfolge von Blättern und Bünden sicherzustellen (42). – Die im Methodenkapitel dargelegte Entwicklungsgeschichte liturgischer Texte und Bücher betont den Charakter derselben als Werke lebendiger, offener Literatur. Zahlreiche Beobachtungen im Kommentar müssen zur Differenzierung dieses Bildes mitgelesen werden. Der Vf. kann bei der Erschließung mancher Teile der Anaphora Methoden der Textkritik anwenden. – Es ist fraglich, ob die Annahme von Grundstrukturen jüdisch- (oder alttestamentlich-) christlichen Betens wie „die Toda" das Verständnis der Entwicklung fördern. Sie führen zur Annahme von Kategorien, denen leicht irgend ein Text zugeordnet werden kann (206f, 273f, 279) und zeigen weder, daß (Juden und) Christen immer in dieser Form gebetet haben, noch daß sich die späteren Organisatoren der Tradition an alttestamentlichen Paradigmen orientiert hätten. – Zu V. 8 und dem Verständnis von „Dank" (234ff) müßte neben den Ansatz einer inhaltlichen Identifikation von eucharistein und eulogein auch die alternative Interpretation, in der die Termini inhaltlich differenziert werden, zu Wort kommen (teilweise vorausgesetzt 274, vgl. aber 275 und 338f Anm. 91). – Wahrscheinlich lassen sich aus der griechischen Syntax eines Hochgebets keine Schlüsse über eine literarische Beziehung zur Birkat ha-Mazon ziehen. Die in dieser Form vor den Rabbinen nicht belegten Brakhot wurden von jenen weitgehend standardisiert. Eine mit baruch beginnende Benediktion besteht im Hauptteil meist aus Partizipien, die baruch qualifizieren, was für einen Abschnitt, der mit nodeh („wir wollen danken") beginnt, nicht gilt. Jede Suche nach Strukturparallelen zwischen Hochgebeten und Birkot ha-Mazon muß neben den großen Unterschieden in Formulierung und Inhalt vor allem im Hinblick auf die Funktionen der Texte im Ritual anmerken, daß nach der Rezitation der Birkat ha-Mazon kein Brot mehr gegessen wird. – In Mischna und Tosefta ist (nur mit seinem incipit) als emet wejatsiv ein Gebetsabschnitt nach dem „Höre Israel" bezeugt. Welche Beziehung diese Worte jenes Gebets zum Einleitungsdialog der Anaphora haben, ist weiterhin nicht geklärt (236), auch wenn die Anaphoren ähnlich beginnen. Zwischen der Funktion dieses Textes im jüdischen Got-

tesdienst und einer Anaphora ist keine Ähnlichkeit sichtbar. – Das jüdische Pendant zum Sanctus (qeduscha) ist sehr umsichtig besprochen (241f). Das Sanctus formuliert den Bibeltext Jes 6,3, der nur die „Erde" erwähnt, in „Himmel und Erde" um. Zu den Hodayot von Qumran (1QHa Sukenik 16 Taf. 50 Z. 3) muß dabei keine Beziehung bestehen. 1QHa zitiert nicht sicher Jes 6,3 (264 Anm. 170). In die Lücke zwischen „die Fülle von [Himmel] und Erde" und „deine [Herr]lichkeit" passen mehrere Worte. Wenn in dieser Lücke nicht nochmals „deine(r) Herrlichkeit" stand, war Jes 6,3 nicht als sofort als erweitert erkennbarer Text zitiert, sondern allenfalls eine entfernte Assoziation. Schon Offb 4 versetzt die nach Jes 6 irdische Szene in den Himmel. Auch im Kontext einer rein christlichen Gebetssituation ist die Änderung plausibel. Wenn im Christentum im vierten Jh. eine Tradition erscheint, die man (wie angedeutet sehr unsicher) auch in Qumran sehen mag, müsste eine Vermutung darüber aufgestellt werden, welche Beziehung zwischen den Hodayot und den christlichen Texten bestanden haben kann, um eine Tradition anzunehmen. – Neh 9 ist kein Beispiel für ein euchologisches Grundelement des Eingeständnisses eigener Sünden, weil es ein Anlaßgebet ist, das als Ganzes diesem Zweck dient (282). – In Analogie zu modernen Tendenzen einer Katechetisierung der Liturgien kann das mittelalterliche Parallelphänomen immer noch als Folge eines „Zusammenbruchs des katechetischen Systems" verstanden werden (324 und Anm. 15). Je weniger liturgische Bildung die Feiernden haben, desto mehr muß ihnen durch die Feier selbst erklärt werden. – Zur Frühgeschichte der Mischung von Wein und Wasser (352f) vgl. Andrew McGowan, Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. Oxford 1999.

Der Text ist klar formuliert und mit seinen starken Metaphern und humorvollen Nebenbemerkungen (vgl. 41, 54, 263, 357, 406, 449, 456f, 496, 537) angenehm zu lesen. Er empfiehlt sich auch der eklektischen Lektüre und als Einführung. Das Werk ist nach seinen Detailstudien und in seinen Synthesen ein Meilenstein der Hochgebetsforschung.

Münster Clemens Leonhard

Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag, hg. v. George Augustin / Alfons Knoll / Michael Kunzler / Klemens Richter. – Paderborn: Bonifatius 2005. 569 S., geb. € 34,90 ISBN: 3-89710-295-1

Die theologische Aufwertung der Liturgie und deren Positionierung als „Höhepunkt" und „Quelle" kirchlichen Lebens (SC 10) gehören fraglos zu den wichtigsten Festlegungen des Konzils. Was hier grundgelegt wurde, stieß die Notwendigkeit einer eingehenden und dauerhaften Beschäftigung mit Gehalt und Gestalt der Liturgie an. Als eine wesentliche Vorgabe postulierte das Konzil die tätige und bewußte Teilnahme aller Mitfeiernden in der Liturgie. Das gilt einerseits für die Mitfeiernden, die nicht passiv-rezeptiv, sondern aktiv und bewußt die Liturgie mittragen sollen. Andererseits meint die Aussage des Konzils auch die Vorsteher der Liturgie, näherhin die Priester. Nirgendwo kommt das theologische und geistliche Proprium des Priesters so profiliert zum Ausdruck, wie im Vorsteherdienst bei der Feier der Liturgie. Eine angemessene liturgie-theologische Reflexion mit dem Focus auf den Dienst des Priesters ist deshalb nicht nur unverzichtbar, sondern um der notwendigen Vermittlung einer spirituellen Kompetenz und der ars praesidendi unbedingt geboten. Diese Forderung setzt nicht nur Grundkenntnisse der theologischen Gehalte und äußeren Abläufe der Liturgie seitens des Priesters voraus. Sie muß auch nach anthropologischen Verzahnungen und Bedingungen der Liturgie fragen und den Blick auf sich wandelnde soziokulturelle Kontexte richten, vor deren Horizont sich Sinngehalt und Feiergestalt der Liturgie entfalten.

Diesem Desiderat wendet sich die Manfred Probst gewidmete voluminöse Festschrift zu, wenn sie sich unter die Überschrift „Priester und Liturgie" stellt. Die 30 Autorinnen und Autoren „nehmen die Feier des Glaubens insgesamt in den Blick und versuchen, sie von unterschiedlichen Fragestellungen her so zu erschließen, daß die Bedeutung der Liturgie für alle Getauften klar zu Tage tritt, und zugleich die besondere Beziehung des Priesters zu ihr neu beleuchtet wird. Die einzelnen Beiträge bieten theologische und pastorale Perspektiven für einen neuen spirituellen Aufbruch in der Kirche" (10). Damit richten sich die Aufsätze nicht nur speziell an Priester, sondern stellen einen Beitrag im liturgiewissenschaftlichen Diskurs dar.

Die Festschrift gliedert sich in vier Abschnitte: „Theologische Verhältnisbestimmung" (11 – 126); „Historische Perspektiven" (127 – 226); „Liturgische Brennpunkte" (227 – 368); „Pastorale Verwirklichung" (369 – 534). Ein Anhang bietet ein Verzeichnis der Veröffentlichungen von Manfred Probst. Wie von einer Festschrift mit derart vielen Beiträgen nicht anders zu erwarten, sind die einzelnen Aufsätze unterschiedlich im Umfang, in ihrer theologischen Dichte und inhaltlichen Nähe zum gesetzten Thema „Priester und Liturgie". Nicht alle können im Rahmen dieser Rezension gleichermaßen Berücksichtigung finden.

Die sechs Beiträge im ersten Abschnitt „Theologische Verhältnisbestimmung" verorten den Dienst des Priesters im Schnittfeld von Liturgie und Ekklesiologie. Ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil umreißen sie wesentliche Impulse: Priestersein wird als ein Dienst an der Liturgie skizziert und entfaltet als eine Aufgabe, die ihre geistliche und theologische Verankerung in der Liturgie selbst finden muß. Wie sehr die Liturgiewissenschaft den Reflexionspol der Ökumene benötigt und auf den Dialog mit den anderen christlichen Konfessionen angewiesen ist, belegen die Beiträge von Albert Gerhards und Michael Schneider, die die Liturgietheologie der Ostkirchen heranziehen.

„Historische Perspektiven" als zentrale Dimensionen einer Theologie des Gottesdienstes finden im zweiten Teil in sechs Beiträgen Beachtung. Der Horizont der geschichtlichen Vergewisserung ist jedoch derart breit angelegt, daß ein innerer Zusammenhang dieser Beiträge nur noch mit großer Mühe erkennbar wird. Er reicht von einer exegetischen Begutachtung der Abschiedsrede Jesu in Joh 14 über die Ordo-Theologie des Thomas von Aquin, Johannes Chrysostomus bis hin zum 40-jährigen Jubiläum der Liturgiekonstitution. Die etwas willkürlich wirkende Zusammenstellung ist wohl dem Genre Festschrift geschuldet.

Acht Beiträge stellen sich im dritten Teil die Aufgabe, „Liturgische Brennpunkte" zu beleuchten. Erfreulicherweise kommen hier liturgiesystematische Dimensionen ebenso zu Wort wie liturgiepraktische Fragestellungen. Erwähnt seien die Beiträge „Durch Christus, unseren Herrn – oder die Logik des Logos. Eine kleine Grenzwanderung zwischen Liturgie und Philosophie" (Michael Kunzler) sowie „Prozession – Ausdruck bewegter Liturgie. Liturgietheologische und pastorale Überlegungen zu einem integralen Bestandteil des christlichen Gottesdienstes" (Jürgen Bärsch). Michael Kunzler unterstreicht unter Rückgriff auf philosophische Denkwege die Logik christlichen Betens, die nur durch Christus geschehen und bestehen kann: Gott tritt auf die Menschen zu, nicht nur im Sinne einer Anredeerfahrung, sondern im Sinne einer Sammlung, die er durch Christus wirkt. Darum kann sich ein Gebet nur durch Christus ereignen. Jürgen Bärsch entwickelt Perspektiven für die verantwortete Gestaltung prozessionaler Liturgie und ordnet sie ein als eine Dimension der participatio actuosa der Liturgiekonstitution.

Der letzte Teil „Pastorale Verwirklichung" ist stärker der Gottesdienstpraxis gewidmet. Zehn Beiträge befassen sich mit einzelnen liturgiepastoralen und liturgiepraktischen Fragen. Angesetzt wird teils historisch, teils gegenwärtige kirchliche Kontexte aufgreifend. Wie weit der inhaltliche Bogen gespannt wird, mögen zwei Beispiele zeigen: Benedikt Kranemann spricht sich für eine liturgisch profilierte Rolle der einzelnen Gemeinde in den vielfach neu gegründeten Seelsorgeeinheiten aus. Peter Dyckhoff erschließt die Gebetsweisen des heiligen Dominikus für eine Zusammenführung von Körperhaltung und Gebet als proprium liturgischen Betens.

Achtundzwanzig Seiten mit einer Auflistung der Publikationen von Manfred Probst beschließen die Festschrift.

Fazit: Die Hg. legen eine inhaltlich umfassende Festschrift vor, die ein zentrales liturgiewissenschaftliches Feld betritt. Die Festschrift bietet einen für die Praxis gestrafften, historischen und systematisch-theologischen Abriß und gibt einen klaren Überblick über wesentliche Fragestellungen der gegenwärtigen Pastoral und Feier des Gottesdienstes. Andererseits eröffnet sie eine Fülle von bedenkenswerten Perspektiven und Impulsen für die weitere liturgische Arbeit. Allein von hier besehen verdient die Festschrift eine breite Aufmerksamkeit, zumal es zuweilen den Anschein hat, daß der Focus liturgiewissenschaftlicher Diskussionen eher auf die Mitfeiernden gerichtet ist als dezidiert auf den Priester als Vorsteher. Daß in den Beiträgen teilweise die Nähe zum ursprünglich gestellten Thema „Priester und Liturgie" aus dem Blick zu geraten scheint (was in keiner Weise ihren Eigenwert schmälert!), wird man angesichts des Genres Festschrift nachsehen müssen.

Erfurt Stefan Böntert

Religionspädagogik

Domsgen, Michael: **Familie und Religion.** Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 372 S. (Arb. z. Prakt. Theol., 26), kt € 38,00 ISBN: 3–374–02228–6

Der Autor stellt als Defizit der evangelischen Religionspädagogik fest: Der Familie als herausragendem Lernort des Glaubens ist bisher zu wenig Beachtung geschenkt worden. Dabei kommt ihr innerhalb der religiösen Bildung und Erziehung geradezu eine Schlüsselstellung zu, wie er anhand der vorläufigen Auswertung der vierten EKD-Mitgliedschaftsumfrage belegt. Die empirisch zu belegende hohe Bedeutung der Familie möchte Domsgen auch in einer gebührenden Beachtung dieses Lernortes in der religionspädagogischen Diskussion berücksichtigt wissen. So ist es sein Anliegen, diese wichtige Lücke auf der Grundlage einer soziologischen Bestimmung des Begriffes Familie zu schließen. Dabei will er nicht mit der defizitären Brille schauen, sondern eine ressourcen-orientierte Sichtweise einnehmen. So entgeht er der Versuchung, in den Reigen derer einzustimmen, die beklagen, was Familie heute alles nicht mehr vermag. Grundsätzlich

stimmt er Franz Xaver Kaufmann zu, wenn dieser den zunehmenden Ausfall der Familie als Ort der Weitergabe religiöser Orientierungen neben der Auflösung der konfessionellen Milieus als Hauptursache für die heutige Tradierungskrise christlicher Sinngehalte darstellt. Doch er sieht die Gefahr einer Fehlinterpretation bei oberflächlicher Betrachtung dieser These: Familie ist kein Gegenpol der Gesellschaft, in dem christlicher Glaube überdauern könnte, auch wenn sich die Gesellschaft tiefgreifend gewandelt hat. Da das außerfamiliale Umfeld und die binnenfamiliale Prägung einander bedingen, will er die Veränderungen im Bereich der Familie immer im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen betrachtet wissen. D. sieht also seinen Auftrag darin, genauer nach dem Wandel der von der Familie ausgehenden Sozialisation und Erziehung zu forschen, um so eine „religionspädagogische Theorie, die die Bedeutung der Familie in diesem Vermittlungsgeschehen *(Religion-Familie)* näher untersucht und grundlegende Aussagen zu familialen Leistungen und Begrenzungen formuliert" (Einleitung, 13) entwickeln zu können. Daraus ergibt sich die Dreigliederung des Buches: Im ersten Kap. eine soziologische Bestimmung des Familienbegriffes unter hauptsächlicher Auswertung der Veröffentlichungen des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend und der Monografien von Peuckert und Nave-Herz. Im zweiten Kap. nimmt er unter vornehmlicher Auswertung der EKD-Mitgliedschaftsumfragen aus dem Jahr 2000 eine systematisch-theologische und eine religionsphilosophische Bestimmung des Religionsbegriffes vor, um dann im abschließenden dritten Kap. Überlegungen zur Praxis religionspädagogischen Handelns im Rahmen einer christlichen Familienerziehung anzustellen.

Bestechend an D.s akribischer Auswertungsarbeit ist, daß er durchgehend die vergleichende Perspektive zwischen Ost- und Westdeutschland beachtet und so zum Schluß auch die Formulierung grundlegender Aufgaben für Westdeutschland und für Ostdeutschland vornimmt.

Um im ersten Kap. jeder pädagogischen und sozialisations-theoretischen Engführung zu entgehen, verwendet er den Begriff Familie als übergeordneten Begriff und macht ihn an den Generationsbeziehungen fest: So will er eine Festlegung auf bestimmte Rollenzusammensetzungen und Familienbildungsprozesse vermeiden. D. sieht Familie als „Kernfamilie", aber nicht im Sinne einer „Normalfamilie", sondern im Sinne einer Einheit um den Nukleus von Eltern(teil) und Kind. Im folgenden legt er den Schwerpunkt seiner Ausführungen auf Familien mit kleinen Kindern. Um dann das Verhältnis von Familie und Religion näher bestimmen zu können, bemüht D. sich um einen Religionsbegriff, der die Charakteristika der Familie aufnehmen kann und geeignet ist, die Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland zu erkennen und der das pädagogische Anliegen innerhalb der Familie berücksichtigt. Denn Sozialisation von Kindern setzt eine Erkennbarkeit voraus. Nur wenn Religion begrifflich befaßt werden kann, wird sie erkennbar. Dieser Spagat zur Erfüllung aller dreier Kriterien gelingt D., indem er den substantiellen Religionstheoriestrang mit dem funktionalen verknüpft, also nicht nur danach fragt: *Was* ist Religion?, sondern gleichzeitig die Frage stellt: *Wie* wirkt Religion? Auf diese Weise kann nicht nur die kirchlich-organisierte Religion, sondern auch „Familie und Christlichkeit", „Familie und Atheismus", „Familie und außerkirchliche Religiosität", „Die religiösen Mischformen als Forschungsdesiderat" und die Frage nach Familie als Religion als ein offenes Problem in den Blick nehmen. Gleichzeitig entgeht er der Gefahr, den Begriff Religion ins Unkenntliche ausufern zu lassen. Diese Theoriebildung, auf deren Grundlage D. sich dann den jeweils spezifischen religionspädagogischen Herausforderungen im Westen und im Osten zuwendet, ist m. E. als wissenschaftlicher Fortschritt dieser Arbeit innerhalb der theologischen Forschung sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite zu bewerten. (Ich habe aber zu wenig Gesamtüberblick über die aktuelle Forschungslage!) In seiner abschließenden Betrachtung sieht D. das Verhältnis von Familie und Religion für Westdeutschland als nicht eindeutig zu bestimmen an. Einerseits sind religiöse Funktionen an außerfamiliale Institutionen abgegeben worden, andererseits nimmt der größte Teil der Familien die kirchliche Begleitung markanter Übergange im Lebenslauf in Anspruch. Hier ist besonders die Taufe hervorzuheben. Grundlegend ist für D. eine gelungene Verbindung von Glaube und Biographie. Als Hilfe zur familienorientierten Gestaltung der Kasualien nennt er folgende Orientierungspunkte: die gleichzeitige Stärkung der erzieherischen und der religiösen Kompetenz der Eltern (und Großeltern) sowie die Unterstützung von Familie durch die anderen Lernorte des Glaubens. Indem er dezidiert auch die Förderung der allgemeinen erzieherischen Kompetenz von Eltern fordert, geht er über den katholischen Ansatz *Biesingers* hinaus, der in erster Linie die Förderung der religiösen Kommunikation zwischen Eltern und Kindern im Blick hat. Nach D. sollte eine christliche Familienerziehung in Westdeutschland die (noch) gegebenen Berührungspunkte zwischen Familie und Kirche bewußter gestalten, um Religion in lebensfördernder Perspektive zu explizieren. Hier geht er auf die Rolle der Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft ein, die so nah wie keine andere sekundäre Sozialisationsinstanz an den Familien sind. Intensiv betriebene Elternarbeit durch die Erzieherinnen und biografisch orientierte religiöse Fortbildung der Erzieherinnen durch den Arbeitgeber sind die parallelen Herausforderungen in den Kindergärten. Als letzten Punkt geht er auf die Auseinandersetzung mit anderen Religionen ein, welche die Stärkung der eigenen christlichen Identität erfordert. Die von *Grethlein* vorgeschlagene Konzentration auf Gebet und Segen greift er als richtigen Ansatz auf, weist aber weitergehend darauf hin, daß die Analyse der außerkirchlichen bzw. außerchristlichen Religiosität gezeigt hat, daß v. a. im Bereich von Gesundheit und Wohlergehen Leerstellen einer kirchlich-christlichen Begleitung des Lebensweges zu verzeichnen sind.

Mit Blick auf Ostdeutschland macht D. klar, daß der Familie hier als primärer religiöser Sozialisationsinstanz eine noch größere Bedeutung als in Westdeutschland zukommt. Da nur noch 25–30 % der Bevölkerung Mitglied einer der beiden großen Kirchen sind, verringert sich die Präsenz von organisierter Religion. Einerseits fordert er eine sehr sorgfältige Gestaltung der wenigen Kasualien unter sehr genauer Zur Kenntnisnahme der familialen Entwicklungen, denn die Zahl der alleinerziehenden Mütter und Väter sowie der nicht miteinander verheirateten Eltern ist im Osten höher als im Westen. Andererseits fordert er die Suche nach neuen Anknüpfungspunkten im Verhältnis von Familie und Religion, weil die althergebrachten nicht mehr greifen und sich inzwischen eine Feierkultur etabliert hat, die ohne Kirche auskommt. Trotzdem kommt den Kirchen aber als Orten religiöser Praxis eine große Bedeutung zu, weil in Ostdeutschland die unterschiedlichen Prägungen von Religion stärker zusammenrücken als in Westdeutschland. Darin besteht die große Chance für religionspädagogisches Arbeiten. Kirche steht unverkennbar für die Dimension des Religiösen. Ihre Räume, Personen und Rituale können so zum Impulsgeber für die Dimension des Religiösen werden. Konkrete Bespiele oder Modelle nennt D. für die evangelische Kirche nicht, verweist aber auf Segnungsgottesdienste am Valentinstag in der katholischen Kirche in Erfurt.

D. weist darauf hin, daß Familie der Ort ist, in dem Religiösität erlebt und gelebt wird. Familien sind dabei auf Unterstützung angewiesen. D. verwendet den Begriff „Familie" als übergeordneten Begriff, der nicht per se eine Festlegung auf bestimmte Rollenzusammensetzungen und Familienbildungsprozesse impliziert. Die Generationsdifferenzierung zwischen Mutter und / oder Vater und Kind ist grundlegend. Deshalb steht bei D. Familie für „Kernfamilie" aber eben nicht im Sinne einer „Normalfamilie", sondern im Sinn einer Einheit um den Nukleus von Eltern(teil) und Kind. Aus meiner Sicht ist dieses eine Reduzierung des Begriffes Familie die den Realitäten nicht entspricht. D. betont zu Recht, daß das außerfamiliale Umfeld in Ostdeutschland zum größten Teil sehr wenig religiöses Anregungspotential bietet. Mit wenigen regionalen Ausnahmen – z. B. das katholische Eichsfeld – kommt christliche Religion z. B. bei Einweihung von öffentlichen Gebäuden meines Wissens nur dann vor, wenn dem Bürgermeister oder der politischen Mehrheit im Rat einer Kommune dies angezeigt erscheint. Dagegen sind andere religiöse Elemente sehr wohl von neuem und wieder stark präsent. Dazu gehört die Jugendweihe. Sie entwickelte sich von dem Bekenntnis zum marxistischen und atheistischen Staat weg, hin zu allgemeinen humanistischen Grundlagen. Den Kirchen ist nach meinen Beobachtungenen nach der Wende nicht gelungen, junge Eltern zu erreichen und sie an Religion heranzuführen. Auch ist es nicht gelungen, an den entscheidenden Wendepunkten des Lebens Menschen zu erreichen, z. B. beim Tod eines Angehörigen. Es gibt jedoch auch Beispiele in denen es der Kirche gelingt, Menschen, v. a. auch junge Menschen in wichtigen Lebenssituationen zu erreichen. D. weist hier zu Recht auf die Beispiel gebenden Angebote der katholischen Kirche in Erfurt hin. Einen wichtigen Beitrag leistet auch die Militärseelsorge. Soldaten aus allen Teilen Deutschlands, insbesondere auch ehemalige NVA-Offiziere und ihre Familien nehmen gerne das Angebot an, sich in einem kirchlichen Umfeld, z. B. der Kolping-Familienferienstätte Salem in Mecklenburg-Vorpommern mit Fragen des eigenen Lebensentwurfes und des Menschenbildes auseinanderzusetzen. Die Unterschiede zwischen dem christlichen und marxistischen Menschenbild, zwischen dem christlichen und atheistischen Menschenbild finden offensichtlich keinen Platz, an dem sie erörtert werden. Eine der wenigen Ausnahmen ist aus meiner Sicht die Gertrudenkapelle in Güstrow, in deren Innern die aus christlicher Sicht gestalteten Plastiken Ernst Barlachs im Außenbereich mit Skulpturen sozialistischer Künstler gespiegelt werden. Diese unterschiedliche Sichtweise von Menschen findet offensichtlich bis heute auch keine Aufarbeitung an den Schulen, z. B. in der gymnasialen Oberstufe in Ostdeutschland. Durch zufällige Begegnung mit christlichen Jugendgruppen oder durch offene Angebote der evangelischen Kirche, z. B. bei den Tagen ethischer Orientierung der mecklenburgischen und vorpommerischen Landeskirche werden junge Menschen erreicht und durch die offenen Angebote auf den christlichen Glauben aufmerksam gemacht.

D. weist darauf hin, daß in Ostdeutschland Glaube und Kirche stärker miteinander verbunden sind als in Westdeutschland. Dies wurde durch die Politik der SED noch dadurch unterstützt, daß der Neubau v. a. von katholischen Kirchen in der DDR nur an sehr versteckten Orten möglich war. Hinzu kam, daß die Kirchen wenig offen gestaltet wurden, so daß nur der Kundige sie finden konnte. Da es keine Möglichkeit für Christen gab, sich in der Gesellschaft zu engagieren, konnte auch der in der katholischen Soziallehre und evangelischen Sozialethik Grund gelegte Auftrag, sich in der Gesellschaft zu engagieren und das dort Grund gelegte Menschenbild zu transportieren, nicht fruchten. Dies hat bis heute dazu geführt, daß z. B. das gesellschaftspolitische Engagement zumindest der katholischen Kirchen nur schwach ausgeprägt ist. Es wird zurückgeführt auf die Zahl der relativ wenigen katholischen Christen. Tatsächlich aber gehört es nicht zur Praxis der christlichen Gemeinden.

Für den Erziehungsauftrag christlicher Eltern bedeuten diese gesellschaftlichen Rahmenbedingungen eine hohe Herausforderung an ihre Erziehungsleistung. Neben der Gesellschaft in Ostdeutschland innewohnende pragmatischen Atheismus, der seine Wurzeln im historisch dialektischen Materialismus hat, kommt nun der praktische Atheismus der materialistischen Konsum-

gesellschaft hinzu. Diese Entwicklung trifft jedoch Familien in Ost und West gleichermaßen.

In Ostdeutschland entstanden zumindestens im katholischen Bereich Hauskreise, im Westen Deutschlands Familienkreise, in denen man sich gegenseitig half und hilft, auch in den verschiedenen Wertefragen bei der Erziehung der Kinder.

Die Kirchen stehen, wie Eberhard Tiefensee es beschreibt, vor dem Phänomen, daß im Osten Deutschlands die christliche Sichtweise von Menschen in seiner ganzen Dimension nicht gefragt ist. Nirgendwo hat der kämpferische Atheismus so tiefe Spuren hinterlassen wie in der Tschechei und im Osten Deutschlands. Hier sind seelische Wüsten entstanden, die die Menschen unfähig machen, mit ihren vielfältigen sozialen und auch wirtschaftlichen Herausforderungen zurecht zu kommen. Für Seelsorger ist es besonders überraschend, daß gerade an den Wendemarken des Lebens, wie z. B. Tod eines Angehörigen, die christliche Deutung von einem Leben nach dem Tod nicht gefragt wird. Mir sagte ein 40-jähriger, dessen Mutter plötzlich verstorben ist, auf die Frage wie er denn mit dieser Situation fertig wird: „Durch den Tod müssen wir durch. Er gehört zum Leben!" Eine christliche Deutung von einem Leben nach dem Tod war nicht gefragt.

D. weist darauf hin, daß eine Entscheidung für den Atheismus nicht mehr notwendig ist. Dadurch entfällt auch die Kritik an den atheistischen Grundannahmen. Dieses gesellschaftliche Klima führt in Ostdeutschland dazu, daß fast alle, die nicht christlich erzogen werden, konfessionslos bleiben. Nach meiner Beobachtung bedeutet dieses für die Kirchen jedoch auch, daß die Menschen unbefangener mit ihr umgehen, da sie keine kirchlichen Vorerfahrungen haben. Diese Unbefangenheit führt sie durchaus auch in kirchlich geprägte Veranstaltungen. Werden sie hier emotional angesprochen, wie ich es z. B. beim jährlichen Treffen des Dreikönigsvereins in Neubrandenburg, bei dem Feiern und Wohltätigkeit mit religiösen Riten und emotionalen heimatverbundenen Elementen mit viel Gespür und Geschick erfolgreich verbunden werden, erlebt habe, eröffnen sich neue Zugänge.

In der katholischen Praxis verbandlicher (Bildungs-) Arbeit kommt in der Frage der Wertevermittlung der Beziehung Großeltern-Enkel eine große Bedeutung zu. In den religionspädagogischen Angeboten wie z. B. Großeltern-Enkel-Wochen, an Familienwochenenden, in denen – wie D. es einfordert – erzieherische und religiöse Kompetenz der Eltern gefördert wird, aber auch in Begegnungswochen von Familien aus West- und Ostdeutschland werden konkrete Hilfen angeboten. Im dritten Kap. beschreibt D. religionspädagogische Perspektiven. Das „Tripp-Trapp-Modell" der lutherischen Kirche aus Norwegen ist sicherlich ein wichtiger Impuls. Es gibt jedoch zahlreiche weitere konkrete neue Ansätze, die leider in diesem Kap. nicht aufgeführt werden oder zu kurz kommen.

Insgesamt gibt D. eine hervorragende vergleichende Übersicht über Familie und Religion in West- und Ostdeutschland. Auf dem Hintergrund, daß sich die Zukunft unserer Gesellschaft in den Familien entscheiden wird, weil dort Kinder geboren und erzogen werden, ist dieses Buch eine wichtige Grundlage für die weitere Entwicklung eines seelsorglichen und pastoralen Konzeptes.

Wenig verständlich ist jedoch, warum D. der Institution Ehe – zugegeben auf dem Hintergrund zunehmender nichtehelicher Lebensgemeinschaften, in denen Kinder aufwachsen und der Ehescheidungen – eine so geringe Bedeutung beimißt. Kinder sind darauf angewiesen, in verlässlichen Rahmenbedingungen aufzuwachsen. Religionspädagogische Perspektiven sind ohne Glaubensvermittlung an die Eltern nicht vorstellbar. Das verbindliche „Ja" der Eltern zueinander ist die Grundlage für das verbindliche „Ja" zu den Kindern. Hier steht D. in der Gefahr, dem Zeitgeist zu erliegen.

Nottuln Karl Schiewerling

Mennen, Claudia: **Bibliodrama – Religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte.** Eine qualitativ-empirische Studie. – Fribourg: Academic Press 2004. 360 S. (Prakt. Theol. im Dialog, 26), pb € 42,00 ISBN: 3–7278–1498–5

Trotz zunehmender wissenschaftlicher Publikationen haftet dem Bibliodrama nach wie vor ein ambivalenter Ruf an. Innerhalb praktisch-theologischer Theoriebildung wird es immer noch oft als bloße Nabelschau selbstgefälliger Beschäftigung mit dem eigenen Ich oder als zweifelhafte Auseinandersetzung mit biblischen Texten beargwöhnt. Innerhalb dieser kontrastreichen Auseinandersetzung um Hermeneutik, Methodik und Bedeutung des Bibliodrama legt Claudia Mennen mit ihrer 2004 in Fribourg vorgelegten Diss. eine qualitativ-empirische Studie zur Wirksamkeit des Bibliodrama als Medium religiöser Erfahrung im Kontext der Lebensgeschichte vor. M. verortet das Bibliodrama hermeneutisch in den Kontext rezeptionsästhetischer Aneignung biblischer Texte und belegt die Nachhaltigkeit dieses rezeptionsästhetischen Verfahrens empirisch durch vier Interviews mit Frauen, die deren Erfahrungen im Hinblick auf die religiöse Bedeutung des Bibliodrama im Horizont ihrer Lebensgeschichte dokumentieren. Nach eigener Angabe im Vorwort ihrer Arbeit stützt sich die seit 1999 als Ausbilderin für Bibliodrama am Institut für Fortbildung kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter tätige Autorin auf die von Stephanie Klein bereits in deren Arbeiten zur Anwendung gekommenen Konzepte und Methoden des narrativen Interviews nach Schütze und Oevermann.

Claudia Mennens Arbeit gliedert sich in vier Teile: In einem ersten Teil bietet M. einen Forschungsüberblick zum Rezeptionsgeschehen zwischen biblischem Text und seinen RezipientInnen und fokussiert ihren Blick auf die seelsorglich-kerygmatische Perspektive, d. h. welche Funktion von Religion der Rekonstruktion bibliodramatischer Erfahrung zugrunde liegt und welche Wirkung das Bibliodrama im Hinblick auf die religiöse Entwicklung in der Lebensgeschichte von Menschen spielt. Ausgehend von einem bibliodramatischen Selbstverständnis als offenem Rezeptionsprozeß weitet die Autorin den Blick auf das Bibliodrama als Form pastoraltheologischen Handelns und als Instrument der Glaubenskommunikation zur Veranschaulichung des Glaubens: „sei es in der Dimension der Daseinserfahrung, der Sinnfrage, der religiösen Erfahrung oder des Glaubens" (60). Gewährsleute sind für M. Andriessen und Derksen, die als einzige katholische Theologen ein eigenes bibliodramatisches Konzept entwickelt haben, das M. als Glaubensexerzitium charakterisiert (88). In Abgrenzung vom protestantischen Verständnis geht es ihnen nicht primär um die Wiedergewinnung des Textes als Subjekt, sondern eher um seine glaubensbegründende und -herausfordernde Funktion. Die dezidierte Betonung der Leitungsrolle ist die Prämisse dafür, daß die Begegnung mit dem „Geheimnis" der Bibel als selbstoffenbartes Wort Gottes zum dezidierten Ziel erhoben werden kann. – Im zweiten Teil entfaltet die Vf.in das theoretische Gefüge ihrer religionssoziologischen Fragestellung sowie der erkenntnistheoretischen Prämissen der Biographieforschung, die beide von zentraler Bedeutung für die Qualitative Analyse nach Schütze und Oevermann sind. – Der dritte Teil beinhaltet die Darstellung und Auswertung der vier Interviews, die M. geführt hat. Jede der vier Darstellungen gliedert sich zunächst in eine Analyse der einzelnen biographischen Segmente, sodann in eine analytische Abstraktion der zusammengetragenen Daten. – Der abschließende vierte Teil der von Claudia Mennen vorgelegten Arbeit wertet die im Kontext der Lebensgeschichte der vier Frauen aufgewiesenen bibliodramatischen Erfahrungen für eine vergleichende Reflexion und eine theoretische Vertiefung der Interpretation aus. Dabei zeigt sich, daß das hier vorliegende Bibliodramakonzept der religiösen Selbstvergewisserung von Frauen dient, deren Bedürfnis es ist, intensive religiöse Erfahrungen zu machen und sich persönlich angesprochen zu fühlen, daß es zugleich von esoterischen Ansätzen der Selbstbespiegelung deutlich abzugrenzen ist und einen entscheidenden Beitrag zur Ekklesiogenese leistet, indem es Glaubens- und Lebensgeschichte aufeinander bezieht und somit einem mystagogischen Seelsorgeverständnis den Boden bestellt, in dem die Autorin eine Zukunft für die Kirche sieht.

Die überaus sachorientierte, kritische und konstruktive Arbeit von Claudia Mennen unterscheidet sich wohltuend von den zahlreichen Erfahrungsberichten, die sich allein als Betroffenheitszeugnisse gerieren, ohne eine wirkliche Reflexion dessen zu bieten, was im Bibliodrama im Blick auf eine nachhaltige Wirksamkeit der religiösen Erfahrung geschieht. Gerade Frauen, so faßt M. zusammen, entdekken „im Bibliodrama ein neues Kommunikationsmilieu innerhalb der Kirche" (315). Persönliche Erfahrungen verbinden sich ihrer Meinung nach auf synchroner Ebene mit den Erfahrungen der Gruppe und treten auf diachroner Ebene in Beziehung zu den Lebens- und Glaubenserfahrungen des Volkes Gottes. Dieses Fazit der Autorin ist angesichts der bisherigen Forschungen zum Bibliodrama zwar nicht völlig neu, öffnet aber den Blick für ein neues wissenschaftliches Desiderat, das hoffentlich bald ebenso instruktiv untersucht wird: Bibliodrama als religiöse Erfahrung im Kontext der Lebensgeschichte von Männern.

Münster Gudrun Lohkemper

Religionssoziologie

Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft? Hg. v. Gert Pickel / Michael Krüggeler. – Opladen: Leske + Budrich 2001. 234 S. (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 6), pb € 25,50 ISBN: 3–8100–3163–1

Die intensiv geführten Debatten nach dem 11. September 2001 über den Zusammenhang zwischen Religion und Moral könnten vergessen machen, daß dieses Thema die Soziologie seit der Generation der Klassiker des Faches beschäftigt. In den 80er Jahren des letzten Jh.s hat die Soziologie zudem die Religion als Thema wiederentdeckt und so überrascht es nicht, daß sich die Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie auf einer Tagung im Mai 2000 der Frage gewidmet hat, ob und wie Religion und Moral verbunden sind. Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen mit Ausnahme zweier Artikel (Lienkamp, Tyrell) auf diese Tagung zurück. Für die Theologie ist das Thema deshalb von besonderer Rele-

vanz, weil Gott in der jüdisch-christlichen Tradition als ein moralisch-personaler Gott geglaubt wird und moralisches Handeln zum Ausweis des Glaubens an den einen Gott wird. Erst in der Zeit der Aufklärung gerät dann der gesellschaftsintegrierende Zusammenhang von Religion und Moral unter Begründungsdruck und im Zuge der Differenzierungsprozesse wird er dann zunehmend obsolet. „Autonomie der Moral und der Ethik sind nicht nur Maximen der Aufklärung, sie stellen vielmehr auch eine Art *common sense* im sowohl alltäglichen wie im legitimatorisch-reflexiven Umgang mit Moral in den modernen westlichen Gesellschaften dar" (8), wie die Herausgeber in ihrer kurzen, instruktiven Einleitung (7–18) schreiben. Mit der Lösung der Moral von der Religion erweist sich der Zusammenhang beider als historisch kontingent (vgl. 9), diese These verbindet die Beiträge des Bdes. Einspurige Verfalls- oder Entwicklungsmodelle verfehlen diese Einsicht. Statt dessen sind Entkoppelungen und Verbindungen von Religion und Moral jederzeit möglich. Strittig ist dabei, für wen und in welcher Weise dieser Zusammenhang integrative Funktion besitzt. Von der älteren, seit Durkheim vertretenen Integrationsthese, wonach Religion und Moral gleichsam ununterscheidbar die Integration der Gesellschaft garantieren, hat sich die Diskussion weitgehend verabschiedet und es wird nun in spezifischerer Weise nach Verknüpfungen gefragt.

Den ersten Teil, überschrieben mit „theoretische Implikationen", eröffnet ein Beitrag von *Armin Nassehi* (Religion und Moral – Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft, 21–38). Aus systemtheoretischer Perspektive kommt Nassehi im Anschluß an Luhmann (vgl. Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt 2000), der in Zustimmung oder Kritik der wichtigste Bezugspunkt des Bdes ist, zu wie immer unerwarteten, originellen Deutungen, die der Diskussion Schwung verleihen. Moralische Kommunikation, so die von Luhmann vorgelegte Bestimmung, bringt Achtung bzw. Mißachtung zum Ausdruck. Unterstehen Ego und Alter dabei den gleichen Vorstellungen, dann produziert Moral soziale Bindung – aber auch nur unter dieser Voraussetzung, denn im gegenteiligen Fall folgt nicht Reziprozität, sondern Streit (dazu mehr bei Tyrell, s. u.). Nur segmentäre Gesellschaften wären dann als moralisch integriert anzusehen: „Hier fallen Religion, Moral und Gesellschaft geradezu zusammen." (29) Die gesellschaftliche Ausdifferenzierung ist es, die die Frage der Zuordnung von Moral und Religion aufwirft und die aufkommende Integrationsthematik deutet Nassehi als Ausdruck von Verlusterfahrung. Die Erwartung, daß sich moderne Gesellschaften moralisch integrieren lassen, gilt seit Luhmann als überholt. Soziale Bindung über die gleichen Bedingungen der Ablehnung oder Annahme von Kommunikation, d. h. über die Grundfunktion von Moral, könne in modernen Gesellschaften, die von Integration auf Inklusion in die verschiedenen Funktionssysteme umgestellt haben, nicht mehr stattfinden. Es wird geradezu zur Notwendigkeit, auf moralische Kommunikation zu verzichten, um die Kommunikation unter Fremden nicht zu stören (und die moderne Gesellschaft beruht auf struktureller Fremdheit, vgl. dazu Nassehi, Differenzierungsfolgen, Opladen / Wiesbaden 1999, 227ff.) Vor dem Wunsch nach moralischer Integration der Gesellschaft kann Nassehi nur warnen. Das Thema Religion und Moral stellt sich nach ihrer Ausdifferenzierung. Festzustellen ist jetzt ein Doppeltes: Die Säkularisierung der Moral entkoppelt diese von der Religion, aber zugleich sucht die Religion Verknüpfungen mit der Moral, weil sie sich so wieder Anschlußmöglichkeiten an die gesellschaftliche Kommunikation erhofft. Die Alternative ist die selbstreferentielle Steigerung der religiösen Option der Religion: Man forciert die religiöse Semantik. Jenseits des eigenen Codes Immanenz/Transzendenz werden Ankoppelungen an die gesellschaftliche Kommunikation von der „moralischen Zweitcodierung" (31) erhofft, um in der a-religiösen Umwelt noch wahrgenommen zu werden. „Religion wirkt über das Medium der Moral [...] auf die Gesellschaft gewissermaßen *quer zur Gesellschaftsstruktur* ein" (32). Dieses Quer zur Gesellschaftsstruktur gilt, so Nassehis überraschende These, für die Religion wie für die Moral, denn beide sind darauf angewiesen, „sich auf Unbedingtheiten zu beziehen" (35), auf „Unbeobachtbares, auf Unsichtbares" (35): auf Gott und auf die Vernunft – und dieses in formaler, abstrakter Weise, um der Absorbierung durch Pluralität zu entgehen. Gemeinsames Bezugsproblem beider, hier schließt Nassehi an seine früheren religionssoziologischen Überlegungen an, ist die Ganzheit, die Individualität von Individuen, also das, was moderne Gesellschaft immer unbestimmter werden läßt. Nicht der Weg des Fundamentalismus gegen die Welt und auch nicht in erster Linie die Intervention in die anderen Funktionssysteme (Wirtschaft, Politik, Erziehung u. a.) sei dieser Situation angemessen, sondern die „Menschlichkeit des Menschen" werde zum „zentralen *God-Term* sowohl religiöser wie ethischer Kommunikation. [...] Integrations- und Inklusionsfunktionen für die moderne Gesellschaft hat das alles nicht – und wir sollten das zu schätzen lernen." (37) Nassehis normativ enthaltsame Beobachtung stellt die von der Religion gesuchten Verkoppelungen von Religion und Moral auf den Prüfstand ihrer möglichen Wirkungen und ihrer Anschlußfähigkeit an Probleme moderner Gesellschaften. Den Part der Kritik dieses theoretisch produktiven und für die Ethik provozierenden Beitrages übernimmt *Gertrud Nunner-Winkler* (Metaphysische Liaison zwischen Religion und Moral? Ein Kommentar zu Armin Nassehi, 39–50), die die Geltung der von Nassehi relativierten Säkularisierungsthese aus der Tradition des moralphilosophischen Universalismus heraus verteidigt. Die Trennung von Religion und Moral wird von Nunner-Winkler entwicklungspsychologisch belegt: „Die Geltung moralischer Regeln ist im Alltagsbewusstsein [...] nicht mehr an Religion gebunden" (41). Durch ihre Beteiligung an moralischen Debatten wolle die Kirche von deren Bedeutsamkeit profitieren. Luhmanns und Nassehis Moraldefinition kritisiert Nunner-Winkler als inhaltsleer. Der Moral gehe es um mehr als nur um Achtungskommunikation, nämlich „um die Richtigkeit von Normensystemen" (44). Über inhaltliche Prinzipien und Normen (Freiheit, Gleichheit, Tötungsverbot), die auch rechtsstaatlich verankert sind, gebe es in unserer Gesellschaft eine „hohe Übereinstimmung" (44), so daß, gegen Nassehi, von einer moralischen Integration der Gesellschaft gesprochen werden dürfe. Und diese Integration sei „für die Funktionsfähigkeit der ausdifferenzierten Teilsysteme [...] notwendig und auch für die Qualität der individuellen Lebensführung bedeutsam" (45). Weil Nunner-Winkler zur moralischen Integration auch historisch errungene Institutionen (Rechts- und Wohlfahrtsstaat) rechnet, entgeht sie der Gefahr, moralische Tugenden in ihrer Funktion zu überfordern. Gegen die von Nassehi behauptete gemeinsame Bezugnahme von Religion und Moral auf Unbedingtheitsansprüche setzt Nunner-Winkler nachdrücklich die autonome, rein innerweltliche Begründung von Moral im gemeinsamen Wollen und im geteilten Interesse der Individuen. Der Religion bleibt die Kontingenzbewältigung (Leid, Endlichkeit). Der anschließende Beitrag von *Christoph Lienkamp* (Religion und Moral – Zur Möglichkeit eines Rekurses auf Unbedingtheit bei N. Luhmann, J. Derrida und B. Waldenfels, 51–64) entwickelt jenseits solcher Beschränkung auf Kontingenzbewältigung den religionsphilosophischen Akzent des Bdes. Lienkamp rekonstruiert, wie v. a. von Derrida Rekurse auf Unbedingtheit (Symbolisierungen von Transzendenz) auch jenseits des Religionssystems behauptet werden und es zur neuen Entdeckung des Religiösen in der entzauberten Welt der Moderne kommt. Mit Waldenfels' Kritik an allen Selbstbegründungsversuchen von Moral und seiner genealogischen These vom responsorischen Ursprung der Moral wird zum Schluß nochmals Moral und Religion verknüpft über den Gedanken der religiösen Antwort auf den unbedingten Anspruch absoluter Alterität. In einem umfangreichen Beitrag (Polemogene Moral: Religionssoziologische Anmerkungen zu Gut und Böse, 65–102), der zurückgeht auf seine Bielefelder Antrittsvorlesung, unterfüttert *Hartmann Tyrell* Luhmanns These vom polemogenen Charakter der Moral durch Interpretationen Kants, Nietzsches und Webers. Hinführend skizziert Tyrell die Konsequenzen der von Max Weber sogenannten Ethisierung der Religion für die Differenz von Gut und Böse. Die alttestamentliche Vergeltungstheologie zeigt sich als höchst ambivalent: Sie mobilisiert Straf- und Rachegedanken (vgl. auch die Erwartungen an das Gericht über die Gottlosen und Sünder in der späteren Geschichte), überläßt die Vergeltung aber Gott. Indem theologisch Gottes Transzendenz mit seiner unbedingten Güte zusammengeführt wird, kommt es zu einer Steigerung der normativen Voreingenommenheit der Moral für sich selbst und die Differenz gut / böse wird konfliktförmiger. Kants Rigorismus steht in dieser Tradition. Es ist Nietzsche, der diese Selbstgewißheit der Moral, selbst gut zu sein, in „Zur Genealogie der Moral" in Frage und mit seiner Theorie des Ressentiment unter Motivverdacht stellt. Max Weber sieht in der Gegenwart, was von Kant ausgeschlossen wurde: die ständige Kollision des Guten und Bösen, die Unmöglichkeit des reinen Guten. Die Harmonie des Guten, Wahren und Schönen wird zur Dissonanz. Tyrell kann zeigen, daß die Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik nicht im Sinne isolierbarer ethischer Theorien zu verstehen ist. In einem theologisch informierten Epilog legt er dar, wie die jüdisch-christliche Tradition die Ambivalenz des Guten erkannt und darauf mit der befriedenden Unterscheidung zwischen dem Sünder und der Sünde reagiert hat oder mit der Purifizierung Gottes von allem Bösen. Der Theologie aber stellt sich dann das Theodizeeproblem, das in einer ethischen Religion unvermeidlich ist. Die universalistische Inklusion noch des Feindes, wie es die Bergpredigt fordert, und die Warnung vor dem Richten interpretiert Tyrell als Beleg dafür, daß die christliche Tradition um die Kosten der Moral weiß.

Der theoretische Teil des Buches zeigt die Kontingenz und Ambivalenz des Zusammenhangs von Religion und Moral. Der zweite Teil geht die Fragestellung nun empirisch an, „ob und um welchen Preis [...] Moral – sei sie von der Religion entkoppelt oder in Verbindung mit ihr – zur Identität – der (Welt-)Gesellschaft, von sozialmoralischen Milieus oder von Individuen – einen Beitrag zu leisten imstande ist" (Einleitung, 13). Durch die Beiträge dieses Teils kommt es zu einem schärferen und farbigeren Bild der Entkoppelungen und Verknüpfungen von Religion und Moral in der Gegenwartsgesellschaft. Die unterschiedlichen theoretischen Vorannahmen der Untersuchungen, ihre Operationalisierungen von Moral und Religion sowie die einzelnen empirischen Befunde, ihre Deutungen und theoretischen Modellierungen können und sollen hier nicht im Detail präsentiert werden. Das Spektrum der Themen, Länder und sozialen Ebenen ist breit. *Gert Pickel* (Moralische Vorstellungen und ihre religiöse Fundierung im europäischen Vergleich, 105–134) analysiert europäische Umfragedaten zur Sexual- und Steuermoral und zeigt, daß bei ersterer (zumindest für bestimmte Sexualnormen) eine Verknüpfung von Religion (genauer: von Kirche) und Moral, bei letzterer hingegen nicht festzustellen ist. Gerechtigkeitsvorstellungen werden in der Regel autonom begründet. Gegen die zumeist kulturkonservative These von der religiös fundierten Werte-Integration der Gesellschaft stellt *Peter Voll* (Integration durch Differenz – Religion, Werte und Lebensstile in der Schweiz, 135–168) die These, daß es heute nicht um die Integration der Gesellschaft, sondern um die Identität des Individuums gehe. Dahinter steht Schulzes Milieutheorie, die nun auf religiöse Milieus ausgeweitet wird. Der Katholizismus der Schweiz erweist sich dabei als ein vergleichsweise heterogenes religiöses Milieu, was die Beobachtung der internen Pluralität der katholischen Kirche (Gabriel) bestätigt. Am Beispiel der evangelikalen Aktion „Wahre Liebe wartet" untersucht *Katharina Liebsch* (Moralische Distinktion.

Zur theoretischen Konzeptualisieurng einer religiös begründeten Moralisierung, 169–188) Ziele, Strategien und Folgen einer Re-Moralisierung von Religion, die zum Distinktionsmerkmal wird, mit dem die eigene soziale Position gefunden wird. Die Moral wird zum Mittel der Selbstverortung, ihre Begründung interessiert dabei weniger als ihre Orientierungskraft. Ob Religion als Solidaritätsressource fungiert, stellt die Fragestellung von *Michael Krüggeler et al.* dar (Solidarität und Religion – Solidaritätsgruppen in der Deutschschweiz, 189–212). Der Artikel ist ein Zwischenbericht aus dem Schweizerischen Forschungsprojekt „Solidarität und Religion" (inzwischen veröffentlicht, Zürich 2002). Die Ergebnisse widerlegen auch hier eindimensionale Aussagen, wonach die Religion entweder für Solidarität unentbehrlich oder aber ganz im Gegenteil hinderlich ist. Religion kann mit Solidarität explizit oder implizit verknüpft sein, als Voraussetzung sehen Krüggeler et al. v. a. das Vorhandensein eines religiös-moralischen Milieus mit festem Orientierungsmuster an, oder aber die Form der ausgehandelten religiösen Rahmung solidarischen Handelns. Als Desiderat wird die Bearbeitung des Problems der sozialwissenschaftlichen Erforschung eines theologisch begründeten universalen Solidaritätsverständnisses benannt. Der Bd schließt mit einem Vergleich der Gerechtigkeitsvorstellungen von Akteuren der deutschen und der niederländischen Sozialpolitik von *Roswitha Pioch* und *Klaus Hartmann* (Gerechtigkeit und Religion in Deutschland und den Niederlanden, 213–230). Während gezeigt werden kann, daß normative Vorstellungen den Handlungskontext und die Richtung der Suche nach Problemlösungen beeinflussen, erweist sich die Klärung der Frage, ob die Differenzen in Gerechtigkeitsvorstellungen auf religiöse Faktoren zurückgehen, als wesentlich diffiziler. Hier bleibt es bei vorsichtigen Vermutungen, die durch weitere religionssoziologische Überlegungen zu den religiösen Wurzeln des Wohlfahrtsstaates zu ergänzen wären. Das Fazit von Pioch / Hartmann: „Säkularisierung bedeutet nicht das Verschwinden von Moral – so sehr Luhmann dies bedauern mag" (228). Säkularisierung trägt jedoch zur Individualisierung der Moralbegründung bei. Die Spitze gegen Luhmann mag berechtigt sein, sie ist aber noch keine Antwort auf die Frage, die die Institutionenethik nicht müde wird zu stellen, ob gesellschaftliche Probleme auch mit der Moral der Individuen gelöst werden können. Faktische Relevanz ist von Problemlösungskapazität zu unterscheiden.

Der Sammelbd stellt, auch durch die umfangreichen Angaben in den Literaturverzeichnissen, eine Fundgrube für die weitere Beschäftigung mit dem Komplex Religion und Moral dar, auch wenn Religion hier zumeist die christliche Religion meint. Eine Reihe der Arbeiten basiert auf größeren Projekten jüngerer Wissenschaftler/innen. Dies erhöht den Innovationswert der Veröffentlichung, die an einigen Stellen leider Formatierungsfehler aufweist, u. a. im Seitenumbruch (55 / 57, 86 / 87 Anm. 49). Der Zusammenhang von Religion und Moral erweist sich als kontingent, plural und ambivalent, ohne Spezifizierungen sollte also von ihm nicht mehr gesprochen werden. Der theologischen Reflexion bleibt es vorbehalten, den Zusammenhang von der normativen Seite her zu klären, d. h. zu fragen, wie der christliche Glaube es vom eigenen Selbstverständnis her mit der Ethisierung der Religion hält. Die Außenperspektiven können dies nicht beantworten, sie können jedoch zeigen, welche Folgeprobleme mit einer Verknüpfung wie mit einer Entkoppelung verbunden sein können. Religion kann durch die theoretischen und empirischen Einsichten der Religions- und Moralsoziologie wissen, was sie tut und befördert, wenn sie die Strategie der Moralisierung wählt. Weiterführend wäre hier der Dialog der theologischen Ethik mit der Religions- und Moralsoziologie. Wenn das Proprium christlicher Moral weniger in der normativen Ordnung als in der Wahrnehmung moralischer Probleme und in der Motivation des Handelns gesehen wird, dann ändern sich auch die Forschungsfragen. Hier liegen Möglichkeiten für das weitere interdisziplinäre Gespräch.

Saarbrücken/Münster Stephan Goertz

Sozialethik

Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 1: Grundlagen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Regensburg: Pustet 2004. 328 S. (Studienliteratur), geb. € 29,90 ISBN: 3–7917–1923–8

Marianne Heimbach-Steins und ihre Mitautoren, sämtlich Sozialethiker an Kath.-Theol. Fak.en bayrischer Universitäten (Bamberg, Eichstätt, München, Würzburg), legen eine neue Einführung in die christliche Sozialethik in zwei Bden vor. Der hier zu besprechende erste Bd führt in die „Grundlagen christlicher Sozialethik" ein und „ruft aus sich heraus nach Konkretionen", die demnächst in einem zweiten Bd vorgelegt werden sollen. Mit dem Einwand, daß es doch bereits genügend Einführungen in die Sozialethik gebe, scheint die Hg.in zu rechnen: Im Vorwort, „Wozu dieses Buch?" überschrieben, betont sie ihren Anspruch, ein „Lehrbuch neuer Art" vorzulegen, das sich „von den bisher verfügbaren Einführungen und Lehrwerken durch seinen Entstehungsprozeß, seinen dialogischen Charakter und durch bestimmte inhaltliche Akzentsetzungen" unterscheidet (8f.). So haben die Autoren nicht aufgrund einer „gemeinsamen Schulzugehörigkeit" zusammengefunden, sondern aufgrund der „Einsicht, dass die Lernsituation der Studierenden verbessert werden müsse" (9). Gemeinsame Standards in bezug auf Lehre und Prüfungsanforderungen sollten vereinbart und in einem „Unterrichtswerk" den Studierenden offengelegt werden. Zugleich sollte der Bd für Interessierte benachbarter akademischer Disziplinen sowie in Schule und Erwachsenenbildung brauchbar sein. Der auf den unterschiedlichen sozialethischen Ansätzen der Autoren beruhende „diskursive Charakter" des Entstehungsprozesses prägt, so die Hg.in, auch das Buch selbst, das auch „die Lesenden in das Gespräch hineinziehen und dazu ermuntern [möchte], ihre eigenen Positionen zu entdecken bzw. zu entwickeln" (10). Drittes Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Einführungen in die Sozialethik seien bestimmte inhaltliche Akzentsetzungen. Das Inhaltsverzeichnis bietet dafür auf den ersten Blick keine besonderen Anhaltspunkte: Den „Hinführungen" (etwa: „Ethik. Was ist das eigentlich?") folgen „Historische Vergewisserungen" (etwa: „Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten") und „Soziologische Annäherungen" sowie schließlich unter „Normative Orientierungen" der sozialethische Prinzipientraktat (etwa Alois Baumgartner über Solidarität). Der zweite Blick allerdings offenbart eine Reihe inhaltlicher Akzentsetzungen, mit denen sich das Buch tatsächlich von bisher verfügbaren Einführungen in die christliche Sozialethik unterscheidet.

Thomas Hausmanninger beginnt („Ethik. Was ist das eigentlich?"), indem er von (studien-) alltäglichen Fragen ausgehend in die (allgemeine) Ethik einführt. Das klingt so: „In unserem alltäglichen Handeln folgen wir Normen und Regeln. [...] Normen und Regeln ordnen [...] das Handeln. [...] Nicht alle Normen und Regeln sind jedoch moralische Größen. [...] Es scheint [...] eine bestimmte Qualität zu geben, die nur jenen Normen und Regeln zu eigen ist, die als moralische Normen und Regeln gelten." (20) Hausmanninger bringt dann unmittelbar die philosophische Tradition ins Spiel. Auf engstem Raum verbindet er schlichte Ausgangsfragen mit komplexen Antwortvorschlägen der philosophischen Ethik in Tradition und Gegenwart, um sogleich jeweils auf problematische Aspekte dieser Vorschläge hinzuweisen und ihnen mögliche Alternativen gegenüberzustellen. Auf diese Weise entwickelt Hausmanninger Schritt für Schritt einen Begriff der Ethik, dessen Ausgangspunkt die ‚Logik der (moralischen) Praxis' ist und dessen wohl wichtigste Differenzierung jene zwischen pragmatischem, eudaimonistischem und moralischem Gebrauch der praktischen Vernunft ist (34–38). Hausmanningers Standpunkt ist geprägt einerseits von einem relativ starken Freiheitsbegriff („Eben diese Freiheit bildet nun den Angelpunkt für die Logik jener Praxis, die moralische Praxis ist."; 29) sowie andererseits von einem anthropologischen Rekurs, dem der Autor große Bedeutung beimißt („Mit Hilfe der Anthropologie lassen sich Menschenrechte einführen."; 50). Der Autor begründet diese Orientierung am Begriff bzw. am Faktum der Freiheit damit, daß durch Freiheit erst „Vorgänge als Handlungen zurechenbar" würden (wobei eine Unterscheidung von Willens-, Entscheidungs- und Handlungsfreiheit vielleicht hilfreich gewesen wäre), und die Bedeutung des anthropologischen Rekurses damit, daß ohne „ein Menschenbild, ohne anthropologische Reflexion" (46) auf jene „Konstanten in der Konstitution des Menschen [...], die kulturell nicht einfach aufgehoben werden können" (45), keine „material universalisierbaren grundsätzlichen Normen" (46) begründbar sind. Hausmanninger unterscheidet dabei allerdings zwischen den unbeliebigen Bedingungen des Menschseins einerseits und deren jeweiliger zeit- und kulturspezifischer Realisierung andererseits (49f.). Da hier der Naturrechtsvorwurf dräut, betont Hausmanninger, daß das „Moralische der moralischen Normen [...] seine Begründung [...] im Moralprinzip" findet (46), daß also materiale Normen aus dem anthropologischen Rekurs gerade nicht ihren moralischen Charakter schöpfen, wohl aber ihren materialen Gehalt (vgl. dazu auch 126–133).

Die Ankündigung der Hg.in, daß sich das Lehrbuch durch unterschiedliche Zugangsweisen der einzelnen Autoren auszeichne, verifiziert sich bereits beim Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt des erstens Kap.s: Gerhard Drösser führt in einer hermeneutischen Perspektive in die, wie er sagt, „ethische Reflexion" als „kritische Darstellung des Werdens von Selbstidentitäten von Subjekten, seien diese Individuen oder Gesellschaften" (63) ein. Der annoncierte „diskursive Charakter" des Buchs schlägt hier insofern durch, als man beim Lesen ständig versucht ist, sich die Diskussionen in der Autorengruppe vorzustellen, etwa zwischen Drösser und Hausmanninger über den Freiheitsbegriff. Den entwickelt Drösser in einer Weise, immer wieder genauer erläuternd, daß man auch nicht ausdrücklich erwähnte Einwände gewissermaßen ‚mitliest'. Die Studierenden – als wichtigste Zielgruppe des Buches – werden bemerken, daß es an dieser entscheidenden Stelle der praktischen Philosophie viel zu diskutieren gibt, daß es keine ‚richtige', keine allgemeingültige Betrachtungsweise des Freiheitsbegriffs, sondern unterschiedliche legitime Zugangsweisen gibt. Drössers Ausführungen über „Modelle" und „Systeme" sind v. a. im Hinblick auf die Konkretionen im zweiten Bd des Lehrbuchs interessant, wo man sich gewiß mit ‚systemimmanenten' Ethikansätzen auseinandersetzen

wird. In dieser Hinsicht könnte die Formulierung, daß „der Sinn der Modellbildung" nur ankomme, „wenn die Adressaten ihren relativen Charakter durchschauen und zugleich die Notwendigkeit der Modellkonstruktion akzeptieren" (66), programmatischen Charakter haben.

Im dritten Abschnitt des ersten Kap.s stellt Marianne Heimbach-Steins die Frage nach der Bibel als Bezugspunkt christlicher Sozialethik in drei Hinsichten: Inwiefern bildet sich im Rückgriff auf die Bibel ein *Proprium* christlicher Sozialethik gegenüber anderen sozialphilosophischen Ansätzen heraus? Welche *Gestalt* kann und soll der Bezug auf die Bibel im Kontext sozialethischer Reflexion annehmen? Welche *inhaltlichen Orientierungen* ergeben sich aus diesem Bezug? Ganz offensichtlich ist die zweite Frage für die Autorin die entscheidende; im Hinblick auf die Art und Weise des ‚sozialethischen Umgangs' mit der Bibel möchte sie mit dem neuen Lehrbuch einen Akzent in der sozialethischen Diskussion setzen. Sie entwickelt, wenn man so sagen darf, eine kontextuell-hermeneutische Zugangsweise in der Perspektive einer kanonischen Bibellektüre, d.h. Heimbach-Steins' sozialethischer Rekurs auf die Bibel nimmt die Gestalt einer in mehreren Hinsichten kritischen Hermeneutik an und bezieht sich auf den Kanon der biblischen Texte als ‚Glaubensurkunde'. Die „erste Voraussetzung" (92; 91) „einer hermeneutisch ‚aufgeklärten' Annäherung an die Bibel" (91) sei die „*Selbstaufklärung der Lesenden / Interpretierenden*" (92). Da es eine objektive, voraussetzungslose, unvoreingenommene Lektüre nicht gebe, könne die historisch-kritische Bibelforschung zwar „ein wichtiges Hilfsmittel" (93) sein, vermöge aus sich heraus die Bedeutung der Gründungsurkunde des Glaubens für die gläubigen Rezipientinnen und Rezipienten aber nicht zu erschließen. Die „hermeneutische Erschließung" vermittle zwischen dem Entstehungskontext auf der einen Seite und dem Rezeptionskontext auf der anderen Seite (93; 99), und zwar unter Rücksicht auf die vielgestaltige Auslegungspraxis in Tradition und Gegenwart (wie die Autorin beispielsweise anhand der feministischen Bibelauslegung erläutert; 97–100). Diese Überlegungen böten einen „Maßstab für eine qualifizierte Bibelrezeption in der christlichen Sozialethik", die Heimbach-Steins „sowohl in der wissenschaftlichen Sozialethik als auch in einschlägigen kirchlichen Texten" vermißt; vielmehr würden „immer wiederkehrende Texte und Motive" beliebig „aufgerufen, um ein ethisches Argument zu untermauern oder auch nur zu illustrieren" (110f.). So berechtigt diese Kritik wohl ist, verstehe ich im Rückblick auf den vorausgegangenen Abschnitt ‚Kontextualität der Theologie' doch eine Sache nicht: Vieles, was gegen die christliche Sozialethik aufgerufen wird, scheint doch auch für die – unmittelbar zuvor als positives Beispiel für eine hermeneutische Bibellektüre genannte – befreiungstheologische Bibelrezeption zu gelten: Auch dort gibt es doch „Spitzentexte", „auf die nahezu standardmäßig Bezug genommen wird" (101); und während die Autorin in bezug auf die christliche Sozialethik sowohl vor einem „Gestus der christologischen Überbietung der alttestamentlichen Gottesrede" (102) warnt als auch davor, daß „biblische Texte unter dem Vorzeichen einer bereits fixierten – dogmatischen oder ethischen – Position aufgerufen" werden (101), hebt sie in bezug auf die Befreiungstheologie „eine *Hermeneutik der Inkarnation*" (95) positiv hervor: „Ausgehend [!] vom Theologumenon der Inkarnation, das nicht einfach als vergangenes historisches Ereignis, sondern als bleibend aktuelle Weise der Gegenwart Gottes in der Welt entschlüsselt wird, erschließt sich die Gegenwartsbedeutung der Bibel als Wort Gottes im Menschenwort für die je konkrete Situation." Im einen Fall scheint der Ausgang von einem bestimmten Vorverständnis negativ, im anderen positiv bewertet zu werden. Tatsächlich geht die Autorin auf dieses Problem ja auch selbst ein (92; 96f.) und wendet sich gegen die Verabsolutierung der einen oder anderen ‚kontextuellen Lesart' der Bibel (100). Die Lösung scheint für sie darin zu liegen, daß christliche Sozialethik als engagierte und von der Praxis informierte – und insofern selbstverständlich ihrerseits kontextgebundene – Wissenschaft (vgl. 96) einerseits z.B. die befreiungstheologische oder feministische Bibelrezeption unterstützt und aufnimmt, andererseits „diesen biblischen ‚Gesprächsfaden' mit anderen zu verweben" sucht, „um auf diese Weise unterschiedliche perspektivische Annäherungen zu gegenseitiger konstruktiver Kritik und Befruchtung zu bringen" (96). Heimbach-Steins selbst versucht einer interessengeleiteten Auswahl biblischer Überlieferungen gegenzusteuern, indem sie drei inhaltliche Perspektiven vorschlägt, die „sich eng an die der Bibel implizite Leselenkung anschließen" (106), nämlich eine „Volk-Gottes-Perspektive", eine „Perspektive der Befreiung" und eine „Perspektive der Vielstimmigkeit" der biblischen Überlieferung. Diese grundlegenden Perspektiven markierten als „Sinnlinien des Selbst- und Welt-Verstehens" (109) das Vorverständnis, von dem aus eine christliche Sozialethik sich in die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurse einschalte. Die Bibel dürfe keinesfalls als „Handbuch der Moral oder der Sozialethik" mißverstanden werden, erspare mithin niemandem die Arbeit einer vernünftigen Begründung sozialethischer Urteile (88).

„Historische Vergewisserungen" bilden den zweiten Teil des Bdes, und zwar in vier Hinsichten. Thomas Hausmanninger führt zunächst – in systematischer Absicht – durch die „Problemgeschichte philosophischer Ethik". Höchst anschaulich, fast spannend beschreibt er die entscheidenden Weichenstellungen in der Geschichte der ethischen Theoriebildung, indem er von Platons ontologischer Ethikbegründung ausgehend die aristotelische Platonkritik und die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft als gewissermaßen epochalen Fortschritt erläutert. Von da aus habe der Weg zunächst zur neuplatonischen Konzeption Augustinus' geführt, bevor Thomas in seiner neuen Aneignung und Interpretation der aristotelischen Schriften „eine differenzierte materiale Ethik des guten Lebens als Tugendethik" (126) habe entwickeln können. Mit der Pflichtenethik Kants und der Wende zum Subjekt sei der historische Prozeß der Suche „nach einem Moralprinzip, das den unhintergehbaren Letztbezugspunkt für die Bestimmung von Gut und Böse bildet" (133), zu einem gewissen vorläufigen Abschluß gelangt, der freilich seinerseits wieder Anlaß und Ausgangspunkt für weitere moralphilosophische Suchprozesse war, die Hausmanninger unter der Überschrift „Postsubstantialismus und neue Wege zum Moralprinzip" (143–153) vorstellt. Der große Vorteil dieser Darstellungsweise ist, daß die wichtigen Entwicklungslinien und Weichenstellungen nicht in einem Dickicht aus Details verschwinden, sondern nachvollziehbar bleiben bzw. werden: Es wird klar, welche großen Fortschritte die jeweiligen Positionen markieren, welche Defizite sie zugleich aufweisen, die wiederum neue Entwicklungen provozieren, die ihrerseits mit bestimmten Mängeln behaftet sind usw. Hausmanninger stellt die Geschichte der praktischen Philosophie gewissermaßen anhand ihrer Paradigmawechsel dar, so daß die jeweils wichtigen systematischen Gesichtspunkte deutlich erkennbar werden.

Die folgenden drei Abschnitte bilden zusammen eine relativ breit angelegte historische Annäherung an das christliche bzw. katholische soziale Denken. Eine „sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche" führt zurück bis in die „frühe christliche Gemeinde", wobei der „sozialethische Impuls" hier „in erster Linie" in Gestalt eines „Tugendethos" innerhalb der Gemeinde gewirkt habe, und „nicht im modernen Sinne auf Strukturveränderungen bezogen" gewesen sei (169). Die qualitative Wende von einer tugendethischen zu einer sozialethischen Fragestellung verortet Heimbach-Steins – ansatzweise und tendenziell – in der scholastischen Theologie bzw. Philosophie und zwar – beispielhaft – in Thomas' Eigentumstheorie: „Es geht hier nicht um die tugendethische Frage des rechten Umgangs mit dem persönlichen Besitz, sondern die Eigentumsordnung als gesellschaftliche Institution wird auf ihre sittliche Rechtfertigung hin befragt." (177) Nach der spanischen Spätscholastik habe die christliche sozialethische Theoriebildung einerseits und die Kirche andererseits dann allerdings gewissermaßen den Anschluß an die sozialethische Reflexion der Neuzeit verpaßt, ungeachtet eines expandierenden sozial-caritativen Engagements. Erst um die Mitte des 19. Jh.s sei dann – u.a. bekanntlich durch die Mainzer Adventspredigten des jungen Ketteler 1848 – die Soziale Frage nachdrücklich thematisiert worden. An diesem historischen Punkt einer neuen „Phase der Bewusstwerdung und des Ringens um eine [...] angemessene Gestalt sozialer Verantwortung der Kirche", die auf die „Option für eine Sozialpolitik im modernen Sinne zulaufen sollte" (186), schließt Alois Baumgartner mit seiner Schilderung der „Entwicklungslinien des deutschen (Sozial-)Katholizismus" an (187–199) sowie Marianne Heimbach-Steins' „Orientierungshilfe zu den Dokumenten" der kirchlichen Sozialverkündigung (200–219), die schließlich in einen tabellarischen Überblick über ausgewählte gesamtkirchliche und teilkirchliche Texte unterschiedlichen Rangs von *Rerum novarum* (1891) bis hin zu dem Impulstext der Deutschen Bischofskonferenz *Das Soziale neu denken* (2003) münden, der informativer und übersichtlicher nicht sein könnte (213–218).

Das dritte Kap. enthält Gerhard Drössers „soziologische Annäherungen" an „Institutionen und soziales Handeln" (223–259), in dem „das Materialobjekt, der Gegenstand der sozialethischen Frage, genauer vorgestellt und beleuchtet werden" soll (so die Hg.in, 14). Man hätte sich dieses „Verbindungsstück zwischen der systematischen und historischen Einführung und der Erarbeitung normativer Orientierungen" auch recht gut als „Scharnierstück" zwischen dem ersten und zweiten Bd des Lehrbuchs vorstellen können, denn dort, im zweiten Bd, soll es ja um die sozialethische Reflexion jener Teilsysteme gehen, die in den „soziologischen Annäherungen" Gerhard Drössers u.a. unterschieden und erläutert werden.

Das vierte Kap. bietet unter der Überschrift „Normative Orientierungen" den klassischen Prinzipientraktat, wobei die Aspekte Gemeinwohl und Gerechtigkeit eigens behandelt werden und Nachhaltigkeit als neues Prinzip hinzukommt. Alois Baumgartner bestimmt das Personprinzip (265–269) im Rekurs auf die Selbstzweckformel: Während der Mensch als Zweck an sich selbst letzter „Maßstab für die Gestaltung sozialer Strukturen" sei, komme diesen als veränderbaren und gestaltbaren Größen „grundsätzlich und ausschließlich *instrumentelle* Funktion" zu (265f.). In dieser Perspektive werde eine ethische Bewertung struktureller Ordnungsgestaltungen und Institutionen überhaupt erst möglich. Die Menschenrechte kommen außerordentlich kurz zur Sprache. Die drei Aspekte des Menschenrechtsethos – persönliche Freiheitsrechte, politische und gesellschaftliche Mitwirkungsrechte sowie soziale Grundrechte – werden genannt, wobei die individuellen Freiheitsrechte extrem ausgedehnt werden, denn in ihnen selbst (!) „sind v.a. auch – positiv – Ansprüche auf Förderung enthalten"; so stehe das „Elternrecht [...] auch im Kontext der Familienförderung", und das „Eigentumsrecht als Freiheitsrecht" verlange nach staatlich geförderter „Eigentumsbildung und Eigentumsstreuung" (268). Im Anschluß an das Prinzip der Personalität erläutert Werner Veith die Gemeinwohlkonzeptionen von Platon, Aristoteles und Thomas sowie jene von Oswald von Nell-Breuning (u.a.) und Arthur-Friedolin Utz (u.a.), um schließlich den Gemeinwohlbegriff der Sozialverkündigung zu erörtern. Die Konzeptionen Nell-Breunings und Utz' werden zwar unterschieden, eine Entscheidung für die eine oder andere Konzeption unterbleibt aber. So stehen dann diese beiden „Merksätze" nebeneinander: „Das Gemeinwohl ist ein organisatorischer Wert, der die stete Verbesserung sozialer Strukturen verlangt, um unter den Bedingungen wandelbarer Normen, Institutionen und sozialer Systeme die Personalität des Menschen in der Gesellschaft zu fördern (Nell-Breuning). Das Gemeinwohl ist ein Selbstwert, der den Einzelinteressen des Menschen vorgeordnet ist und der als Auslegung der menschlichen Natur in einer gesellschaftlichen Gesamtordnung angestrebt wird (Utz)." (279) Das Solidaritätsprinzip erschließt Alois Baumgartner, indem er einen etymologischen und einen begriffsgeschichtlichen Zugangsweg wählt und anschließend, von alltäglichen Solida-

ritätserfahrungen ausgehend (287f.), eine Reihe sehr unterschiedlicher Phänomene der Solidarität, die von der nachbarschaftlichen Solidarität über die Solidarität der Belegschaft eines Unternehmens bei drohender Schließung des Betriebs bis zur „Beschwörung der deutschen Volksgemeinschaft in der nationalsozialistischen Zeit unseres Landes" reicht (288), in Erinnerung ruft, und die „drängende Frage" stellt: „Was macht Solidarität zu einem positiven Moralbegriff und zu einem sozialethischen Prinzip?" (289) Die Antwort liegt für Baumgartner in der Notwendigkeit der Rückbindung des Solidaritätsprinzips an das Personprinzip, wodurch das Solidaritätsprinzip freilich eine starke Charakterisierung als ‚Rechtsprinzip' erhält (289–291). Denn die derart im Begriff der universalen Menschenwürde verankerte Solidarität muß – entgegen einer Tendenz in der politischen Philosophie – nicht nur als Tugendbegriff im Sinne freiwilliger Solidarität, sondern auch als Strukturprinzip im Sinne institutionalisierter Solidarität verstanden werden. Eine so verstandene Solidarität gilt auch in bezug auf eine, die gegenüber der solidarischen Gesellschaft schuldig geworden sind (291). In einer ähnlichen Richtung interpretiert Thomas Bohrmann das Subsidiaritätsprinzip, das zuletzt „innerhalb der Diskussion um die Zukunft des Sozialstaates" – und zwar wohl auch innerhalb der katholischen Sozialethik – „häufig einseitig als liberales Prinzip im Sinne einer Eigenhaftung individueller Lebensrisiken (etwa Krankheit, Alter, Arbeitslosigkeit) verstanden" wurde (299). Das freilich „bedeutet eine liberalistische Engführung der Subsidiaritätsidee"; denn diese verbinde bekanntlich das *„Nichteinmischungsprinzip* (A. Baumgartner) bzw. *Kompetenzanmaßungsverbot* (A. Anzenbacher)" (296; eigentlich: O. Höffe) mit dem *„Hilfestellungsgebot"*, von dem das Prinzip ja letztlich auch seinen Namen habe (293). Insofern dabei der Mensch an erster Stelle steht (295f.), dessen Eigenständigkeit das eigentliche Ziel subsidiären Handelns ist („Hilfe zur Selbsthilfe"; 297), ist das Subsidiaritätsprinzip wieder in einem strikten Sinn dem Personprinzip und dem Solidaritätsprinzip zugeordnet (298). Der Entzug der Hilfeleistung, damit die Person sich selbst helfe, ist vom so verstandenen Subsidiaritätsprinzip jedenfalls nicht gedeckt. Thomas Bohrmann folgt ausdrücklich dem Sozialwort der Kirchen *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* aus dem Jahr 1997 (300). Hilfreich ist auch, daß mit QA 79f. die „klassische Fundstelle" für das Subsidiaritätsprinzip einmal ausführlich zitiert wird. Ausführungen von Werner Veith zu Fragen der Nachhaltigkeit und zu Fragen der Gerechtigkeit beschließen den Bd.

Die Stärken des Buches sind die philosophisch-ethische Hinführung und der Überblick über die Problemgeschichte philosophischer Ethik, die biblisch-hermeneutische Rückbindung christlicher Sozialethik, die sozialethische Spurensuche in der *ganzen* Geschichte der Kirche und die breite Darstellung der Entwicklungslinien des Sozialkatholizismus sowie die Abschnitte über das Solidaritäts- und über das Subsidiaritätsprinzip. In diesen Teilen finden sich auch Ergänzungen zu den bisher verfügbaren Einführungen sowie andere Akzentsetzungen. So gewaltig, wie im Vorwort angekündigt, sind die Unterschiede zu diesen Einführungen indes nicht. Fraglich bleibt, ob die Textsorte ‚Lehrbuch' getroffen wurde, oder ob es sich nicht eher um ein ‚Handbuch' oder dergleichen handelt. Zu erkennen ist auf jeden Fall, daß ein aufwändiger Entstehungs- und sorgfältiger Abstimmungsprozeß zu dem Bd geführt hat. Zweifellos ist der Bd eine Bereicherung für die Lehre, auch als Ergänzung zum vorhandenen Material. Das Buch ist äußerlich sehr ansprechend gestaltet. Die „Leitfragen" am Anfang der einzelnen Abschnitte (die zugleich annähernd der jeweiligen Gliederung entsprechen) sind für die Orientierung ebenso hilfreich wie die grau hinterlegten „Merksätze" für das Verständnis der Texte. Auf graphische Darstellungen zur Veranschaulichung hat man verzichtet. Für ein Lehrbuch ist der Preis von um die sechzig Euro für zwei Bände für die Studierenden zu hoch. Aber die Lehrenden des Fachs werden das Buch kaufen und rege gebrauchen.

Münster Christian Spieß

Philosophie / Religionsphilosophie

Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen, hg. v. Stefan Orth / Peter Reifenberg. – Freiburg / München: Karl Alber 2004. 160 S., geb. € 28,00 ISBN: 3–495–48105–2

Dem Werk des bedeutenden philosophischen Hermeneutikers, Text-, Metaphern- Erzähl- und Erinnerungstheoretikers Paul Ricœur, der seit Jahrzehnten zugleich an theologischen Fragen Interesse gezeigt und die theologische Theoriebildung in vielfältiger Weise befruchtet hat, ist ein schmaler aber gewichtiger Bd gewidmet, welcher in acht deutschen und französischen Beiträgen v. a. die facettenreiche Anthropologie des Altmeisters der französischen Philosophie in den Blick nimmt.

Einem empathischen Geleitwort von Karl Kard. Lehmann folgt ein präziser Abriß der Stationen auf Ricœurs Denkweg, die S. Orth von deren Quellen in der französischen Reflexionsphilosophie und der daraus entwickelten Anthropologie der Fehlbarkeit über seine vom linguistic turn geprägten text- und metapherntheoretischen Arbeiten bis zur späten Hermeneutik des Selbst skizziert, in der es ihm um den „Entwurf einer hermeneutischen Fundamentalanthropologie" (32) gehe. F. Dastur behandelt, leider nur mit Blick auf Ricœurs erstes Werk, die bei ihm von Anfang an gegebene Beziehung zwischen Philosophie des Willens und Freiheitsphilosophie. B. Liebsch bringt, v. a. mit Bezug auf Ricœurs spätes Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer* den von ihm weitgehend unbedachten Zusammenhang von Erzählung und Selbst-Bezeugung zur Sprache. Er legt überzeugend dar, daß der auf die Vergangenheit bezogenen narrativen Identität ein „halbierter Begriff des Selbst" (51) zugrunde liegt. Da die Erzählung auf gewesenes Selbstsein beschränkt bleibe, sei die narrative Identität zur Nachträglichkeit verurteilt, während der praktischen Selbstbezeugung eine auf die Zukunft vorausweisende Dynamik innewohne.

Ausgehend von Ricœurs Begriff des „Normenrasters" macht H. Joas erhellende Anmerkungen zu dessen Verständnis von Ethik sowie zum Verhältnis von religiöser Erfahrung und religiöser Sprache, wobei er sich irritiert zeigt, warum dessen Hermeneutik religiöser Texte eine „Hermeneutik sakraler Texte sein soll" und nicht, wie sowohl von W. James als auch von Ricœurs Betonung der Identitätsbildung durch Erzählung her nahe liegend, eine „Hermeneutik von Texten über religiöse Erfahrung" (88). J. Greisch bedenkt im Anschluß an Ricœurs letztes großes Werk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* drei Grundgestalten der Versöhnung „im Horizont einer Anthropologie der Fähigkeit" (91). Er expliziert Erinnerungsfähigkeit als eine der menschlichen Grundfähigkeiten und erkennt im „gerechten Erinnern" eine erste Gestalt der Versöhnung. Dazu trage die dem Verdrängen entgegentretende Erinnerungsarbeit bei, die auf ein kritisches Gedächtnis zielt. Die Möglichkeit der Versöhnung sei zum Zweiten durch das „Bezeugen-Können", insbesondere die „Verläßlichkeit der Zeugen" (106) gegeben, und schließlich trete sie angesichts der „Schwierigkeit des Verzeihens" im Horizont einer Eschatologie des Erinnerns als „die Gabe des Vergebens" (109) zutage. Was Ricœurs Bibel-Hermeneutik der Fundamentaltheologie zu denken gibt, beschäftigt J. Werbick von der paulinischen Erfahrung der Umkehr bzw. des Umgekehrt-Werdens aus. Er versteht Ricœurs im Konflikt der Interpretationen situierte Sinnhermeneutik als „Hermeneutik der Umkehr" (122) und belegt dies an dessen Text- und Metapherntheorie, welche die Umkehr der Einbildungskraft bedenken und fiktionale Texte als einen neuen Sinn erschließenden, einladenden „Weltentwurf" auffassen. Werbicks fundamentaltheologische Rückfragen betreffen die Differenzen zwischen neutestamentlichen Texten, die eine vorgängige Tat Gottes bezeugen, und literarisch-fiktionalen Texten. Er tritt dabei für eine trinitätstheologische Entfaltung der Selbst-Gabe Gottes und ihres Gegebenwerdens ein.

Den Bd beschließt ein kurzer Text P. Ricœurs zur „Phänomenologie der Anerkennung", in dem er im Durchgang durch das Kantsche Erkennen, das Bergsonsche Wiedererkennen sowie das Hegelsche Anerkennen im ersten einen „Willen zur Beherrschung" (141) zum Zuge kommen sieht, im zweiten das „Erkennen des Selbst auf der Ebene des Erinnerlichen" (151) angebahnt sieht und im dritten den Zusammenhang von Anerkennung und „anerkannt werden" (153) bedacht sieht. Von M. Mauss' *Essai sur le don* aus setzt er der Reziprozität die Gegenseitigkeit entgegen. Im Blick auf die Gabe als Geschenk kommt er zu einem höchst bemerkenswerten Ergebnis: „Nur in Erfahrungen, die nicht bereits durch die Marktmechanismen infiltriert sind, kann es die Möglichkeit des Geschenks als Pfand und Stellvertreter einer wechselseitigen Anerkennung überhaupt erst geben" (159). Mit Hilfe solcher festlichen Erfahrungen gelangen wir ihm zufolge zu der Überzeugung, daß wir nicht vergeblich um Anerkennung kämpfen.

Der Bd zeigt auf eindrucksvolle Weise, daß die Philosophie Ricœurs nicht nur von einem hermeneutischen, sondern zugleich von einem v. a. in seinen frühen und späten Schriften explizit formulierten anthropologischen Interesse geleitet ist. Zudem wird deutlich, was seine ebenso facettenreiche wie faszinierende Anthropologie, die sich bei ihm lebensgeschichtlich fortschreitend von einer solchen der Freiheit über eine der Fehlbarkeit zu einer Anthropologie der Fähigkeiten entwickelt, philosophisch austrägt und gerade auch fundamentaltheologisch zu bieten hat. Denn Ricœur reflektiert und expliziert in seinem umfangreichen Werk zunehmend elementare menschliche und zugleich theologisch bedeutsame Fähigkeiten: die des Sprechens und des Versprechens, des Handelns und der Passivität, des Gebens und des Vergebens, des Erzählens und des Erinnerns, des Interpretierens und des Imaginierens, des Bittens und des Bezeugens.

Luzern Edmund Arens

Christentum / Judentum

Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, hg. v. Wolfgang Erich Müller. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 243 S. (Judentum und Christentum, 10), kt € 34,00 ISBN: 3–17–017178-X

Der 100. Geburtstag von Hans Jonas (1903–1993) gab den vielfach genutzten Anlaß, das Werk dieses am Schnittpunkt von Philosophie und Theologie, von Naturwissenschaft und Ethik stehenden jüdischen Denkers zu sichten, zu analysieren und der Kritik auszusetzen.

Der aus einer Ringvorlesung der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg hervorgegangene Sammelbd „Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik" konzentriert sich auf Hans Jonas' Gnosisforschung, seine Ethik der Verantwortung für die technologisch-biowissenschaftliche Zivilisation und seine theologischen Reflexionen.

Wolfgang Erich Müller zeichnet als Hg. unter der Überschrift „Vom Schüler Heideggers und Bultmanns zum Verantwortungsethiker" (9–24) den Denkweg Jonas', ehe die nächsten Beiträge den Gnosisforscher Jonas in den Blick nehmen: Kurt Rudolph, Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht (25–39), Adelheid Homann, „Und das Licht scheinet in der Finsternis und die Finsternis hat's nicht begriffen" (41–45), Susanne Möbuß, Plotin – ein von der Neuzeit zu beerbendes Modell antiker Philosophie? (47–61). Dem Anliegen Jonas', einer nihilistischen Entwertung des Lebens eine philosophische Interpretation der Biologie entgegenzustellen und im Plädoyer für die Teleologie den Gesamtzusammenhang des Lebens zu begreifen und darin der spezifischen Differenz des Menschen eingedenk zu sein, gehen mit z. T. gegenläufigen Interessen die beiden Beiträge von Reinhard Schulz, Organismus und Freiheit. Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie (63–84) und Rudolf zur Lippe, Teleologie und der Homo Pictor bei Hans Jonas (85–100) nach. Gertrude Hirsch Hadorn expliziert in ihrem Beitrag „Verantwortungsethik und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas" (101–118) die in den Beiträgen zuvor schon stets mitlaufende ethische Reflexion; sie kritisiert, daß die ontologische Ethik von Jonas keine philosophisch überzeugende Begründung des Imperativs einer Zukunftsethik zu liefern vermag und seine Ontologie die ethischen Herausforderungen der technologischen Zivilisation normativ nicht strukturieren kann. Angesichts der Beziehung von Jonas' Ethik zur Gottesfrage liegt es nahe, wenn der Bd mehrere Beiträge zu Jonas' Gottesverständnis bietet: Eveline Goodman-Thau, Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung. Hans Jonas' Gedanken über Gott (119–134), Hartmut Kreß, Ethik der Werte zwischen Säkularisierung und tradierter Gotteslehre. Impulse und Grenzen der Ethik Hans Jonas' in protestantischer Sicht (135–155), Thomas Schieder, Hans Jonas' „Gottesbeweise" (157–184). Die Aufmerksamkeit für Jonas' (natur-)wissenschaftliche bzw. wissenschaftsethische Wortmeldungen Jonas kommt v. a. in den letzten vier Beiträge des Sammelbdes zum Zuge: Wilhelm Büttemeyer, „Wissenschaft ist Theorie und Kunst zugleich". Hans Jonas' Wissenschaftsauffassung im Verhältnis zu Technik und Ethik (185–195), Urban Wiesing, Zur Medizin- und Bioethik bei Hans Jonas (197–207), Giovanni Maio, Welche Forschung am Menschen ist ethisch vertretbar? Eine kritische Betrachtung der Forschungsethik von Hans Jonas (209–226) und Micha H. Werner, Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie? (227–243).

Hans Jonas hat sich immer wieder an Schwellen gestellt, wo das Einzelwissenschaftliche überschritten wurde, um nach dem Maß des Menschheitlichen und Ethischen zu fragen. Das evoziert nicht allseitigen Konsens, sondern weckt die Kontroverse unter unterschiedlichen Aspekten. Darüber gibt der vorliegende Sammelbd beredte Auskunft, dessen Beiträge von einer Wertschätzung für Jonas getragen sind und doch mit einer zum Teil kräftigen Kritik nicht hinter dem Berg halten.

Oft wird der Kern der Philosophie von Jonas gemäß seinem eigenem Verständnis in der Ontologie gesehen, insofern sie die Verantwortungsfähigkeit des Menschen als seinen „Seinsmodus" (so u.a 109) bestimmt. Jonas deute die existentielle Angst des Menschen als Antwort auf sein In-der-Welt-Sein philosophisch und entwickle darin „seine Ontologie" als „Schlüssel" zu seiner Philosophie (103). Es gehe ihm „um die Explikation des Seins von Lebewesen" bzw. um „die Wirklichkeit des Seins als Leben" (109, 103,107). Dazu gegenläufig steht der andere Eindruck, daß Jonas' Interesse der eigenen Explikation zum Trotz eher als ein „erkenntnistheoretisches" zu verstehen sei: Jonas stelle „den Menschen der Welt einfach gegenüber", der sich im „Adel des Sehens" einen Überblick über die Welt verschafft. Darin übe „der erkenntnistheoretische Philosoph Jonas" eine „Strategie des Überblicks, des Verfügens, der Herrschaft" aus. Er lasse sich „von der Tradition seit den Griechen [leiten], die dem Menschen unbedingte Erkenntnis über die Welt verschaffen kann", und übertrage den darin geltend gemachten Anspruch auf die Fragen der Ethik (85 und 87–90). Dem Einwurf einer Strategie des Verfügens und der Herrschaft nahe steht die andere Kritik, daß Jonas eine Ethik für die Machtelite entwickle (113) oder sein Imperativ des Fortbestands der Menschheit eine rassistische Lösung des Problems nicht explizit ausschließe, derzufolge ein Verhungern der Völker der Dritten Welt für den Fortbestand der ganzen Menschheit in Kauf genommen werde könnte (vgl. 112).

Mehrfach wird vermerkt, daß Jonas eigentlich ein negatives Bild von Naturwissenschaft und Technik hege (64, 139, 239 u.ö.) und von dorther seine Heuristik der Furcht bestimmt sei, die im Falle der Gefahr des wissenschaftlichen bzw. technischen Handelns für den Fortbestand der Menschheit den Handlungsverzicht gebiete. Auch findet sich in den wissenschaftlichen oder wissenschaftsethischen Beiträgen der Einwurf, Jonas' Gegenüberstellung von theoretischen und praktischen Wissenschaften vergesse die größere Differenziertheit im Wissenschaftsverständnis bei Aristoteles (190f.). Kritisiert wird Jonas' naturalistisches Gesundheitsverständnis, das insbesondere in der Gentherapie jede melioristische Forschung ablehne (200f.). Oder es wird seiner Medizinethik der zu harsche Zuruf entgegengehalten, sie sei „zu illiberal, zu undifferenziert oder zu paternalistisch" (229).

Es zieht sich in mehreren Beiträgen eine kontroverse Interpretation der Beziehung von Theologie und Ethik bei Hans Jonas durch. Einerseits wird festgestellt, daß Jonas in seiner Ethikbegründung nicht ohne Rekurs auf den Gottesbegriff auskomme oder eine solche Hypostasierung des Wertes vornehme, „die letztlich auf eine theologische Interpretation verweist" (108). Oder es wird in einer kaum haltbaren Überdehnung des Werkbefundes behauptet: „Das Wissen um Gott, das Wissen um den Menschen und das Schicksal der Welt begegnen sich in fast jedem Satz seiner Schriften" (119). Andererseits wird Jonas' erklärte Position in seinem Hauptwerk „Das Prinzip Verantwortung", daß die „Frage eines möglichen Seinsollens unabhängig von der Religion zu beantworten sei", anerkannt: „Die Säkularisierung als kulturelle Gegebenheit verwehrt es Jonas zufolge, sich für ethische Werte, die der durch den technologischen Fortschritt bedingten Krise der Moderne, etwa der ökologischen Krise wehren sollen, noch auf den Gottesgedanken und die Transzendenz berufen zu können" (139). Der Kommunikationsfähigkeit der ethischen Argumentation wegen zielt Jonas darauf ab, ohne den wertbegründenden Gottesgedanken „allein aus der immanenten Teleologie und Selbstbejahung, die dem Leben und der Natur selbst innewohnen, eine Wertbegründung herzuleiten" (141). Anders: „Da Jonas religiösen Aussagen [...] eine subjektive Gültigkeit, aber keine Allgemeinverbindlichkeit mehr zugesteht, erscheint es für eine Ethik der technologischen Zivilisation angemessen, sich auf mehrheitsfähige Aussagen zu beschränken [...], wo der ursprünglich theologisch begründbare Impuls für verantwortliches Handeln verallgemeinert und damit säkularisiert wird" (18).

Wer Hans Jonas von seinen a-theologisch argumentierenden natur- und technikphilosophischen bzw. ethischen Arbeiten her kennt, vermutet bei ihm nicht ein theologisches und religionshistorisches Interesse. Das aber ist bei ihm vorhanden und zwar nicht nur in seinen frühen historischen Arbeiten zur Gnosis, die in ihrer Gültigkeit angesichts des aktuellen Forschungsstandes geschätzt bleiben (25–39). Es begegnet auch in der Vorlage von „Gottesbeweisen", die jedoch bewußt nicht die Kraft eines Beweises beanspruchen, sondern lediglich das Genus wohlbegründeter Vermutungen für sich in Anspruch nehmen. Jonas' Wortmeldungen dazu (hierzu besonders 157–184) geben Zeugnis von einer starken Vernunft, die sich dem Denken Gottes nicht versagt. Dieser Zug im Werk von Jonas ist im vorliegenden Bd eingebettet in eine Rekonstruktion – und Kritik – seiner natur- bzw. biowissenschaftliche Ausführungen. Das macht die Stärke des Bdes aus: Er hält die theologisch Interessierten an, sich nicht nur das theologisch Relevante in Jonas' Werk vor Augen zu stellen, sondern sich auch ein Stück auf Jonas' wissenschaftliche und wissenschaftsethische Äußerungen und deren Kritik einzulassen. Erst dann nämlich versteht man, daß eine auch theologisch interessierte Stimme, wie sie sich im Werk von Hans Jonas meldet, einen so starken Widerhall in Wissenschaft und Kultur gefunden hat. Das wird nicht vorschnell der Jüdischkeit von Hans Jonas zuzuschreiben sein, sondern v. a. seiner Denk- und Sprachkraft sowie seiner persönlichen Originalität, mit der er sich als junger Mensch in die Schule des Philosophen Heideggers und des Theologen Bultmann begab, als Forscher Analogien zwischen der antiken Gnosis und der Geisteslage des 20. Jh.s freilegte und als ethisch Interessierter einer tiefen Unruhe angesichts einer fraglichen Zukunft von Welt und Menschheit nachging. Unbezweifelbar ist, daß er in all dem Philosoph und Jude zugleich war.

Aachen Hans Hermann Henrix

Ökumene

Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie, hg. v. J. Außermair – Münster: Lit 2001. 158 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 24), geb. € 19,90 ISBN: 3–8258–4852–3

Vom 29. bis zum 31. Mai 1934 tagte in Barmen eine vom Reichsbruderrat für die Deutsche Evangelische Kirche einberufene Bekenntnissynode. Ihre Aufgabe sollte es sein, die rechtmäßigen kirchlichen Strukturen gegen massive Gleichschaltungsbestrebungen des totalitären NSDAP-Staates zu sichern und die christliche Botschaft von der nationalsozialistischen Ideologie und der Bewegung der sog. Deutschen Christen abzugrenzen. Obwohl in Barmen unterschiedliche protestantische Traditionen vertreten waren, konnte eine gemeinsame theologische Erklärung verabschiedet werden. Entworfen hatten sie Karl Barth, Thomas Breit und Hans Asmussen (1898–1968). Asmussen war es zugleich, der als Sprecher des Theologischen Ausschusses die „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche" verlas und den Begründungsvortrag hielt, der von der Synode im Zusammenhang mit der Erklärung eigens bestätigt wurde.

Die christliche Kirche ist nach Maßgabe der 3. Barmer These, „die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt". Verwor-

fen wird die falsche Lehre, „als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen". In Affirmation und Negation bestätigt werden diese Aussagen durch die nachfolgende These über die verschiedenen Ämter in der Kirche. Sie „begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes". Daß es gleichwohl auch innerhalb der kirchlichen Dienstgemeinschaft zu Leitungskonflikten und Richtungsstreitigkeiten kommen kann, die aus Partnerschaften tendenzielle Gegnerschaften werden lassen, zeigen Leben und Werk Asmussens nach Kriegsende.

An der Formulierung des „Stuttgarter Schuldbekenntnisses" vom 18. Oktober 1945 maßgeblich beteiligt wurde Asmussen auf der ersten Kirchenversammlung in Treysa zum Präsidenten der Kirchenkanzlei der EKD bestimmt, mußte das Amt aber bereits nach knapp drei Jahren wieder abgeben. „Seine These, dass der Kirchenkampf beendet, das Notregiment der Brüderräte gegenstandslos und der Rest der Bekennenden Kirche Kirchenpartei geworden sei, brachte ihn in scharfen Gegensatz zu Niemöller und Barth." (TRE 4, 261). Auch in anderer Hinsicht ergaben sich Differenzen, die zu theologischen und kirchenpolitischen Konflikten führten. Zum Zerfall alter Bindungen und zu einer zunehmenden Isolierung Asmussens trug u.a. seine These bei, daß sich die Kirche der Wittenberger Reformation, deren Bekenntnis er sich verpflichtet wußte, zu Rom und zu Genf, wie er sagte, immer nur gleichzeitig verhalten könne. Zwar leugnete Asmussen nicht die gewachsene Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten. Aber diese Gemeinschaft dürfe „nicht darüber hinwegtäuschen, dass unser Verhältnis zur reformierten Kirche grundsätzlich kein anderes ist als das zu der römischen Kirche" (A. Asmussen, Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis, Stuttgart 1949, 20)

Ob dieser schon zu ihrer Zeit innerprotestantisch höchst umstrittenen These auch noch unter heutigen – durch die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) von 1973 entscheidend mitbestimmten – ökumenischen Bedingungen Relevanz zukommt, war eines der Themen, die bei einem internationalen Symposium am Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie der Kath.-Theol. Fak. Salzburg aus Anlaß der hundertjährigen Wiederkehr des Geburtstages von Asmussen erörtert wurden. J. Außermair, der den von den Bischöfen Knuth, Wetter und Scheele eingeleiteten Dokumentationsbd herausgegeben und mit einer hilfreichen Bibliographie versehen hat, skizziert in Zusammenfassung der Ergebnisse seiner einschlägigen Monographie (Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischen Gesichtspunkten, Paderborn 1997) Grundzüge der Ekklesiologie Asmussens. J. Pihkala, der ebenfalls bereits als Asmussenforscher hervorgetreten ist (Mysterium Christi. Kirche bei Hans Asmussen seit 1945, Helsinki 1978), thematisiert auf dem Hintergrund der finnischen Lutherforschung Asmussens Begriff lutherischer Identität. G. Zenk (vgl. Evangelisch in Katholizität. Ökumenische Impulse aus Dienst und Werk Hans Asmussens, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1977) fragt nach ökumenischen Impulsen für die praktische Theologie, die von Asmussens Werk ausgehen. Auf seine Rolle in den Jahren zwischen 1933 bis 1945 sind die stärker historisch orientierten Beiträge von E. Konukiewitz und Gerhard Besier ausgerichtet. Besier zieht insbesondere das Verhältnis von Asmussen, Barth und Niemöller im „Kirchenkampf" in Betracht. In einem Beitrag von A. Siemens wird der Ablauf der Salzburger Tagung knapp zusammengefaßt und abschließend gefragt, „ob Asmussen eigentlich eine authentische Position lutherischer Theologie dargestellt habe oder doch nur ein eigenwilliger Außenseiter gewesen sei, dessen Luthertum auch dem wohlwollenden Betrachter manche Fragezeichen abnötige"? (139) Man muß kein Prophet sein, um vorherzusagen, daß die Antwort hierauf auch nach dem Salzburger Kolloquium strittig bleiben wird.

München Gunther Wenz

Greschat, Martin: **Protestantismus in Europa.** Geschichte – Gegenwart – Zukunft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, 175 S., geb. € 29,90 ISBN: 3-534-18429-7

Der ausgezeichnete Kenner der Reformationsgeschichte Martin Greschat aus Gießen stellt in diesem – nicht sehr umfangreichen – Bd in acht Kap.n Überlegungen und Ausführungen zusammen, die zwar zumeist auf eigenen Publikationen basieren, aber gerade so in sich ein homogenes Ganzes bieten, das es erlaubet, insgesamt von einer Darstellung des „Protestantismus in Europa" zur reden – einer Überblickdarstellung also, die bei Studierenden und sonstigen Lesern, die sich nicht mit Details befassen müssen sehr gefragt ist.

Da ist zunächst das erste Kap. (Voraussetzungen). Der Protestantismus, so G., begann nicht mit Luthers Thesenanschlag. Bei den Gemeinschaftsgestaltungen aus der Reformation handelt es sich um Äste des weit verzweigten Baum der „Christenheit" (9). Es gilt: „Den Stamm bildet der bei aller Vielfältigkeit doch gemeinsame Glaube an Gottes heilsames Handeln in Jesus Christus" (9). Die sprachlichen Übertragungen der christlichen Botschaft in die verschiedenen Sprachen der damaligen Welt stellen „einen ebenso umfassenden wie komplizierten Prozeß der Übertragung von einer Kultur in die andere" dar (10).

Diesem Bemühen dient die Darstellung der Botschaft nicht nur in einem Evangelium, sondern in vieren. Diesem Bemühen dient die Kanonbildung. Und so hat das Christentum die Menschen auf dem Kontinent Europa geprägt. – Allerdings gibt es ja anfangs den Begriff „Europa" nicht. Man meint – so G. in Kap. 2 (Grundgegebenheiten Europas) – eben den eigenen Lebensraum, Westeuropa, mit der lateinischen Sprache. Eine Besonderheit stellt auch das Werk des Augustinus dar. „Es ist erstaunlich und faszinierend zugleich zu beobachten, in welchem Ausmaß dieser eine Theologe und Bischof jahrhundertelang das Denken und Handeln, die Frömmigkeit, Bildung und Kultur und nicht zuletzt die Politik der Kirche in Europa bestimmt hat" (16). G. verweist zu Recht auf die folgenschwere Geschichstheologie des Augustinus, aber auch auf sein Personenverständnis sowie auf seine Verbindung des Glaubens mit der Vernunft, Grundlage nach der Scholastik. Was war die Absicht und Motivation Martin Luthers? Es war, so legt das dritte Kap. (Die Reformation) dar, „der Wille, den eigenen geistigen Freiraum zu bewahren und auszudehnen" (29). Die Profile der Schriften von Luther und der anderen Reformatoren – über Zwingli und Calvin bis zu denen in Skandinavien, Frankreich, den Niederlanden, von Böhmen und Mähren – werden im einzelnen sorgsam und überzeugend dargestellt. Die Vielfalt der reformatorischen Bewegung im einzelnen liegt im Willen der reformatorischen Persönlichkeiten, „ihre theologischen Einsichten in die jeweiligen sprachlichen und kulturellen Kontexte" zu übersetzen (45). Aber eine normative Kraft der intellektuellen „Integration hält die Reformation doch zusammen" (47). Das vierte Kap. (Die Aufklärung) thematisiert diese Bewegung bzw. Epoche in ihrer Bedeutung für die Reformation, ja für die westeuropäische Christenheit bzw. für Westeuropa überhaupt. Nicht unwichtig ist das fünfte Kap. (Erweckung), wo die protestantisch-freikirchliche Seite des Protestantismus in den Blick kommt. Von großer Bedeutung – für den Protestantismus vielleicht noch mehr als für den Katholizismus – ist das sechste Kap. (Nationalismus). Im siebten (Die Ökumene) werden Voraussetzungen und historische Schriften der Ökumene skizziert und zwar von 1999 bis zur Gegenwart. „Muß der Protestantismus sterben?" fragt das achte Kap. provokativ. Die Antwort nach seinem Proprium, das ihn quasi unverzichtbar macht, ist die Lehre von der Rechtfertigung. „Es macht [] Sinn, hier [gemeint ist: in Europa; Erg. des Rez.] aus vollem Herzen und mit ganzer Kraft als Gerechtfertigte aus dem Glauben an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu leben und zu wirken" (167) und zwar in ganz eigener, eben in europäischer Gestalt.

Es handelt sich um eine gute, facettenreiche Einführung in Geschichte und Gestalt des Protestantismus und zwar unter besonderer Berücksichtigung (und das ist neu) seines europäischen Profils.

Münster Harald Wagner

Radlbeck-Ossmann, Regina: **Vom Papstamt zum Petrusdienst.** Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2005. 496 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheol. Stud., LXXV), geb. € 54,90 ISBN: 3-89710-274-9

Die vorliegende, im Jahr 2003 an der Universität Regensburg eingereichte Habil.schrift von Regina Radlbeck-Ossmann versteht sich als eine Antwort auf die von Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Ut unum sint" (Art. 96) ausgesprochene Einladung, über die Erneuerung des Papstamtes einen „geduldigen Dialog" aufzunehmen. Schon Papst Paul VI. hatte bedauert, daß das Verständnis des Papstamtes ein Haupthindernis für die Ökumene darstellt.

Der Titel der Arbeit „Vom Papstamt zum Petrusdienst" unterstreicht, daß die Untersuchung sich als ein hilfreiches Glied in die Kette des ökumenischen Nachdenkens über den Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche einfügt, das in den 70er-Jahren des letzten Jh.s begonnen hat. „Erneuerung unter dem Evangelium", „Einheit mit dem Papst, nicht unter dem Papst", Entflechtung und Verdeutlichung der Totalrolle des Papstes in die Dienstämter des Bischofs von Rom, des Patriarchen des Abendlandes und des Dienstes an der Einheit der Gesamtkirche waren damals Forderungen und Einsichten, um den Petrusdienst des Papstes gerade auch für die anderen christlichen Kirchen verständlicher zu machen, eine größere differenzierte Gemeinschaft mit dem Papst vorzubereiten und so wirklich einen „Petrusdienst" des Papstes für alle Kirchen zukünftig zu ermöglichen. Für diesen ökumenischen Dialog zur Papstfrage der letzten dreißig

Jahre legt das Literaturverzeichnis ein umfassendes Zeugnis ab. Das biblische Zeugnis des Einheitsdienstes des Apostels Petrus stellte auch bereits im nachkonziliaren Dialog über das Papstamt das Fundament für die Perspektiven eines zukünftigen Petrusdienstes dar.

Das Neue an der Arbeit von Regina Radlbeck-Ossmann liegt darin, ihren methodischen Ansatz, „am apostolischen Ursprung Maß zu nehmen", konsequent auf das geschichtliche Wirken der Päpste zu übertragen. Von daher kommt die Vf.in am Schluß der Untersuchung zu eindeutigen Kriterien für ein Profil eines ökumenischen Petrusdienstes, der sich am Wirken des Apostels Petrus orientieren muß.

Kap. 1: Papstamt oder Petrusdienst? Die Suche nach einem erneuerten Dienst an der Einheit der Kirche

Im ersten Kap. faßt die Vf.in zunächst noch einmal die Ergebnisse der ersten nachkonziliaren Phase des ökumenischen Dialogs über das Papstamt zusammen. Mit der Enzyklika „Ut unum sint" erhält dieser Dialog von Papst Johannes Paul II. selbst einen neuen Impuls, dessen Ernsthaftigkeit in den Kirchen unterschiedlich gewertet und wahrgenommen wird. Im Folgenden erläutert die Verf.in ihren alternativen biblischen Weg, beim historisch greifbaren Dienst des Apostels Petrus anzusetzen, der erfolgversprechender zu sein scheint, als die bereits geführte Diskussion um die klassischen Primatsstellen. Was ist das Leitbild kirchlicher Einheit? Die sichtbare Einheit der Kirche stellt sich immer als Einheit in der Vielfalt dar, natürlich in geschichtlich bedingter unterschiedlicher Gestaltung.

Kap. 2: Am apostolischen Ursprung Maß nehmen: Der Dienst Petri

Das zweiten Kap. stellt das Herzstück der vorliegenden Arbeit dar. Die Paulusbriefe, die Apostelgeschichte und die Evangelien weisen Petrus als herausragenden Zeugen der Auferstehung Jesu aus, geben Einblick in die Stellung des Apostels Petrus innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde wie innerhalb anderer Gemeinden und geben Auskunft über die übergemeindliche missionarische Tätigkeit Petri. Petrus ist beim Treffen mit dem ehemaligen Verfolger Paulus um Verständigung und Integration bemüht. Petrus nimmt hier ganz offensichtlich einen Sonderauftrag des Apostelkollegiums wahr, wenn er die Vorgespräche mit Paulus führt. Offen sein für Begegnungen, Gespräche führen, Zeugnis geben, Widerstände aushalten, das macht den Dienst des Petrus aus. Petrus ist bereit, neue Wege zu gehen. Zusammenfassend kommt die Vf.in zu dem Ergebnis, „dass Petrus und die anderen Mitglieder des Säulengremiums in Jerusalem in ihrem Dienst an der Einheit der Kirche sowohl auf dialogische wie auf monologische Formen der Interaktion zurückgreifen". Der Antiochenische Zwischenfall belegt die Fähigkeit des Petrus, Spannungen auszuhalten und zwischen den unterschiedlichen Positionen zu vermitteln. Als durchtragende Grundlinie des Dienstes Petri erarbeitet die Vf.in einen „dialogisch ausgerichteten Dienst des Apostels Petrus an einer in sich vielfältigen Einheit der Kirche".

Kap. 3: Die Erfahrungen der Geschichte einholen: Der Dienst der Päpste

Im Kap. 3 wendet die Vf.in die beim biblischen Zeugnis angewandte Methode weiterhin konsequent an und versucht zu erheben, wie die Päpste ihren Dienst an der Einheit verstanden und gelebt haben. Auch hier ist es wieder der historisch greifbare Dienst der Päpste, der befragt wird, und nicht eine symbolische oder theoretische Konzeption des Papstamtes. Für diese Untersuchung beschränkt sich die Vf.in auf sieben repräsentative Päpste aus den wesentlichen Epochen der Kirchengeschichte. Leitendes Kriterium ist hierbei, daß diese Päpste mit ihrer spezifischen Prägung eines Dienstes an der Einheit der Kirche spätere Ausgestaltungen dieses Dienstes nachhaltig beeinflußt haben (228). Diese sind Papst Leo I. der Große (440–461) und sein Beitrag zur Lösung der durch Eutyches angestoßenen christologischen Kontroverse, Papst Gregor I. der Große (590–604) und sein Kampf gegen den Titel „Ökumenischer Patriarch", Papst Gregor VII. (1073–1085) und sein Ringen um eine Verwirklichung der Kirchenreform, Papst Innozenz III. (1198–1216) und sein Versuch einer Integration der hochmittelalterlichen Armutsbewegung, Papst Leo X. (1513–1521) und seine Haltung gegenüber der von Martin Luther vorgetragenen Ablaßkritik, Papst Pius IX. (1846–1878) und seine Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne, Papst Johannes XXIII. (1958–1963) und das von ihm eröffnete Aggiornamento der Kirche.

Dieses dritte Kap. liest sich spannend und bietet dem Leser reiche Informationen über den geschichtlich so unterschiedlich bestimmten Dienst der Päpste an der Einheit der Kirche. Eine leitende Fragestellung zieht sich auch hier beim Blick auf den jeweiligen Amtsträger immer durch: inwieweit dialogisch kollegiale und monologisch zentralistische Aktionen und Reaktionen den Dienst an der Einheit der Kirche bestimmen. In 13 Schaubildern faßt die Vf.in am Ende das Ergebnis zusammen. Dabei bleiben die Päpste Leo I., Gregor I. und Johannes XXIII. unter wechselnden Fragestellungen immer als Gruppe zusammen, deren Amtsprofil von einem grundlegend dialogisch strukturierten Dienst an einer offenen und in sich vielfältigen Einheit bestimmt ist. Demgegenüber stehen Leo X. und Pius IX. mit einem grundlegend monologisch strukturierten Amtsprofil. Innozenz III. neigt sich unter wechselnden Fragestellungen gelegentlich der ersten Gruppe zu, während Gregor VII. je nach Fragestellungen eher zu Leo X. und Pius IX. tendiert.

Kap. 4: Ursprungstreue und Geschichtlichkeit: Die Frage nach der legitimen Varianz eines Dienstes an der Einheit

Das entscheidende Ergebnis der gesamten Untersuchung besteht darin, daß die Erstgenannten Leo I., Gregor I. und Johannes XXIII. das biblisch erhobene petrinische Profil fortführen, während sich bei Leo X. und Pius IX. hier fundamentale Abweichungen ergeben.

Kap. 5: In Treue zum Ursprung Zukunft wagen: Papstamt als Petrusdienst

Auf eine kurze Formel gebracht, die immer die Gefahr der Vereinfachung mit sich bringt, ist das Grundergebnis der Untersuchung, „dass ein in der Nachfolge Petri stehender Dienst auf eine Einheit ausgerichtet sein muss, die ihren Grund in Jesus Christus und seinem Evangelium findet und sich gerade deshalb als eine offene und einladende Gemeinschaft erweist. Das bedeutet konkret, dass der Träger dieses Dienstes seine Aufgabe nicht nur darin erkennen darf, die notwendige Einheit im Glauben zu bewahren, sondern sich ebenso herausgefordert sehen muss, die unabdingbare Vielfalt im Ausdruck dieses Glaubens zu schützen" (445). Die Orientierung am petrinischen Profil erfordert es, „dass auch ein erneuerter Dienst in der Nachfolge Petri sich notwendig als ein grundlegend dialogischer Dienst verwirklichen muss" (445).

Die dichte und nicht leicht zu lesende Arbeit von Regina Radlbeck-Ossmann wird jeder mit Gewinn wieder aus der Hand legen, der sich die Mühe macht, das Buch ganz mitzudenken. Faszinierend wirkt dabei, wie die Verf.in das petrinische Profil aus der biblischen Grundlage entwickelt. Das Bild des souverän handelnden Petrus bleibt sicherlich in der Exegese weiterhin ein Dauerthema. Das entscheidende Ergebnis der Untersuchung ist sein Ausgangspunkt, daß die Erneuerung und ökumenische Akzeptanz eines Dienstes des Papstes an der Einheit aller Christen sich am Zeugnis der Hl. Schrift orientieren muß. Hierbei ist sicher auch ein Nebenergebnis der Untersuchung, daß ein „schwacher" Petrus der Einheit der Kirche nicht zu dienen vermag. Angesichts dieses Ergebnisses sind die des öfteren vorgetragenen Sorgen, ob die Repräsentativität der untersuchten Päpste ausreicht, unnötig. Der Dreh- und Angelpunkt der Untersuchung bleibt der biblische Befund des „starken" Petrus im Dienst an der Einheit der Kirche.

Paderborn Michael Hardt

Theologiegeschichte

Peterson, Erik: Ausgewählte Schriften, Band 3: **Johannesevangelium und Kanonstudien**, hg. v. Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit von Kurt Anglet und Klaus Scholtissek. – Würzburg: Echter 2003. 356 S., geb. € 49,90 ISBN: 3–429–02560–5

Erik Peterson ist einer der größten Theologen des 20. Jh.s, seine Bedeutung ist allerdings eher von Rechtshistorikern wie Paul Mikat, Politologen wie Hans Maier und Kulturwissenschaftlern wie Jan Assmann erkannt worden als von Dogmatikern, Yves Congar ausgenommen, und speziell von Exegeten, Heinz Schürmann ausgenommen, war. Gelernter Neutestamentler, war er ein ausgewiesener Patristiker und, überzeugter Konvertit, einer der wichtigsten Modernisierer katholischen Denkens in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Sein Werk, das lange Zeit nur fragmentarisch vorlag, wird jetzt, nachdem das Turiner Universitätsarchiv seinen Nachlaß freigegeben hat, sukzessive neu herausgegeben. Klassiker erblicken wieder das Tageslicht. Zahlreiche Schriften werden erstmals einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Nachdem Barbara Nichtweiß 1992 ihre hervorragende Biographie vorgelegt hat (Erik Peterson. Neues Licht auf Leben und Werk, Freiburg – Basel – Wien ^{2}1994), erschien 1994 der erste Bd „Ausgewählte Schriften". Bd 3, ediert von Barbara Nichtweiß unter Mithilfe von Kurt Anglet und Klaus Scholtissek, versammelt Vorlesungen zum Johannesevangelium aus der (evangelischen) Bonner Zeit mit diversen Studien zum Kanon, die gleichfalls aus frühem Vorlesungs- und Vortragsmaterial resultieren. 1997 ist bereits der Bd zum Römerbrief erschienen; der Folgebd zur Johannesapokalpyse ist frisch herausgekommen (Würzburg 2004); geplant sind auch die Auslegungen des Lukasevangeliums und des Ersten Korintherbriefes.

Daß die Edition die exegetischen Vorlesungen so breit dokumentiert, ist von großem Wert. Peterson trieb Theologie als Schriftauslegung und Schriftauslegung als Theologie. Er las das Neue Testament historisch – allerdings geschärft mit den Augen dessen, der ein ausgesprochener Kenner der patristischen Literatur war und es also vermochte, die urchristlichen Schriften in ihrem Wirkungszusammenhang zu sehen. Zwar war er konservativ in Einleitungsfragen; so sah er den Zebedaiden als den Verfasser des Vierten Evangeliums. Deshalb brauchte er vor vatikanischer Zensur keine Furcht zu haben. Aber dies hinderte ihn nicht, vor wie nach seiner Konversion Exegese auf der Höhe der historisch-philologischen Wissenschaft seiner Zeit zu treiben – und darüber hinaus. Seine wesentliche Einsicht, die er

durch das Studium des Neuen Testaments wie der Väter gewann, bestand darin, daß im Christentum das Problem des Monotheismus sich radikal zuspitzt und endgültig gelöst wird: durch die Trinitätstheologie, die unausgesprochen dem Neuen Testament eingeschrieben und in den theologischen Diskussionen der Alten Kirche dogmatisch beschrieben sei.

Dem Johannesevangelium fällt dabei eine Schlüsselrolle zu. P. sieht in ihm ein Spitzenprodukt neutestamentlicher Theologie, das aber deshalb nicht etwa von Jesus ablenke, sondern im Gegenteil auch historisch ernstgenommen sein wolle. P. interpretiert nicht etwa die johanneischen Jesusreden als *ipsissima verba*. Aber er urteilt, es sei neuzeitliche Dogmatik, die johanneische Christologie als rein nachösterliches Produkt zu betrachten.

Die Edition dokumentiert die 1927/29 gehaltene Vorlesung, die nach einer ausführlichen Einleitung von 1,1 bis 7,30 reicht. (Zwei kurze Texte zu Joh 13,1 und 16,12–24, Bibelarbeiten aus früherer Zeit, sind beigefügt.) Der Stil ist der klassische: Vers für Vers wird Johannes ausgelegt. Die Textanalyse tritt zurück; Wort-, Sach- und Begriffserklärungen stehen im Vordergrund. Ohne viel Aufheben wird das Alte Testament – und frühe Judentum – als interpretatorischer Referenztext bevorzugt. Exkursähnliche Anmerkungen sind die eigentliche Stärke der Vorlesung. Sie dringen tief unter die Textoberfläche vor, indem sie im Lichte späterer Entwicklungen die johanneische Sprache problematisieren und interpretieren. In herausragender Weise geschieht dies zu Joh 1,1, wenn – in einer spekulativen Exegese, die ihren Namen verdient – erörtet wird, weshalb nicht „Stimme" (φωνή), „Mythos" oder „Spruch" (ῥῆμα), sondern eben „Wort" (λόγος) in Joh 1,1 steht (62–71.77ff), oder zu Joh 3,14, wenn eine knappe – gegen die Dialektische Theologie gerichtete – Reflexion über „anschauliche Christologie" bei Johannes eingeschoben wird, in der sich der Satz findet: „Der Menschensohn der Evangelien ist jedoch nicht ein Symbol für etwas Geistiges, er ist vielmehr reale leibgegebene Gestalt und deshalb auch ‚anschaulich', wie alle leibgegebene Realität anschaulich ist" (148). Solche und viele ähnliche Klarstellungen sucht man in anderen Johanneskommentaren vergeblich.

Die Bedeutung der Edition liegt zum einen in der Dokumentation. Es wird nicht nur eine Zeit der Johannesexegese lebendig, in der – wie bei Bultmann – die Beziehungen zur Gnosis und zu den Mandäern den hermeneutischen Schlüssel an die Hand zu geben schienen, aber – anders als bei Bultmann – zu einer ganz „orthodoxen" Sicht des Johannes führen konnten. Es wird auch deutlich, wie in der traditionellen Universität – mancherorts heute noch – Exegese gelehrt wurde: Die Textkenntnis des Auditoriums ist ebenso vorausgesetzt wie seine Vertrautheit mit den Grunddokumenten der kirchlichen Lehre. Mithin kann der Exeget bei einer kursorischen Auslegung letztlich unbekümmert sein, wie weit er kommt; es kommt nur darauf an, paradigmatisch die Genauigkeit wissenschaftlicher Schriftauslegung vorzuführen und in pointierten Nebenbemerkungen – bei P. geradezu aphoristisch zugespitzte – theologische Urteile abzugeben, zu denen sich das Publikum den Rest denken kann. Die Zeiten sind heute vorbei – aber erstklassige Exegese aus dieser Zeit nachzulesen, bleibt ein Gewinn, so wenig das Studium neuerer Kommentare dadurch ersetzt werden kann.

Die eigentliche Bedeutung der Johannesedition liegt aber nicht in diesem dokumentarischen Wert. Die Zeitbedingtheit und Begrenztheit wird v. a. im Urteil P.s über Juden und alles Jüdische deutlich. Er beruft sich auf Johannes, wenn er letztlich das Judentum als eine christologisch überwundene Religion sieht; daß dies eine optische Täuschung sein dürfte, zeigen erst neueste Arbeiten auf der Höhe heutiger Methodik, die narratologische und soziologische Aspekte in die Johannesexegese einbeziehen.

Geltung aber beanspruchen weiterhin die v. a. in die Exkurse verlegten theologischen Urteile. Erstens liest P. auch das Johannesevangelium „politisch", d. h. als theologische Auseinandersetzung mit dem Anspruch politischer Religion, wie er im Imperium Romanum Macht gewonnen hatte. Aus Anlaß von Joh 7,6 finden sich Bemerkungen zu „Öffentlichkeit und ‚Zeit' Jesu", die auf die spätere Klarstellungen zum öffentlichen Charakter des Gottesdienstes, zur politischen Widerstandskraft des Urchristentums und zur trinitarischen Theologie als Kritik aller Sakralisierung der Politik zulaufen (278–281) und deren biblische Fundierung bestärken. Zweitens liest P. Johannes als neutestamentliches Dokument jener Christologie, die sich in der Alten Kirche zu den Glaubensbekenntnissen hin entwikkelt. Damit stellt er sich auf die Seite der patristischen Johannesexegese, wiederholt sie aber nicht nur, sondern bindet die Vätertheologie biblisch zurück, so wie dies mit exegetischen Methoden möglich ist. Klarheit schaffen in dieser Hinsicht die Bemerkungen zur Pneumatologie, einerseits zur Anbetung „im Geist und in der Wahrheit", die streng theozentrisch gedeutet wird (185–189), andererseits zum – pneumatischen – „Fleisch des Menschensohnes", von dem Joh 6 handelt (262f). Der – künftige – Konvertit gibt sich zu erkennen, wenn er von der realen Gegenwart Jesu in Fleisch und Blut im Abendmahl spricht und diese sakramententheologische Frage folgerichtig auf die christologische Urfrage nach der Bedeutung des wahren Menschseins und Gottseins Jesu Christi bezieht (245–253), wenn er „sakramentale und kirchliche Kommunion" annähert (255ff) und die „Zwölf und die Kirche" so deutet, daß die Ekklesia als Kirche Christi dadurch „Bestand" hat, daß „Christus die Zwölf berufen hat" (271ff) Aber die Positionen, die er bezieht, sind beim gegenwärtigen Stand der Diskussion eher konfessionsverbindend als -trennend.

Mit den Johannestudien sind verschiedene Kanonstudien in einem Bd vereinigt, die aus der römischen Zeit stammen. Am wichtigsten ist „Die Geschichte der Entstehung des neutestamentlichen Kanons" (303–334), der erste Teil einer ursprünglich italienisch gehaltenen Einleitungsvorlesung für Philologen. Letztlich kreisen sie nicht um die bekannten Probleme, in welchen Etappen die Kanonisierung erfolgt sei, sondern um die Frage der Apostolizität. P. unterscheidet den Apostolat der Zwölf, der ursprünglich auf die viva vox evangelii bezogen sei und nur nachträglich zur Schriftform der Evangelien gefunden habe, von dem des Paulus, der sich originär in der schriftlichen Form der Briefe äußere. Mag dies ziemlich spekulativ erscheinen (und die Frage aufwerfen, wie sich die These zur angenommenen Abfassung des Vierten Evangeliums durch den Zebedaiden verhalte) und mag auch die These, Paulus habe seine Herrenworte aus einem (matthäischen) Urevangelium empfangen, fragwürdig erscheinen, so besticht der hermeneutische Ansatz, die Kanonisierung nicht nur als ein historisches (heute würde man sagen: rezeptionsgeschichtliches), sondern als ein theologische Phänomen zu verstehen, das die Apostolizität der Kirche betrifft. Offb 1,3 rückt in eine Schlüsselposition (324f): Öffentliches Lesen gehört zur Katholizität der Kirche und entspricht der Kanonizität des Neuen Testaments, die diejenige des Alten Testaments voraussetzt.

Barbara Nichtweiß hat einleitend dezent die Schwierigkeiten und klar die Grundsätze der Edition beschrieben (XVII–XXXVI). Klaus Scholtissek nimmt auf der Höhe des heutigen Forschungsstandes eine kritische Einordnung der Johannesvorlesung vor (XXXVII–LIV); dadurch wird der wissenschaftliche Wert des Bdes weiter gesteigert. Kardinal Lehmann hat ein Geleitwort verfaßt (XIII–XVI), das die kirchenpolitische Bedeutung, die der Edition zukommt, aus der theologischen Bedeutung P.s ableitet.

Dem Bd kommt nicht nur eine wesentliche Bedeutung für die Peterson-Forschung zu; für die Johannesexegese ist er Mahnung zur theologischen Schriftauslegung und Anregung, über den Funktionalismus der Sozialwissenschaften hinaus die politische und kirchliche Intention des Vierten Evangeliums von der Gottesfrage aus zu beantworten.

Wuppertal Thomas Söding

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt.** 2. Auflage (1830/31), hg. v. Rolf Schäfer. – Berlin: de Gruyter 2003. Bd 1: LXXXIV, 529 S., Bd 2: VIII, 618 S. (Kritische Gesamtausgabe, Erste Abt. Schriften und Entwürfe, 13, Teilbd 1+2), Ln € 348,00 ISBN: 3–11–016610–0

Am 29. Oktober 1810 begann an der soeben gegründeten Berliner Universität der Vorlesungsbetrieb. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) las im Eröffnungssemester zum Standardthema „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften". Bald darauf lag das enzyklopädische Kompendium unter dem Titel „Kurze Darstellung des theologischen Studiums" schriftlich vor. 1811 erschien die Erstauflage, 1830 erfolgte eine zweite umgearbeitete Ausgabe. Die Dogmatik wird in Schleiermachers theologischer Enzyklopädie als diejenige Disziplin bestimmt, der die zusammenhängende Darstellung der in einer christlichen Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre aufgetragen ist. Gemäß dieser Prämisse gestaltete Schleiermacher seit Sommersemester 1811 sein Dogmatikkolleg an der Alma mater Berolinensis.

1821/22 erschien als literarische Frucht der dogmatischen Lehrtätigkeit das zweibändige Werk „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt". Mit der Edition dieses Textes, die H. Peiter besorgte, wurde 1980 die Kritische Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers eröff-

net (KGA I/7,1–2). Die Aufnahme des opus magnum im damaligen gelehrten Publikum fiel zwiespältig aus. Sowohl rationalistische Spätaufklärer wie Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848) und Heinrich Gottlieb Tzschirner (1778–1828) als auch rationale Suprarationalisten wie etwa Johann Christian Friedrich Steudel (1779–1837) meldeten sich kritisch zu Wort. Auch Erweckte und Konfessionalisten äußerten Bedenken, ganz zu schweigen von den zum Teil äußerst massiven philosophischen Vorhaltungen vonseiten Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) und des theologischen Hegeladepten Ferdinand Christian Baur (1792–1860). Eine bündige Zusammenfassung des Streits um die Erstauflage der „Glaubenslehre" findet sich bei Kurt Nowak: Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, 2. Auflage, Göttingen 2002, 409–419. Sehr viel detailliertere Informationen enthält der Sammelbd, der der kritischen Edition des Textes der Erstausgabe der Glaubenslehre beigegeben wurde (KGA I/7,3). Sein Studium ist für die Kenntnis der Vorgeschichte der Zweitausgabe von 1830/31, deren kritische Edition 2003 erschien (KGA I/13,1–2) und hier anzuzeigen ist, unentbehrlich.

Grundlage der Edition der Zweitauflage der Schleiermacher'schen Dogmatik „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt" bildet der Originaldruck von 1830/31. Dankenswerterweise wurde der abgedruckte Text durchgängig mit dem eigenhändigen Manuskript Schleiermachers verglichen, das erst 1980 aufgefunden wurde und erhebliche Teile, wenngleich nicht die gesamte Zweitauflage umfaßt. Dieser Vergleich ist im textkritischen Apparat dokumentiert. Als Apparat H sind im ersten Bd fernerhin die von Carl Thönes 1873 publizierten Randbemerkungen aus dem heute verschollenen Handexemplar Schleiermachers wiedergegeben, die aus dessen letzter, im Sommersemester 1830 abgehaltenen Vorlesung über den ersten Bd der Glaubenslehre stammen. Im Übrigen bietet ein Sachapparat die nötigen Informationen zu Bibelstellen, Väterzitaten und sonstigen Bezugnahmen. In den Paragraphen 1–13 finden des weiteren Erläuterungen aus der einzigen bisher bekannten Nachschrift des Kollegs von 1830 Berücksichtigung. Diese Nachschrift stammt aus der Feder des späteren Vaters der Inneren Mission, Johann Hinrich Wichern (1808–1881).

Mit KGA I/13,1.2 liegt zweifellos „der künftig verbindliche Text" (I. U. Dalferth, in: ThLZ 129 [2004], 1115–1143, hier: 1140) der Zweitauflage des dogmatischen Hauptwerks von Schleiermacher vor, welche die Erstauflage sofort und dauerhaft verdrängte. Der Wert der Edition wird abgesehen von der faksimilierten Wiedergabe der beiden Originaltitelblätter und von sechs Autographenblättern sowie von den Literatur-, Namens- und Bibelstellenverzeichnissen zusätzlich gesteigert durch die Beigabe einer Synopse der Leitsätze der zweiten und ersten Auflage der Glaubenslehre und durch die Einleitung des Bandherausgebers Rolf Schäfer (VII–LXXXIV). Sie enthält neben dem editorischen Bericht, der auf Text und Apparate bezogen ist, hilfreiche Hinweise zu Genese, Druckmanuskript und Originaldruck der Glaubenslehre von 1830/31 und die nötigen Erläuterungen zu den Randbemerkungen im Handexemplar sowie zur Dogmatikvorlesung vom Sommersemester 1830 und zu der Wichern'schen Nachschrift.

Auch die Geschichte der Wiederabdrucke der Zweitauflage der Glaubenslehre ist genauestens dokumentiert. Nur in einem sehr kleinen Segment, nämlich bis zum Todesjahr Schleiermachers 1834 wird hingegen ihre Rezeptionsgeschichte behandelt. Diese Beschränkung war unvermeidbar, enthält aber zugleich den Anreiz zu weiteren rezeptionsgeschichtlichen Forschungen in sich, welche nicht nur die evangelische, sondern auch die katholische Aufnahme der dogmatischen Summe Schleiermachers gebührend zu berücksichtigen hätten. Max Seckler hat in dieser Hinsicht bereits einige wichtige Hinweise gegeben (vgl. ThQ 184 [2004], 307–310, hier: 308f). Sein einstweiliges Zwischenresümee lautet: „Insgesamt lässt sich sagen, dass die Schl.-Rezeption in der Katholischen Tübinger Schule viel früher, viel eingehender und, bei aller Kritik, auch viel positiver erfolgte als etwa in der evangelischen Schwesterfakultät in Tübingen. Man hat das in der Schl.-Forschung immer noch nicht genügend wahrgenommen. Und wenn Schl. selbst wenigstens die Rezension Staudenmaiers noch zur Kenntnis hätte nehmen können, hätte er allen Grund gehabt, bei seiner Reise nach Süddeutschland, die allerdings schon 1830 stattfand, neben Steudel auch Staudenmaier (oder Drey und Möhler) aufzusuchen. Doch der in diesen Dingen recht konfessionalistische Schl. nahm Catholica kaum zur Kenntnis." (A.a.O., 309)

Zum Schluß verbleibt es, dem Herausgeber aufrichtig für die überaus mühe- und verdienstvolle Editionsarbeit zu danken. V. a. in textkritischer Hinsicht wurde Großes geleistet. Erwähnt sei als Beispiel lediglich die Verbesserung des Wortlauts von § 4 gegenüber der Ausgabe von Martin Redeker. Dieser hatte im ersten Satz von § 4,1 „Bewusstsein" gelesen, wohingegen es nach Maßgabe des ersten Drucks der Zweitauflage der Glaubenslehre „Selbstbewusstsein" heißen muß. Daß dieser Sachverhalt für die Forschung durchaus gewichtige Konsequenzen haben kann, mag der Hinweis auf die erhebliche Relevanz belegen, die der Passage in Konrad Cramers Analyse der subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins zukommt (in: D. Lange [Hg.], Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, 129–162, hier: 138ff).

München Gunther Wenz

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Kritische Gesamtausgabe.** I. Abteilung. Schriften und Entwürfe. Bd. 15: **Register zur I. Abteilung.** – Berlin / New York: de Gruyter 2005. VIII, 912 S., Ln € 248,00 ISBN: 3–11–018292–0

Wer „Weibergemeinschaft" sucht, wird rasch fündig: 4:312, 14:40. Der allein an „Eleonore Grunow" Interessierte kommt ebenfalls schnell zum Ziel: 12:377.382. Und selbst demjenigen kann geholfen werden, welchem der Sinn weder nach „Weibergemeinschaft" im Allgemeinen, noch nach „Eleonore Grunow" im Besonderen, sondern danach steht zu erfahren, was ein Herrnhuter höherer Ordnung zur heutigen (12. Juni 2005) Tageslosung zu sagen hat: „Sie blieben beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet." (Apg 2,42: u. a. 13.2:278) Möglich geworden ist all dies durch das Erscheinen des Registerbdes zur I. Abteilung (Schriften und Entwürfe) der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (KGA I,15). Nun kann auf einen Schlag ersehen werden, wo Schleiermacher in seinen Schriften und Entwürfen etwas über Apg 2,42, Eleonore Grunow, Weibergemeinschaft und vieles andere mehr gesagt hat. Erstellt wurden die Personen- (37–176), Begriffs- und Sach- (177–323) sowie Bibelstellenregister (325–362) von Lars Emersleben unter Mitwirkung von Elisabeth Blumrich, Matthias Hoffmann, Stefan Mann und Wilko Teifke. Ihnen allen gebührt Dank für die große Mühe, die sie selbstlos und im Interesse der Benutzer der etwa 10.000 Seiten umfassenden Textbände KGA I,1–14 auf sich genommen haben.

Den drei Registern ist eine vollständige Übersicht über die in den Bden der I. Abteilung edierten Texte Schleiermachers beigegeben, die zunächst in alphabetischer (5–14), sodann in chronologischer (15–28) Reihenfolge aufgelistet sind. Ergänzt werden die beiden Verzeichnisse zum einen durch Listen sowohl der von Schleiermacher benutzten (365–485), als auch der von den Bandeditoren angeführten (487–612) Literatur, zum anderen durch ein Verzeichnis von Texten fremder Autoren (29–34), die in den Anhängen einiger Bde zumeist auszugsweise abgedruckt sind. Bei der von Schleiermacher benutzten Literatur werden die für seine Bibliothek nachgewiesenen Werke eigens kenntlich gemacht. Dadurch ist nachvollziehbar, wie er mit seinen Buchbeständen gearbeitet hat. Diese selbst werden in einem von Günter Meckenstock erarbeiteten Verzeichnis „Schleiermachers Bibliothek nach den Angaben des Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer" mitgeteilt, das in zweiter, erweiterter und verbesserter Auflage dem Registerbd als Anhang beigegeben ist (637–912).

Meckenstock hat zudem die Addenda und Corrigenda zu den Textbänden der I. Abteilung gesammelt, die in KGA I/16,613–634 zu finden sind. Man erfährt, daß man sich KGA I/14, S. 3, Z. 21f nicht, wie bisher angenommen, auf einer „Spazierfahrt", sondern auf einer „Spazierfarth" befindet. Das ist gut zu wissen, auch wenn es die Sache nicht einfacher macht. Sachlich bedeutsamer dürfte der Hinweis sein, daß KGA I/14, S. 281 statt „fant" „fiant" (Z. 5), statt „hominis" „homines" (Z. 13), statt „feit" „fuit" (Z. 18) zu lesen ist. Daß das bisherige „sin" auf S. 282, Z. 10 „sind" zu heißen hat, wäre zumindest den Franken unter den Schleiermacherliebhabern auch ohne Korrektur klar gewesen. Doch daß fünf Seiten weiter (KGA I/14, 287, Z. 2) an die Stelle von „geistlich" „gräßlich" treten soll, vernimmt man zwar nicht ohne Staunen, aber dennoch mit Dank. Kurzum und alles in allem: KGA I/15 ist eindeutig ein Werk nicht von „spititus", sondern von „spiritus" (KGA I/13,2,184, Z. 34).

München Gunther Wenz

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Kritische Gesamtausgabe.** II. Abteilung: Vorlesungen. Bd. 16: **Vorlesungen über die kirchliche Geographie und Statistik**, hg. v. Simon Gerber. – Berlin / New York: de Gruyter 2005. XLIX, 584 S., Ln € 178,00 ISBN: 3–11–017929–6

War das Kurfürstentum Bayern (vgl. TRE 5, 361–387) bis zu Beginn des 19. Jh.s ein konfessionell nahezu homogenes Land, so än-

derte sich dies infolge des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803 entscheidend. Die territorialen Veränderungen, zu denen er führte, erbrachten für das neue Bayern, das im Frieden von Pressburg (1805) durch Napoleon die Königswürde erhielt, im Laufe der Jahre nicht unerhebliche Gebietsvermehrungen, wodurch eine konfessionelle Gemengelage im Staat entstand: 1816 betrug der Anteil der evangelischen Einwohner an der Gesamtbevölkerung im rechtsrheinischen Bayern 23,8%.

Durch die Konfessionspolitik Montgelas', unter Maximilian I. leitender Minister und maßgebende Persönlichkeit der napoleonischen Zeit, wurden die evangelischen Bürger nach Maßgabe des Verfassungsprinzips der Parität mit den Katholiken gleichgestellt und zu einem Staatsvolk verbunden; zugleich sollte der in sich fraktionierte Protestantismus kirchlich vereint werden. Die übernommenen evangelischen Kirchentümer wurden zu einer „Protestantischen Gesammt-Gemeinde" zusammengeschlossen. Zu atmosphärischen Störungen der auf kirchliche Parität und Integration ausgerichteten bayerischen Religionspolitik kam es 1817. Montgelas geriet in der Verfassungsfrage in scharfen Gegensatz zum Kronprinzen Ludwig und wurde gestürzt; das im selben Jahr mit Rom geschlossene Konkordat hinwiederum drohte die Katholiken zu privilegieren, was zu konfessionell-religionspolitischen Spannungen nicht zuletzt deshalb führte, weil die dritte Säkularfeier der Reformation einen kräftigen Impuls zur Stärkung evangelischer Identität gab, die im rechtsrheinischen Bayern wesentlich lutherisch geprägt war. Doch bald schon entspannte sich die Lage wieder. Die staatliche Paritätspolitik wurde fortgesetzt, der Protestantismus fortschreitend gesellschaftsfähig, wenngleich der öffentliche Einfluß des Katholizismus dank der Mehrheit im Lande dominierend blieb und von dem seit 1825 regierenden Ludwig I. nach Kräften gefördert wurde.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) hat diese bayerischen Konstellationen aus preußischer Perspektive mit den Worten kommentiert, es sei „nicht zu leugnen, dass [sich] seit dem letzten Regierungswechsel eine gewisse Neigung der Regierung zu einem gewissen Übergewicht nach der katholischen Kirche entwikelte, wenn gleich nicht so stark, als man es anfangs besorgte. In einer äußeren Kleinigkeit hat sich neulich etwas besonders hieran gezeigt. In der neueren Verordnung über die Organisation der Staatsverwaltung hat die Regierung der protestantischen Kirche nicht mehr den Namen Kirche gegeben sondern Gesammtgemeinde. Darin scheint eine Absichtlichkeit zu liegen, als ob die Evangelische Kirche nicht ebenso eine Kirche sei als die Katholische Kirche sondern nur ein Aggregat von Gemeinden. Und das läßt sich in gewissem Sinn auch wohl sagen. Nun ist die Frage wie sich die Evangelische Kirche hier entwikeln wird, ob freier durch die Constitution, oder begränzter durch die Vorliebe für die Katholische Kirche." (KGA II/16, 436 Z. 35 – 437, Z. 11. Kursivierungen wurden aufgehoben.)

Entnommen ist diese Passage der anonymen Nachschrift einer Vorlesung, die Schleiermacher 1827 an der Berliner Humboldt-Universität zum Thema der kirchlichen Statistik und Geographie gehalten hat. Als Aufgabe der kirchlichen Statistik galt Schleiermacher die Darstellung des gesellschaftlichen Zustandes zu einem gegebenen Moment und, wie man hinzufügen darf, in den geographisch jeweils in Betracht zu ziehenden Lokalitäten. Hat die dogmatische Theologie im Verein mit der christlichen Sittenlehre eine zusammenhängende Darstellung der zu einer gegebenen Zeit in der Kirche im Allgemeinen oder in einem bestimmten Kirchentum im Besonderen geltenden Lehre und Praxistheorie zu entwickeln, so sollte die kirchliche Statistik die tatsächliche Verfassung einer Kirchengemeinschaft in ihrem Verhältnis zu sich, zu anderen Kirchengemeinschaften und zur zivilen Gesellschaft sowie zum Staate in der Gegenwart und in Bezug auf die jeweiligen Ländereien erkunden. In den §§ 43–60 der ersten (vgl. KGA I/6, 294–297) sowie in den §§ 232–250 der zweiten (vgl. KGA I/6, 408–413) Auflage seiner kurzen Darstellung des theologischen Studiums, in der er eine Enzyklopädie der wissenschaftlichen Theologie entwickelt, hat Schleiermacher dies nach einigen vorhergehenden Ansätzen im Einzelnen ausgeführt.

Aufs ganze gesehen besteht die theologische Wissenschaft aus drei Teilen: philosophische, historische und praktische Theologie. Der historischen Theologie sind Exegese, Kirchengeschichte sowie dogmatische Theologie und kirchliche Statistik zugewiesen. Die beiden letzteren haben geschichtliche Kenntnis vom gegenwärtigen Zustand des Christentums zu vermitteln, wobei die dogmatische Theologie in ihrer Gestalt als Dogmatik und Sittenlehre die ideale, die Statistik die reale Seite aktuellen Christentums zu thematisieren hat. Sind Dogmatik und Ethik auf die theoretische und praktische Seite des aktuellen christlichen Lehrbegriffs ausgerichtet, so interessiert die Statistik v. a. die soziokulturelle, rechtliche oder wie auch immer bestimmte Verfassung der Kirche in der gegebenen Faktizität ihrer äußerlichen Verhältnisse. Was darunter im Einzelnen zu verstehen ist, dafür mag Schleiermachers zitierter Kommentar zu den kirchlichen Konstellationen, wie sie in Bayern zu Beginn des 19. Jh.s gegeben waren, als kleines Beispiel dienen.

Der anzuzeigende Bd enthält bisher unveröffentlichte Quellen zu Schleiermachers Vorlesungen über kirchliche Statistik und Geographie. Eine entsprechende Lehrveranstaltung war für das Wintersemester 1826/27 erstmals angekündigt, kam aber erst im Sommersemester 1827 zustande, um dann 1833/34 noch einmal und zugleich letztmals wiederholt zu werden. Über Einzelheiten wird detailliert in der Einleitung des Bandherausgebers berichtet (IX–XXXVI), dessen editorischer Bericht (XXXVII–XLIX) darüber hinaus alles Wissenswerte über Editionsverfahren, das einschlägige Manuskript Schleiermachers und die vorliegenden Vorlesungsnachschriften enthält. Das Manuskript Schleiermachers, das am Beginn der Edition steht (1–179), bietet auf ungefähr hundert S. eine nach Themen geordnete Materialsammlung. Die Vorlesung von 1827 wird in Form einer anonymen Nachschrift wiedergegeben (181–458), die allem Anschein nach um eine wortgetreue Aufzeichnung bemüht und unter allen Nachschriften die ausführlichste ist. Die Statistikvorlesung 1833/34 wird in Form einer Nachschrift von Karl Ohle dokumentiert (461–510), die indes unvollständig ist und nur ein Viertel der Vorlesung umfaßt. Beigegeben sind fernerhin Materialsynopsen, ein Verzeichnis der von Schleiermacher benutzten Literatur, ein allgemeines Literaturverzeichnis sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister.

Was die Inhalte der Statistikvorlesung betrifft, so gliedern sie sich nach zwei Hauptaspekten: zunächst kommt vergleichsweise kurz die morgenländische Kirche in Betracht, wobei zwischen Nestorianern, Monophysiten und Monotheleten (Maroniten, Jakobiten, Kopten, Abessinische Kirche, Armenier) und griechischer Kirche (orientalisch-ungriechische Griechen, Nationalgriechen, russisch-griechische Kirche, Serben, Illyrer und Walachen, unierte Griechen) unterschieden wird. Sodann werden unter vielerlei Perspektiven die Zustände in der abendländischen Kirche erörtert, zunächst im Blick auf die römisch-katholische Kirche, sodann hinsichtlich der Reformationskirchen. Der Unsicherheit des Ausdrucks „Evangelische Kirche" und der Schwierigkeit, die Reformationskirchen einem einheitlichen Protestantismusbegriff zu subsumieren, widmet Schleiermacher einen eigenen Abschnitt (vgl. 383ff). Von den eingangs erwähnten bayerischen Verhältnissen hinwiederum ist unter der Überschrift die Rede: „Die deutschen Länder, wo die Evangelische Kirche nicht die herrschende ist" (433. Kursivierungen wurden aufgehoben). Der anschließende Vergleich mit den österreichischen Staaten fällt dabei, um nur noch dieses zu sagen, nach dem Urteil Schleiermachers eindeutig zugunsten Bayerns aus. Bleibt anzumerken, daß Schleiermacher noch über Baiern schrieb. Zu Bayern wurde Baiern aus Antikisierungsgründen erst im Lauf der Regierungszeit des Altertumsliebhabers Ludwig I. Man kann sich die Sache so klarmachen: Für Ludwig verhält sich Bayern zu Baiern ungefähr wie Seyn zu Sein für Martin Heidegger.

München Gunther Wenz

Theologie / Naturwissenschaften

Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet, hg. v. Mechthild Herberhold / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 2003. 217 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt € 15,40 ISBN: 3–89710–263–3

Schon Ende der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts spricht Jürgen Moltmann von der Rechtsgemeinschaft von Menschen, Tieren und Pflanzen und postuliert: „Rechte für die nichtmenschlichen Geschöpfe können vertreten und durchgesetzt werden, wenn für sie in menschlichen Gerichten Vormünder und Treuhänder bestellt werden." (In: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, S.333)

Es war im Herbst 1999, als zum ersten Mal eine nationale Gesetzgebung, nämlich die in Neuseeland, tatsächlich den großen Menschenaffen Rechte zusprach. Mit Schimpansen, Gorillas, Orang-Utans und Bonobos darf nur dann experimentiert werden, wenn die Ergebnisse den Affen selbst oder ihrer Art – nicht etwa den Menschen – zugute kommt.

Drei Jahre später, im Sommer 2002, hat auch in Deutschland eine weitgehende Veränderung des rechtlichen Status der Tiere stattgefunden. Mit der Formulierung „und die Tiere" wurde der Tierschutz im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verankert (Art. 20a).

Im gleichen Jahr hat die Akademie „Die Wolfsburg" diese Bewegungen aufgenommen und sich im Rahmen einer interdisziplinären Tagung des Mensch-Tier-Verhältnisses angenommen. Eine Sammlung der Vorträge, die zwei Perspektiven beleuchten, liegt nun vor.

Im ersten Teil wird die neuere Entwicklung des Mensch-Tier-Verhältnisses dargestellt; danach die philosophisch-theologische Perspektive reflektiert.

Der Soziologe Rainer Wiedemann beleuchtet zunächst das Verhältnis des Menschen in den westlichen Gesellschaften zu den Tieren; hier gilt das Wort Rupert Sheldrakes: Es gibt nur noch zwei Kategorien – die einen verwöhnen wir mit Haustierfutter, und die anderen werden dazu verarbeitet.

Wie sich das Verhältnis der Menschen speziell zu den Gorillas in Laufe der letzten Jahre verändert hat, zeigt der stellvertretende Direktor des Duisburger Zoos, Friedrich Ostenrath: Aus „wilden Bestien" wurden unsere „nächsten Verwandten".

Der immer intensiver diskutierten Frage, ob Tiere kulturfähig seien, stellt sich der Zoologe und Anthropologe Andreas Paul. Er zeigt anhand der Affen aus dem japanischen Koshima, daß es durchaus tierliche Kulturleistungen gibt und somit dieses wichtige Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier aus der Vergangenheit obsolet wird.

Die Tierrechtlerin Sina Walden stellt die Geschichte der Tierrechtsbewegung und die Hintergründe der neuseeländischen Gesetzesinitiative dar.

Schließlich kommt der Jurist Eberhard von Loeper zu Wort, der maßgeblich für die Aufnahme des Tierschutzes in das Grundgesetz gekämpft hat.

Mit einem Beitrag des Philosophen Hans-Martin Sass beginnt die kritische Reflexion der neueren Entwicklungen aus philosophisch-theologischer Sicht. In Anlehnung an Ernst Jünger, der sich zuerst Gedanken gemacht hat, über die Erfahrungswelt von Seesternen (!) und die menschliche Gebundenheit in rechts und links, gut und böse, in das, „was wir dann auch mal die Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer nennen" (103), macht er sich stark für ein theozentrisches Modell, das dem Mensch-Tier-Verhältnis eher gerecht wird als ein anthropozentrisches oder kosmozentrisches.

Von transzendentalen Erfahrungen und dem Gottesverhältnis eines Seesterns können wir aufgrund der „Enge unserer menschlichen Transzendenz und metaphysischen Erfahrungen" (ebd.) natürlich gar nichts sagen. In seinem brillanten Aufsatz resümiert der Autor, daß die Frage nach der Verantwortung weit zentraler für das Selbstverständnis des Menschen ist als die Frage nach den Unterschieden zwischen Mensch und Tier.

Diesen Gedanken verstärkt der Dogmatiker Hans Kessler, der sich den Gründen der „christlichen Anthropozentrik" zuwendet. In einer fundierten Auseinandersetzung mit dem von Lynn White 1967 formulierten Vorwurf, das Christentum sei mitverantwortlich für die Naturausbeutung, gibt er Hinweise zu den biblischen Grundlagen, den geschichtlichen Gründen der sog. christlichen Anthropozentrik und nimmt zudem diesen vieldeutigen Begriff genauer unter die Lupe.

Schließlich skizziert er die Grundlagen eines heilsameren Verhältnisses des Menschen zu den Tieren und der Natur als ganzer. Darin erhält der Mensch seine Sonderstellung als das Geschöpf, das als einziges die Verantwortung für die Schöpfung übernehmen kann und darin seine Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer verwirklicht.

Der Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow richtet seinen Blick in die vielschichtige Welt antiker Religionen und geht der Frage nach, wie in den unterschiedlichen Kulturen Tiere betrachtet und geachtet wurden.

Daß die Zuneigung des hl. Franz von Assisi zu den Tieren kein Einzelfall ist, zeigt der Kirchenhistoriker Hubertus Lutterbach. Vielmehr liegt dieser Haltung die Vision des kosmischen (Tier-)Friedens zugrunde, die fest in der Geschichte der Kirche verankert ist.

Abgerundet wird der zweite Teil durch den Gastbeitrag der Moraltheologin Heike Baranzke.

Die schöpfungsgemäße Herrschaft der Menschen über die Tiere ist in der jüdisch-christlichen Tradition unblutig. Wie es aber kommt, daß eine solch ideale Schöpfungsordnung bis heute durch gewalttätige Bluttaten korrumpiert wird und welch archaische Faszination das Blut von Tieren ausübt, dem geht die Autorin in einem beeindruckenden Gang nach: „Von der Genesis zu Hermann Nitsch".

Die Zuerkennung von Menschenrechten für Menschenaffen markiert einen Bewußtseinswandel, der in den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren v. a. in der Literatur und Philosophie festzustellen ist. Darin kommen die Tiere endlich wieder vor: im ethischen Diskurs, als das „Tier in uns" und als leibhaftiges Gegenüber des Menschen.

Es wird höchste Zeit, daß sich auch die Theologie dieses Themas annimmt.

Der vorliegende Bd liefert dazu einen wesentlichen Beitrag.

Münster Rainer Hagencord

Theologie / Medien

Roller, Paul-Gerhard: **Das Wesen des Christentums als mediale Wirklichkeit.** Eine fernsehanalytische Untersuchung in systematischer Perspektive. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. VIII, 339 S., 69 Abb., geb. € 44,00 ISBN 3–374–02287–1

In zahlreichen systematisch-theologischen Beiträgen wird derzeit des sich weiter ausdifferenzierenden Systems der elektronischen Medien Rechnung getragen. Diese theologischen Bezüge wissen um die anthropologischen, sozialen und kulturellen Horizonte, innerhalb derer die Theologie ihr Kerngeschäft betreibt und hellen in ihren Theoriebildungen auf, daß die elektronischen Medien die Wirklichkeit nachhaltig prägen. Sie sind zu einem essentiellen Träger und Konstrukteur von Sinnbezügen, Deutungsmustern, Emotionen und Lebensorientierungen geworden. Über allen praktischen Nutzen hinaus fragen die Medien in ihrer Eigengesetzlichkeit die Theologie nachhaltig an.

In diesem breiten Strom der systematischen Theologie steht die vorliegende an der Evang. Fak. der Uni. Tübingen angenommenen Diss. Als theologischen Anknüpfungspunkt wählt der Vf. die v. a. im evangelischen Bereich breit ventilierte Frage nach dem Wesen des Christentums. Sie gewinnt gegenwärtig neue Brisanz. Die Pluralisierung religiöser und sozio-kultureller Systeme stößt die Notwendigkeit und die erneute Hinwendung zur Frage nach dem spezifischen Proprium und Wesen des Christentums neu an. Es ist überaus begrüßenswert und zeugt von theologischer Kreativität, daß der Vf. sich dieser Notwendigkeit aus einer überraschend neuen Perspektive nähert. Für die Erhebung von Wesensmerkmalen zieht er mediale Kontexte heran und wählt als exemplarischen Untersuchungsgegenstand die erstmalig Ende 1999 / Anfang 2000 im Ersten Deutschen Fernsehen gezeigte Dokumentationsreihe ‚2000 Jahre Christentum'. Der Vf. benennt als Stoßrichtung der Arbeit: Sie „möchte einen Beitrag leisten zur Bestimmung der Wesensfrage unter den Bedingungen der Kommunikationsgesellschaft im 21. Jh." (V). Der Vf. betritt damit ein überaus lohnendes Feld, das höchste Aufmerksamkeit verlangt. Freilich stellt er sich damit unter einen hohen Anspruch und weckt ein großes Potential an Erwartungen.

Zwei Hauptziele werden verfolgt: „Zum einen sollen die einzelnen Sendungen medienkritisch und theologisch präzise analysiert und kommentiert werden [...] Zum anderen soll die Behandlung der Frage nach dem Wesen des Christentums, die in der Sprache der Sendereihe insbesondere bei ihrer ‚Suche nach Wahrheit' bzw. dem ‚wahren Christentum' zum Vorschein kommt, aus historischer, theologischer und medienwissenschaftlicher Perspektive untersucht werden, um im Ergebnis festzustellen, ob bzw. wie eine sachgerechte Darstellung des Wesens des Christentums im Medium Fernsehen möglich ist" (4).

Was in der Arbeit als viel versprechender Weg angelegt ist, vermag leider bei der konkreten Durchführung nicht zu überzeugen. Sowohl methodisch als auch inhaltlich bleiben die in Teil I geweckten Erwartungen weitgehend unerfüllt. Die Gründe dafür liegen hauptsächlich im Aufbau und in der Methode der Arbeit. Hilfreich wäre es gewesen, zunächst die Hauptlinien der Diskurse um das Wesen des Christentums nachzuzeichnen, um dem die Darstellungen in der Sendereihe entgegenzusetzen und daraus ableitend auf Impulse und Bezüge hinzuweisen. Hier hätte dann ein Fundament vorgelegen, das den Analysehorizont klar hätte umreißen können. Das hätte außerdem eine exakte Erarbeitung und Auflistung der Kriterien vorausgesetzt, mittels derer die einzelnen Sendungen „medienkritisch und theologisch" (4) analysiert werden sollen. Vergeblich sucht man nach einer pointierten Formulierung der inhaltlichen Maßstäbe, die an die Sendungen zwecks ihrer Beurteilung angelegt werden; sie fehlen bedauerlicherweise. Stattdessen beschreibt der Vf. in Teil II weitschweifig die Produktionsprozesse und die Entstehungshintergründe der Sendereihe und listet weit ausholend und teilweise bis hinein in kleinste Sequenzen den Ablauf der gewählten fünf Sendungen auf. Was aus fernseh-redaktioneller Sicht belangvoll sein mag, muß sich jedoch ernsthaft die Frage stellen lassen, ob es zum theologischen Erkenntnisfortschritt beitragen kann.

An die Beschreibung jeder einzelnen Sendung schließt der Vf. eine theologische Analyse an. Mangels klar benennbarer Analysekriterien kommt es hier zu recht vagen Gegenüberstellungen von Aussagen der Filme mit einzelnen Positionen aus verschiedenen Perspektiven der Theologie. Ich will das Bemühen des Vf.s achten, fünf Sendungen aus der gesamten Sendereihe exemplarisch herauszugrei-

fen und sie unter einem theologischen Aspekt zu deuten: christologisch, eschatologisch, ekklesiologisch, soteriologisch, säkular. Doch gehen in Teil II die Bildbeschreibung der Sendungen und die Nachzeichnung einzelner theologischer Linien aus Christologie, Exegese, Kirchengeschichte und systematischer Theologie eine unübersichtliche Gemengelage ein, dessen Sinnzusammenhang zu verschwimmen droht. Leider werden die Ergebnisse nicht klar abgegrenzt; letztlich gehen die Ausführungen über eine Bewertung dessen, ob die Sendereihe in ihren Bild-, Ton- und Textsequenzen theologisch adäquat produziert ist, kaum hinaus.

Erst Teil III benennt, was man sich schon ganz zu Anfang als Arbeitsgrundlage gewünscht hätte: Ein (hier nur skizzenartig angelegter) Überblick über die wesentlichen Wegstationen der Diskussion über die Frage nach dem Wesen des Christentums. Aber auch hier bleiben die angekündigten Impulse für eine „Neubestimmung des ‚Wesens des Christentums' unter den Kommunikationsbedingungen des 21. Jahrhunderts" (vgl. Text auf dem Bucheinband) hinter den Erwartungen zurück. Zweifelsfrei richtig ist die erarbeitete Diagnose des Vf.s zu der untersuchten Sendereihe, die theologische Inkongruenzen zwischen den bekannten systematischen Linien und den filmischen Umsetzungen aufweist: „Hier wird nicht eine theologische Schulrichtung vertreten, sondern eine Mischung aus verschiedenen, teilweise sich widersprechenden Forschungsrichtungen. Damit ist die Sendereihe aber zugleich ein paradigmatisches Beispiel für einen Grundzug der Postmoderne und einer mit ihr einhergehenden Patchwork-Theologie [...]" (275). „Anstelle einer theologischen Linie bzw. des Anschlusses an eine theologische Schulrichtung bietet nahezu jede Folge – die Vielfalt von der Recherche bis zum Produktionsprozeß beteiligten und der Streuung der Zuschauer widerspiegelnd – ein Neben- und Ineinander verschiedener theologischer Positionen [...] Modernen konstruktivistischen Entwürfen dürfte das von der Sendereihe präsentierte Kaleidoskop sehr entgegen kommen [...]" (278). Was hier richtig erkannt ist, wirft freilich die Fragen auf: Was ist daraus für das Wesen des Christentums zu folgern? Welche Neuformulierungen von Wesenslinien müssen angestoßen und diskutiert werden? Gibt es spezifische Wesensmerkmale, die sich erst im Spiegel des Mediums Fernsehen als bedeutsam erweisen? Wie kann man im Fernsehen Wesenszüge des Christentums medial und technisch verantwortet entfalten? Auch wenn der Vf. einen überaus originellen systematischen Vorstoß wagt, sind die konkreten Umsetzungen ausbaufähig. Leider wurde wichtige medientheologische Literatur nicht rezipiert, auch nicht aus dem evangelischen Bereich etwa die grundlegende Arbeit von W. Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

Die angestoßene Frage nach dem Wesen des Christentums unter den Bedingungen der Kommunikationsgesellschaft, auch im Rahmen einer umfassenderen Medientheologie, harrt weiter auf eine Antwort.

Münster Stefan Böntert

Kurzrezensionen

Doell, Thomas: **Zurück zu den Wurzeln.** Werte neu entdecken. Bergisch Gladbach: Heider 2004. 154 S., pb € 14,80 ISBN: 3–87314–400-X

Der Autor ist Betreiber einer „Sinnagentur", stammt vom Land und genießt die Natur. Seine Philosophie lautet darum „Natürlich, Dynamisch, Zielorientiert" (Reklameteil des Buches). In bemühter Burschikosität eröffnet er dem Leser Einsicht in Trivialitäten der Lebensgestaltung, z.B. auf S. 16: „Wenn Sie Mensch bleiben, dann bleibe ich es auch. Das ist doch ganz einfach. Mensch bleiben!" Diese Aussicht läßt einen verstummen. W. B.

Gantz, Ulrike: **Gregor von Nyssa: Oratio consolatria in Pulcheriam.** – Basel: Schwabe und Co. 1999. 315 S. (Chrêsis, 6), geb € 35,00 ISBN: 3–7965–1101–5

Die Untersuchung, die im Sommersemester 1997 von der Philologischen Fak. der Uni. Münster als Diss. angenommen wurde, schließt die Lücke nach einem modernen Kommentar zu Gregors Trostrede für Pulcheria und bewegt sich, wie die Vf.in selbst ausführt, „vielfach auf der Grenze zwischen einem Kommentar und einer Motivstudie" (15). Die Vf.in steht in der Tradition ihres Lehrers Christian Gnilka und der von ihm herausgearbeiteten Aspekte zur Beschreibung des Umgangs der Kirchenväter mit der antiken Kultur im Sinne eines „rechten Gebrauchs", verbunden mit dem „Prinzip der Reinigung". Die Vf.in setzt es sich zum Ziel, diese als *einheitlich* postulierte Methode *der* Kirchenväter am Beispiel von Gregors Trauerrede „zu erhellen" (9). Die Studie bietet einen Abdruck des griechischen Textes samt Übersetzung sowie einen fortlaufenden Kommentar und wird durch ausführliche Register abgerundet. C. U.

Grieser, Heike: **Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.-7. Jh.).** Das Zeugnis der christlichen Quellen. Stuttgart: Franz Steiner 1997. X, 299 S. (Forsch. z. antiken Sklaverei, 28), kt € 48,00 ISBN: 3–515–07233–0

Ausgangspunkt dieser Untersuchung, die im Nov. 1996 vom Fachbereich Kath. Theol. der Uni. Mainz als Diss. angenommen wurde, ist die Beobachtung, daß die kaum noch zu überschauende Literatur zur Sklaventhematik die Gründe für die christliche Bewertung und den christlichen Umgang mit der Sklavenfrage weitgehend unberücksichtigt läßt und v.a. christliche Quellen nicht auswertet. Diese Lücke versucht die Vf.in zu schließen. Aufgrund der Materialfülle, die auszuwerten ist, beschränkt sie sich dabei auf die Quellen, die für den gallischen Raum maßgeblich sind. An diesem Beispiel kann sie das Bestreben zeigen, bestehende Verhältnisse mit einer religiösen Motivation zu begründen und zu legitimieren, nämlich mit dem Verweis auf den Willen Gottes. Ähnlich wird den christlichen Besitzern von Sklaven mit dem Verweis auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott aber auch ihre Verantwortung für die Sklaven eingeschärft, so daß letztlich die Sklaverei nicht angezweifelt wird, aber „die Frage nach der sittlich-moralischen Qualität des Herrschenden" das entscheidende Beurteilungskriterium ist (223). Gerechtigkeit kann es für diese Problematik erst im Himmelreich geben. C. U.

The Jerusalem Talmud. Third Order: **Naim.** Tractate Yebamot. Edition, Translation, and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2004. XII, 671 S. (Studia Judaica, 29), Ln € 148,00 ISBN: 3–11–018291–2

Nach Abschluß der ersten Ordnung des Talmud Yerushalmi (Zera'im – „Saaten", in fünf Bden) nimmt H.W. Guggenheimer mit diesem Bd nun die dritte Ordnung (Nashim – „Frauen") in Angriff. Profil und Methodik haben sich nicht geändert, so daß die Feststellung von R. Deines in seiner gründlichen Besprechung der ersten Ordnung (Theologische Revue, Jahrgang 100/2004, Sp. 157–164), mit dieser Ausgabe werde „kein Beitrag zur *kritischen* Talmud-Wissenschaft" geleistet, ebenso auch auf den vorliegenden Bd zum Traktat Yebamot zutrifft. Inhaltlich geht es hier vorwiegend um die Schwagerehe (Dtn 25,5–10), ihre Vermeidung durch den Chaliza-Ritus, ihr Verhältnis zu den biblischen Inzestverboten, um rechtliche Probleme im Zusammenhang mit ungültigen Ehen, besonders den für das Erbe und die jüdische Identität wichtigen Status der aus ihnen hervorgegangenen inder, um erlaubte und unerlaubte Priesterehen und verwandte Themen. H.-J. B.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Die Philosophie der Geschichte.** Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831), hg. v. Klaus Vieweg. – München: Wilhelm Fink 2005. 246 S. (jena-sophia), kt € 29,90 ISBN: 3–7705–4058–1

Zwischen 1822 und 1831 las Hegel in Berlin fünfmal über „Philosophie der Weltgeschichte". Seine postum herausgegebenen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" wurden 1837 von Eduard Gans aus Manuskripten Hegels sowie aus Hörer-Nachschriften der fünf Vorlesungsjahrgänge kompiliert und 1840 von Karl Hegel überarbeitet. Die vorliegende Einzelausgabe der (von Gans benutzten) Heimann-Mitschrift von 1830/31 (nur die letzte Semesterwoche fehlt), vom Herausgeber in der Universitätsbibliothek Budapest entdeckt, „versteht sich ausdrücklich nur als Vorarbeit zu einer künftigen kritischen Edition von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (26). Die editorischen Maßnahmen (v.a. Ergänzungen der vielen Abkürzungen) sind beispielhaft transparent gemacht (Kursivdruck). Insgesamt scheint der Vergleich der Heimann-Nachschrift mit anderen bereits bekannten Nachschriften (überwiegend von 1822/23) die bisherigen Erkenntnisse über eine konzeptionelle Fortentwicklung im Lauf der Jahrgänge (Verschiebung des Schwerpunkts von der orientalischen zur germanischen Welt, stärkere Betonung des Bewußtseins der Freiheit gegenüber deren Realisierung) weitgehend zu bestätigen. Th. St.

Kulik, Nils: **Das Gute und das Böse in der phantastischen Kinder- und Jugendliteratur.** Eine Untersuchung bezogen auf Werke von Joanne K. Rowling, J. R. R. Tolkien, Michael Ende, Astrid Lindgren, Wolfgang und Heike Hohlbein, Otfried Preußler und Frederik Hetmann. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 402 S. (Kinder- u. Jugendkultur, -lit. u. –medien. Theorie – Gesch. – Didaktik, 33), pb € 68,50 ISBN: 3–631–53446–9.

Die vorliegende Arbeit setzt sich in drei Kap.n mit der phantastischen Literatur des ausgehenden 20. Jh.s auseinander.

Kap. 1 sucht Genres wie Märchen, Fantasy bzw. Phantastik voneinander abzugrenzen. Des weiteren werden Kriterien analysiert, um Begriffe wie Gut und Böse voneinander unterscheiden zu können. Hierfür scheint, so der Vf, die Theologie prädestiniert zu sein (60). Kuli arbeitet jedoch heraus, daß allein der literarische Text, das intertextuelle des jeweiligen Epos hierfür herangezogen werden darf. (61).

Das zweite Kap. setzt sich mit den im Titel erwähnten Autoren und einzelnen Werken auseinander. Durch die mE. große Zahl der behandelten Romane und Erzählungen verzichtet der Vf. leider auf eine präzise inhaltliche Darstellung derselben. Dies wäre hilfreich gewesen.

Das dritte Kap. sucht auf leider viel zu wenigen Seiten den Nutzen dieser Genres für die Pädagogik und die Entwicklung des Kindes darzustellen.

Insgesamt ein lohnendes, höchst differenziertes Werk. Al.

Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters, hg. v. Jürgen Manemann / Johann B. Metz. 2. Auflage, Münster: Lit 2001. 180 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheol. Stud., 12), pb € 15,80 ISBN: 3–8258–3979–6

Von Elie Wiesel stammt der Satz, in Auschwitz sei nicht das Judentum, sondern das Christentum gestorben. Unter Bezug auf diesen Ausspruch hatte Tiemo Rainer Peters, Mitglied des Dominikanerordens und Akademischer Rat an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, anläßlich eines Podiumsgesprächs in der Karl Rahner-Akademie in Köln 1993 ein Zehn-Thesen-Papier zum Thema „Christologie nach Auschwitz" vorgelegt. Der zu Peters' 60. Geburtstag erstmals erschienene Bd versammelt achtzehn Kurzkommentare zu den Thesen, die eingangs erneut abgedruckt sind. Der zweiten Auflage, die hier kurz anzuzeigen ist, wurde eine Replik von Peters auf die Stellungnahmen beigegeben. G. W.

Riegger, Manfred: **Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen.** Das Sozialtherapeutische Rollenspiel als Methode erfahrungsbezogenen Glauben-Lernens. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 390 S. (Praktische Theologie heute, 26), kt € 31,00 ISBN: 3–17–017262-X

Handlungsorientierung, Ganzheitlichkeit und Kreativität sind nur drei der zentralen Inhalte, die religiöses Lernen heute ausmachen. Mit Blick auf die Korrelationsdidaktik stellt sich der Vf., der Theologie und Sozialpädagogik studierte, der Herausforderung, das Spannungsfeld zwischen religiös verstandener Tradition und der heutigen Lebenswelt mit Hilfe des Sozialtherapeutischen Rollenspiels (STR) zu entschärfen. Im *ersten Kap.* schildert der Vf. in einer Einführung daher die Ausgangsposition und benennt Aspekte zur religionspädagogischen Beschäftigung mit dem Spiel (z. B. das Bibliodrama). Das *zweite Kap.* ist der Entwicklung des STR gewidmet, wobei ein sehr breiter theoretischer Fachhintergrund in die Ausführungen mit einfließt. *Kap. 3* bricht die Thematik zunehmend herunter auf das STR in religiösen Lehr-Lernprozessen. Neben Anmerkungen zu Unterrichtsmedien und Kriterien zu dem Einsatz des STR finden sich hier Ausführungen praktischerer Art, die im *Kap. 4* ihre Konkretisierungen finden. Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit einer exemplarischen Realisation einer Unterrichtsvorbereitung und mit einer qualitativ-empirischen Exploration, die besonders die Chancen aufzeigt, „die sich aus den Umsetzungen des STR als eine Art von Spiel im Religionsunterricht ergeben können" (346f.). Dieses Werk bietet einen äußerst fundierten Hintergrund zum STR und dient allen, die sich selbst mit der Konzeption solcher Rollenspiele beschäftigen, als eine hilfreiche Handreichung und Anleitung für die Praxis, ohne fachwissenschaftliche Aspekte aus dem Blick zu verlieren. B. I.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

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), brosch. € 29,90 ISBN: 3–8258–7349–8: 8–23: Pilhofer, P.: Vom Sinn der neutestamentlichen Wissenschaft; 24–44: Rau, E.: 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 den biblischen Gründen; 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, J.: Der Streit um das Bekenntnis im 1.Joh; 196–214: Eisen, U.: Die imperiumskritischen Implikationen der paulinischen Parusievorstellung; 215–234: Bull, K-M.: „Den Schwachen im Glauben nehmt an!". Zur paulinischen Argumentation in Röm 14,1–15,6(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).

Körner, Reinhard: Weisheit. Die Spiritualität des Menschen. Prof. Dr. Dr. Eugen Biser zum 86. Geburtstag. In Dankbarkeit und Freundschaft. – Leipzig: St. Benno 2004. 128 S., geb. € 9,90 ISBN: 3–7462–1697–4.

Hans Wölfel. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung, hg. v. Mechthildis Bocksch. – Bamberg: Urlaub 2004. 392 S., geb. € 19,95 ISBN: 3–933949–16–5: 17–79: Bocksch, M.: „Denken Sie manchmal an mich einsamen Kämpfer"; 80–85: Bocksch, M.: Der Vorfall in Waischenfeld; 86–126: Reinhardt, M.: Hans Wölfel und die Tragödie von Gaiganz; 127–141: Leugers, A.: Der Bamberger Wölfel-Kreis; 142–161: Bocksch, M.: Hans Wölfel und die Robinsohn-Strassmann-Gruppe; 162–221: Bocksch, M. / Fichtel, A.: Vom Urlaub im Allgäu zur Hinrichtungsstätte Brandenburg-Görden; 222–246: Zeissner, W.: Katholische Kirche und Staat in Bayern 1918–1932; 247–284: Kropp, A.: Von der Gestapo zum Reichssicherheitshauptamt: die Etablierung des nationalsozialistischen Terrorstaates 1933–1939; 285–290: Reinhardt, M.: Die Instrumentalisierung der Tragödie von Gaiganz; 291–318: Fichtl, A.: Eine Zeit voller Irrungen und Wirrungen; 319–330: Kestler, S.: Deutscher Widerstand im Dritten Reich. Ein Einblick in seine Motivation und Gestalt; 331–336: Urban, J.: Ein Brief Wölfels von 1929 – Aus der Anfangszeit als Rechtsanwalt in Bamberg; 337–342: Bocksch, M.: Persönliche Erinnerungen; 343–347: Schneiderbanger, G.: Hans Wölfel, ein guter Freund des Hauses Schneiderbanger (Zeder); 348–357: Braun, L.: Hans Wölfel und sein Prozess; 358–361: Reindl, A.: Märtyrer heute; 362–385: Bocksch, M.: „Das Ende des Lebens ist nicht das Ende des Wirkens".

Frielingsdorf, Karl: Wo das Glück beginnt. – Mainz: Grünewald 2003. 80 S., geb. € 12,80 ISBN: 3–7867–2446–6.

Haight SJ, Roger: Christian Community in History. Volume 1: Historical Ecclesiology. – New York, London: Continuum 2004. 438 S., geb. USD: 34,95 ISBN: 0–8264–1630–6.

Henn, Wolfram: Warum Frauen nicht schwach, Schwarze nicht dumm und Behinderte nicht arm dran sind. Der Mythos von den guten Genen. – Freiburg: Herder 2004. 190 S. (Herder Spektrum, 5479), kt € 9,90 ISBN: 3–451–05479–5.

Loleit, Simone: Ritual und Augenschein. Zu Gedächtnis und Erinnerung in den deutschen Übersetzungen der *Navigatio Sancti Brendani* und der deutsch-niederländischen Überlieferung der *Reise*-Fassung. – Aachen: Shaker 2003. 180 S. (Essener Beiträge zur Kulturgeschichte, 3), kt € 19,80 ISBN: 3–8322–0844–5.

Lüke, Ulrich: Mensch – Natur – Gott. Naturwissenschaftliche Beiträge und theologische Erträge. – Münster: Lit 2002. 176 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 1), brosch., € 17,90 ISBN: 3–825–6006-x.

Luther between Present and Past. Studies in Luther and Lutheranism, hg. v. Ulrik Nissen / Anna Vind / Bo Holm / Olli-Pekka Vainio. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2004. 255 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 56), kt ISBN: 951–9047–66–2.

Malek, Roman: Verschmelzung der Horizonte: Mozi und Jesus. Zur Hermeneutik der chinesisch-christlichen Begegnung nach Wu Leichuan (1869–1944). – Leiden: Brill 2004. 613 S. (Studies in Christian Mission, 29), geb. € 139,00 ISBN: 9004138641.

Poláková, Jolana: Betroffen von dir. Reflexionen über die dialogische Gotteserfahrung. Mit einem Nachwort von Bernhard Casper. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 2004. 80 S., kt e 12,90 ISBN: 3–8799–635–4.

Rivinius, Karl Josef: Johann Baptist Anzer und Johann Baptist Mehler. Ein Mosaikstein zur Biographie des ersten Bischofs der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. – Nettetal: Steyler Verlag 2003. 214 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 83), kt € 15,80 ISBN: 3–8050–0496–6.

Theologie der Gegenwart 47, 3/2004, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2004. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 162–175: Prinz, w.: Kritik des freien Willens. Bemerkungen über eine soziale Institution; 176–187:

MECHSNER, F.: Die Freiheit des Gehirns: Der bedachte Wille; 188–195: QUITTERER, J.: Die Willensfreiheit im Brennpunkt von Philosophie und Neurowissenschaft; 196–206: ARNTZ, K.: Das Ich ist (k)eine Benutzerillusion. Eine theologisch-ethische Verteidigung der Subjektivität; 207–222: DEMMER, K.: Interaktives Denken. Erwartungen an die Moraltheologie; 223–233: SANDER, h.-j.: Ortswechsel. Fundamentaltheologie im Zeichen von Marginalität und Pluralität.

Theologie der Gegenwart 47, 4/2004, hg. v. der Philosophisch-theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2004. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–254: BABO, M.: Historia magistra vitae. Kirchenhikesie als hilfreiches Modell zur Lösung eines aktuellen ethischen Konflikts im modernen Rechtsstaat; 255–265: HOFF, G. M.: Die Inversion der Geschichte. Geschichtstheologie heute?; 266–279: GRÜMME, B.: Auf Sand gebaut? Zur Bedeutung der Denkformen in der Debatte um Reflexionsdefizite in der Religionspädagogik; 280–286: HOCHSCHILD, M.: Das offene Berufsgeheimnis. Vom kirchlichen Metier des Menschen; 287–303: RISSING, T. / WILLEKE, M.: Theologische Schwermut. Zur (Re-)Kapitulation der Paulinischen Theologie.

Zeitschrift für katholische Theologie 126 (2004) Heft 4, 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: 385–396: NEUFELD, K. H.: Ökumene – Rück- und Vorblick. Zum Beitrag Yves-Marie Congars O.P. 13.4.1904 – 22.6.1995; 397–414: MUCK, O.: Vernunft und Religion – Zum Jubiläum von Bernhard Lonergan SJ; 415–442: LÖFFLER, A.: Theologie im Grenzbereich von Inklusivismus und Pluralismus. Zu Jacques Dupuis' christlicher Theologie des religiösen Pluralismus; 443–454: WITSCHEN, D.: Supererogatorische Ausdruckshandlung. Ein Hinweis auf eine spezielle normativ-ethische Kategorie.

Ahrens, Theodor: Gegebenheiten. Missionswissenschaftliche Studien. – Frankfurt am Main: 2005. 342 S., kt € 25,00 ISBN: 3–87476–465–6.

Gottes Wort in der Zeit: – verstehen – verkündigen – verbreiten. Festschrift für Volker Stolle, hg. v. Christoph Barnbrock / Werner Klän. – Münster: Lit 2005. 609 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 12), geb. € 39,90 ISBN: 3–8258–7132–0: 5–20: ASCHOFF, D.: Frankfurt und die westfälischen Juden bis zum Dreißigjährigen Krieg; 21–28: BAUMANN, A.: Gottesdienst bei Juden und Christen; 29–39: LÖTZSCH, F.: Spinozas „Theologisch-politischer Traktat"; 41–61: SCHRECKENBERG, H.: Erlösungsantisemitismus?; 63–84: BRUNN; F.: Historische Anmerkungen zum Verhältnis von Kirche und Vereinswesen; 85–109: HUND, J.: Die Debatte um die Wittenberger Christologie und die konsequent-philippistische Abendmahlslehre Caspar Peucers; 111–125: KOCH, E.: Ecclesia peccatrix; 127–142: KOLB, R.: Jeder Christ ist in die Pflicht genommen, Zeugnis vom Glauben abzulegen; 143–150: STOLLE, T.: Weil es um Menschen geht; 153–172: BAUMERT, N.: Werke des Gesetzes oder „Werke-Gesetz"?; 173–187: BEHRENS, A.: Habakuk 2,1–4 und die Treue zur Offenbarung; 189–191: BURFEIND, C.: „Die Wahrheit des Evangeliums"; 193–207: GÜNTHER, H.: „... dass die Schrift endgültige Erfüllung finde ..." (Joh 19,28); 209–225: HAACKER, K.: Rettender Glaube und Abrahams Rechtfertigung; 227–244: KRAUS, W.: Lukas: Urchristlicher Schriftsteller zwischen Judentum und Hellenismus; 245–260: SALZMANN, J.: Der Rekurs auf Abraham im Alten Testament; 261–270: SCHENK, W.: Die Rezeption der paulinischen Herrenmahlworte bei Markus; 271–283: SIEGERT, F.: Religionskritik als Mutter der Theologie; 285–302: SÖLLNER, P.: Jerusalem in neutestamentlicher Zeit; 303–322: ADAM, A.: Gottes Weisungen heute; 323–338: KLÄN, W.: Aspekte lutherischer Identität; 339–358: LÖSER, W.: Die Lehre von der Kirche in den Dekreten des Konzils von Trient; 359–380: NEDDENS, C.: Gerechtigkeit und Umkehr; 381–397: ZEUCH, M.: Einheit und Pluralität, Katholizität und Partikularität; 401–413: DA SILVA, G.: Gottes Gerechtigkeit als Missionsmotiv; 415–425: JONELEIT-OESCH, S.: Der Katechismus Martin Luthers für Indien?; 427–442: SCHULZ, K.: Praktizierte konfessionelle Kirchenmission und Partnerschaftsbeziehungen der Missourisynode auf dem Missionsfeld; 443–452: THOMAS, H.: Vertauen – eine nicht selbstverständliche Selbstverständlichkeit; 453–463: WEBER, E. A. W.: Vom Wort zum Gebrauch gereinigt; 465–466: ADAM, H.: Gras und Ufer; 467–483: BARNBROCK, C.: Mimesis; 485–499: FÖRSTER, S.: Vom „Jahr mit der Bibel 1992" zum „Jahr der Bibel 2003"; 501–510: ROTH, D.: Das Heilige Abendmahl im kirchlichen Unterricht; 511–530: SCHÄTZEL, M.: Von Lukas lernen.

Mission in Europa. Überlegungen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Heribert Bettscheider. – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 166 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 86), kt € 14,90 ISBN: 3–8050–0528–8: 19–24: ALT, J.: Arnold Janssen zum Thema „Neu-Heidentum"; 25–35: RIVINUS, K. J.: Prolegomena zum „Projekt Europa"; 36–44: NEMER, L.: Gospel and Culture in England. Missionary Challenges Flowing from the Thought of Lesslie Newbigin; 45–59: WESOLY, W.: Missionsbewusstsein der polnischen Jugend; 60–80: PESCHKE, K-H.: Mission und Ökumene; 81–110: ÜFFING, M.: Ausbildung von SVD-Ordensmissionaren für Mission in Europa; 113–141: DE MORENTIN, M.: Dios: Creer en El y hablar de El en las afueras de las instituciones; 142–156: BETTSCHEIDER, H.: Sprechen von Gott in einer säkularisierten Welt; 157–166: NEUMANN, K.: Ein missionarischer Glaubenskurs im Internet.

Biblica Vol. 86 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2005. 600 S., € 50,00 pro
Jahr ISSN 0006–0887: 153–173: SANDNES, K.O.: Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἀνωθεν (Joh 3,3–8); 174–191: BÉNÉTREAU, S.: Évangile et prophétie. Un texte original (1 P 1,10–12) peut-il éclairer un texte difficile (2 P 1,16+21)?; 192–212: FIEDLER, R.: A Touch of Support: Ps 3,6 and the Psalmist's Experience; 213–228: NEWMAN, H. I.: A Hippodrome on the Road to Ephrat; 229–244: McCruden, K. B.: Judgment and Life for the Lord: Occasion and Theology of Romans 14,1–15,13; 245–259: BOLIN, T.: Rivalry and Resignation: Girard and Qoheleth on the Divine-Human Relationship.

Fischer, Georg: Finanzierung der kirchlichen Sendung. Das kanonische Recht und die Kirchenfinanzierungssysteme in der Bundesrepublik Deutschland und den USA. – Paderborn: Schöningh 2005. 372 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 5), kt € 54,00 ISBN: 3–506–71376–0.

Goergen, Aloys: Glaubensästhetik. Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst. – Münster: Lit 2005. 129 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 34), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–8358-x.

Hahn, Scott: Gott der Barmherzige. Der Weg zur Beichte. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2005. 199 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–936484–46–5.

Haight S.J., Roger: Christian Community in History. Volume 2: Comparative Ecclesiology. – New York, London: Continuum 2005. 518 S., geb. $: 34,95 ISBN: 0–8264–1631–4.

Hercsik, Donath: Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre. – Münster: Lit 2005. 192 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 15), brosch. € 19,90 ISBN: 3–8258–8427–9.

Hofer, Markus: Männerspiritualität. Rituale – Modelle – Gottesdienste. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 117 S. brosch. € 13,90 ISBN: 3–7022–2638–9.

Juhant, Janez: Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch. – Münster: Lit 2005. 188 S. (Theologie Ost – West, 2), brosch. € 19,90 ISBN: 3–8258–6664–5.

Kantakuzenos, Johannes: Christentum und Islam. Apologetische und polemische Schriften. Griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel. – Altenberge: Oros Verlag 2005. 415 S. (Corpus Islamo-Christianum, 6), kt € 60,00 ISBN: 3–89375–213–7.

Inspirationen für ein gutes Leben. Heil sein- heil werden. hg. v. Verena Kast. – Freiburg: Herder 2005. 223 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28560–6: 14–22: KAST, V.: Das Beste wünschen – sich befreunden; 23–30: WIEDEMANN, H.-G.: Mit sich selbst gut auskommen – einsam, gemeinsam, allein; 31–39: METTLER v. MEIBOM, B.: Wertschätzung – eine verwandelnde Kraft; 40–47: JUNG, M.: Einander anerkennen – ein Weg zum Glücklichwerden; 48–56: FINDEIS-DORN, CH.: Miteinander sprechen – eine universale Sprache des Herzens; 57–65: SEIFERT, TH.: Die guten Momente entdecken – kleinen Wundern Raum geben; 66–75: DENINGER-POLZER, G.: Wege aus Leid und Unheil – überraschende Entdeckungen in Mythen; 76–84: RÖSING, I.: Sich heilen am Bösen – die Wirksamkeit von symbolischen Handlungen; 85–93: KAST, V.: Sich begeistern lassen – Kunst erleben; 94–101: RASCHE, J.: Kleine Ewigkeiten – das Zauberreich der Musik; 102–108: BITTLINGER, A.: Wie der Eros im Wein lebt – auf der Suche nach Ganzheit; 109–117: WIELAND-HELD, CH.: Sich bewegen und bewegen lassen – im Rhythmus des Tanzens; 118–126: WÖLLER, H.: Wissen, wagen. wollen – die Intuition biblischer Frauen; 127–136: DORST, B.: Sophia begegnen – die Wiederkehr weiblicher Weisheit; 137–147: VON BRÜCK, M.: Geistestraining durch Achtsamkeit – ein Weg der Spiritualität; 148–156: ZINK, J.: Von der Kunst des Lassens – der Weg zur Gelassenheit; 157–165: REDDEMANN, L.: Die Energien innerer Bilder – neue Lebensräume eröffnen; 166–175: RIESS, G.: Sich vom Inneren herausfordern lassen – die wegweisende Kraft von Träumen; 176–186: HENZLER, CH.: Den Gefühlen Farbe geben – die heilende Wirkung des Malens; 187–195: SCHIESS, M.: Kämpfen oder vertrauen sterben lernen; 196–204: STEFFENSKY, F.: Segnen und gesegnet werden – vom Wert eines Rituals.

Karl Gützlaff (1803–1851) und das Christentum in Ostasien. Ein Missionar zwischen den Kulturen, hg. v. Thoralf Klein / Reinhard Zöllner – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 376 S. (Collectanea Serica), kt € 49,00 ISBN: 3–8050–0520–8: 3–20: KLEIN, T. / ZÖLLNER, R.: Einleitung: Karl Gützlaff als Kulturvermittler; 21–39: ZÖLLNER, R.: Gützlaffs Japanreise 1837 und das *Bojutsu yumemonogatari.* Zur japanischen Fremdenpolitik am Vorabend der „Öffnung"; 41–60: MERKER, P.: Gützlaffs Rolle im Opiumjrieg. Zum Verhälnis von Mission, Handel und Imperialismus im China des 19. Jahrhunderts; 61–76: BRÄSEL, S.: Missionar aus Überzeugung, Entdecker mit Marketingtalent: Gützlaff – der erste Deutsche in Korea; 77–103: WALRAVENS, H.: Karl Gützlaffs Werke. Bemerkungen zu Rezeption und Wissenstransfer aufgrund der nichtmissionarischen Schriften; 105–139: LUTZ, J. / LUTZ, R.: Karl Gützlaff as Propagandist and Fundraiser, 1826–1849. Some Comparisons of Appeals and Sources of Support; 141–153: DREHER, P.: Eine gemeinsame deutsche Mission für China? Die Chinesische Stiftung in Kassel und Gützlaff; 155–171: ZETZSCHE, J.: Gützlaffs Bedeutung für die protestantischen Bibelübersetzungen ins Chinesische; 173–192: NISHINA, Y: Gützlaffs japanisches Johannesevangelium; 193–229: TIEDEMANN, G.: Missionarischer Einzelgänger oder Visionär? Die Missionsmethoden Gützlaffs.

Klassiker der Theologie. Erster Band: Von Tertullian bis Calvin, hg. v. Friedrich W. Graf. – München: Beck 2005. 288 S. kt € 14,90 ISBN: 3–406–52800–7: 11–27: FREY, J.: Marcion (um 85-um 160); 28–42: BRENNECKE, H. C.: Tertullian von Karthago (2./3. Jahrhundert); 43–60: MARKSCHIES, C.: Origenes (185 / 186–254); 61–78: DRECOLL, V. H.: Gregor von Nyssa (um 340-nach 394); 79–98: KANY, R.: Augustin (354–430); 99–111: KLEFFMANN, T.: Anselm von Canterbury (1033 / 1034–1109); 112–125: NÜSSEL, F.: Bernhard von Clairvaux (1090–1153); 126–144: SLENCZKA, N.: Thomas von Aquin (1224 / 1225–1328); 145–173: FLASCH, K.: Meister Eckhart (um 1260–1328); 174–187: ROHLS, J.: Johannes Duns Scotus (1265 / 1266–1308); 188–202: LEPPIN, V.: Wilhelm von Ockham (um 1285–1347); 203–223: WENDEBOURG,

D.: Gregorios Palamas (1296–1359); 224–240:Oberdorfer, B.: John Wyclif (um 1330–1384); 241–254: Korsch, D.: Martin Luther (1483–1546); 255–266: Strohm, C.: Johannes Calvin (1509–1564); 267–280: Wassilowsky, G.: Robert Bellarmin (1542–1621).

Klein, Stephanie: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 317 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–018669–8.

Knechten, Heinrich Michael: Katholische Spiritualität bei Theophan dem Klausner. Studien zur russischen Spiritualität I. – Waltrop: Hartmut Spenner 2005. 211 S., kt € 18,00 ISBN: 3–89991–033–8.

König, Kardinal Franz: Meine Lebensstationen. Erinnerungen und Vermächtnis. – Innsbruck,Wien: Tyrolia 2005. 78 S., geb. € 11,90 ISBN: 3–7022–2630–3.

Lattke, Michael: Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 3. Oden 29–42. Transkription des Syrischen von Klaus Beyer – Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 426 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 41/3), geb. € 84,00 ISBN: 3–7278–1513–2 / 3–525–53957–6.

Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Volker Leppin / Ulrich A. Wien. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005. 236 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 66), kt € 36,00 ISBN: 3–515–08617-X: 7–13: Leppin, V.: Siebenbürgen: ein kirchenhistorischer Sonderfall von allgemeiner Bedeutung; 15–23: Petritsch, E.: Das Osmanische Reich und Siebenbürgen im Reformationszeitalter; 25–55: Klueting, H.: Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa; 57–70: Zach, K.: Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen; 71–76: Borsa, G.: Die Konfessionalisierung im Spiegel der siebenbürgischen Druckorte und Buchdrucker; 77–88: Szegedi, E.: Die Reformation in Klausenburg; 89–104: Wien, U.: Die Humanisten Johannes Honterus und Valentin Wagner als Vertreter einer konservativen Stadtreformation in Kronstadt; 105–113: Gündisch, K.: Die „Geistliche Universität" der Sächsischen Kirchengemeinden im 15. und 16. Jahrhundert; 115–131: Hofhansl, E.. Der Wiener Humanismus und seine Bedeutung für die Reformation in Siebenbürgen; 133–134: Wilhelmi, Th.: Korrespondenz siebenbürgischer Gelehrter mit deutschen Gelehrten. Skizze eines Projekts; 135–142: Balázs, M.: Gab es eine unitarische Konfessionalisierung im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts?; 143–152: Balázs, M.: Einflüsse des Baseler Humanismus auf den Siebenbürger Antitrinitarismus; 153–163: Czenthe, M.: Die Reformation in Oberungarn bei den Zipser Sachsen; 165–177: Horn, I.: Der ungarische Adel als Träger der Reformation in Siebenbürgen; 179–190: Marza, R.: Die orthodoxe Kirche der Rumänen aus Siebenbürgen: Konfession und Politik im 16. Jahrhundert; 191–200: Gyémánt, L.: Die Juden in Siebenbürgen bis zum 18. Jahrhundert; 201–210: Király, P.: Valentin Bakfark – Anfangsjahre eines siebenbürgischen Musikers von europäischem Rang; 211–220: Poelchau, L.: Christian Schesaeus. Ein humanistischer Dichter des 16. Jahrhunderts.

Leo Elders: Gespräche mit Thomas von Aquin, hg. v. David Berger / Jörgen Vijgen. – Siegburg: Franz Schmitt 2005. 300 S. (Quaestiones non disputatae, 10), kt € 14,00 ISBN: 0943–478 X.

Mensch sein heißt Sinn finden. Hundert Worte von Viktor Frankl, hg. v. Elisabeth Lukas. – München: Verlag Neue Stadt 2005. 102 S., geb. € 9,90 ISBN: 3–8799–634–6.

Martini, Carlo M.: Auch die Seele kennt Tag und Nacht. Reflexion für Zeiten innerer Prüfung. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 2005. 79 S., kt € 9,90 ISBN: 3–87996–636–2.

May, Georg: Das Priesterhaus in Marienborn. – Mainz: Bistum Mainz 2005. 208 S., brosch. € 18,00 ISBN: 3–934450–19–9.

Der Familie und uns zuliebe. Für einen Perspektivenwechsel in der Familienpolitik?, hg. v. Bernhard Nacke / Elisabeth Jünemann. – Mainz: Grünewald 2005. 412 S. (Christentum und Gesellschaft. Perspektiven für das 21. Jahrhundert, 5), kt € 24,80 ISBN: 3–7867–2527–6: 17–47: Lehmann, Kardinal K.: Seid fruchtbar und mehret Euch – und ehret Eure Eltern! Biblisch-ethische Gedanken zum Generationenvertrag; 48–63: Kaufmann, F.-X.: Eine folgenreiche Verletzung der Generationengerechtigkeit: Zu wenig Kinder; 64–73: Kirchhof, P.: Ehe und Familie als Voraussetzungen für die Überlebensfähigkeit unserer Gesellschaft; 74–83: Klages, H.: Soziologische Erkenntnisse; 84–99: Jünemann, E.: Sozialethische Bedingungen; 103–124: Nacke, B.: Die Selbstständigkeit der Familie stärken durch eine familiare Ordnungspolitik? Der Versuch eines Denkweges; 125–132: Dettling, W.: Familie neu denken. Für einen Perspektivenwechsel in der Familienpolitik; 133–143: Riedel-Spangenberger, I.: Reformen des Familienrechts in Deutschland seit dem 2. Weltkrieg; 144–154: Wingen, M.: Neu- und Höherbewertung der Elternschaft durch eine ganzheitliche Familienpolitik – wann endlich?; 155–170: Kilz, G.: Ökonomische Aspekte einer innovativen Familienpolitik; 171–190: Walter, N. / Bräuninger, D.: Zukunftsorientierte Familienpolitik – nicht mehr Scheckbuch; 191–212: Skala, D.: Familie und Bildung – eine politische Herausforderung; 215–229: Ludwig, H.: Erziehungseinkommen; 230–237: Borchert, J.: Der „Wiesbadener Entwurf" einer familienpolitischen Strukturreform des Sozialstaats: Gerechtigkeit als Schlüssel für eine nachhaltige Gesellschaftspolitik; 238–247: Nacke, A.: Handlungsfehler einer Steuerpolitik für die Familie; 248–256: Korden, R.: Grundvoraussetzungen einer verfassungsgerechten Familienförderung; 257–268: Hoffmann, E.: Parenting im Zusammenspiel von Eltern, Institutionen, Forschung und Politik. Konzept und internationale Erfahrungen; 269–280: Drumm, J.: Kirche für Familien – Kirche der Familien. Familienpolitische Erfahrungen und Perspektiven aus diözesaner Sicht; 281–285: Heil, H.: Familie und Pfarrgemeinde – Miteinander auf dem Weg in die Zukunft; 286–295: Handke, B.: Familien stärken. Positionen der Caritas; 296–307: Bussmann, E.: Ohne Familie ist kein Staat zu machen; 308–316: Ulrich, E.: Wie gehts der Familie? Familienpolitisches Konzept der KAB; 317–325: Feiler, V. / Griffig, K.: Familienpolitisches Konzept des Kolpingwerkes; 326–335: Licharz-Lichtenthäler, Ch.: Familienpolitische Positionen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und seine Positionen zu Themen in Gesellschaft und Kirche; 336–343: Schmidt, R.: Die Familienpolitik der Bundesregierung; 344–351: Böhmer, M.: Ohne Familie ist kein Staat zu machen; 352–364: Göring-eckardt, K.: Eltern sollen wählen. Grüne Familienpolitik; 365–372: van Essen, J.: Liberale Familienpolitik – Mehr Chancen für Kinder!; 373–380: Görner, R.: Familie und Erwerbstätigkeit – damit es endlich voran geht!; 381–393: Dreyer, M.: Familienpolitik in Rheinland-Pfalz; 394–404: Collin-Langen, B.: Familienleben – Lebensraum Kommune. Gestalten – Quer denken – Unterstützen: Kommunalpolitische Möglichkeiten.

Bibelwissenschaft

Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung, hg. v. Thomas J. Kraus und Tobias Nicklas. – Berlin: Walter de Gruyter 2004. 185 S. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 11 (Neutestamentliche Apokryphen I)), geb. € 49,95 ISBN: 3–11–017635–1.

Pagels, Elaine: Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt. – München: Beck 2004. 239 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–406–52242–4.

The Double Voice of Her Desire. Texts by Fokkelien van Dijk-Hemmes, hg. v. Jonneke Bekkenkamp / Freda Dröes. – Leiden: Deo 2004. 210 S. (Tools for Biblical Study series, 6), kt £ 19,95 ISBN: 90–5854–003–0.

Altes Testament

Bengtsson, Per: Translation Techniques in Two Syro-Arabic Versions of Ruth. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2003. 195 S. (Studia Orientalia Lundensia, Nova Series, vol. 3), kt SEK 258,00 ISBN: 0281–4528.

Fischer, Alexander Achilles: Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1–5. – Berlin: Walter de Gruyter 2004. 386 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 335), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–017899–0.

Grätz, Sebastian: Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12–26. – Berlin: Walter de Gruyter 2004. 343 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 337), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–017967–9.

Groenewald, Alphonso: Psalm 69: Its structure, redaction and composition. – Münster: Lit 2003. 388 S. (Altes Testament und Moderne, 18), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–7031–6.

Haag, Ernst: Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 271 S. (Biblische Enzyklopädie, 9), kt € 25,00 ISBN: 3–17–012338–6.

Neues Testament

Blum, Matthias: „... denn sie wissen nicht, was sie tun." Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse. – Münster: Aschendorff 2004. 242 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 46), kt € 37,00 ISBN: 3–402–04794–2.

Fricker, Denis: Quand Jésus parle au masculin-féminin. Étude contextuelle et exégétique dune forme littéraire originale. – Paris: J. Gabalda 2004. 437 S. (Études Bibliques, 53), kt € 65,00 ISBN: 2–85021–157–6.

Lambrecht, Jan: Understanding What One Reads. New Testament Essays. – Leuven: Peeters 2003. 303 S. (Annua nuntia Lovaniensia, 46), brosch. € 30,00 ISBN: 90–429–1302–9.

Winter, Bruce W.: Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities. – Cambridge: Eerdmans 2003. 236 S., kt $ 26,00 ISBN: 0–8028–4971–7.

Dogmatik

Weß, Paul: Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum. – Wien: Lit 2004. 224 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 9), brosch. € 19,90 ISBN: 3–8258–8026–5.

Berger, David: Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen. – Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2004. 115 S. (Respondeo, 16), kt € 8,00 ISBN: 3–87710–278–6.

Hosselmann, Roland: Wende zur kultischen Ontologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen. – Münster: Lit 2004. 358 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 40), € 24,90 ISBN: 3–8258–7175–4.

Lies S.J., Lothar: Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 240 S., brosch. € 19,90 ISBN: 3–7022–2621–4.

Fundmentaltheologie

Büchel Sladkovic, Angela: Warten auf Gott – Simone Will zwischen Rationalismus, Politik und Mystik. – Münster: Lit 2004. 346 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 15), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–6912–1.

Moraltheologie

Babo, Markus: Kirchenasyl – Kirchenhikesie. Zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland. – Münster: Lit 2003. 480 S. (Studien der Moraltheologie, 20), brosch. € 35,90 ISBN: 3–8258–5591–0.

Eid, Volker: Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik. – Freiburg (Schweiz) / Freiburg i. Br.: Academic Press / Herder 2004. 282 S. (Studien zur theologischen Ethik, 104), brosch. € 35,00 ISBN: 3–7278–1474–8 / 3–451–28526–6.

Kirchengeschichte

Rivinius, Karl Josef: Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut. Ein Beitrag zu seiner Geschichte. – Nettetal: Steyler Verlag 2004. 174 S. (Collectanea Serica), kt € 30,00 ISBN: 3–8050–0498–2.

Sander, Augustinus: Ordinatio Apostolica. Studien zu Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts. Band I: Georg III. von Anhalt (1507–1553). – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 366 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 65), kt. € 34,00 ISBN: 3–7022–2579-X.

Philosophie

Pieper, Josef: Über die Tugenden. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß. – München: Kösel-Verlag 2004. 255 S., geb. € 19,95 ISBN: 3–466–40172–0.

Pohlmeyer, Markus: Geschichten-Hermeneutik. Philosophische, literarische und theologische Provokationen im Denken von Wilhelm Schapp. – Münster: Lit 2004. 255 S. (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 22), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–7436–2.

Glöckner, Reinhard: Wie Menschen als Person leben. Ein Blick auf den Mechanismus der Verdrängung in den Spannungsfeldern von Verantwortung in Freiheit und Gerechtigkeit. – Münster: Lit 2004. 79 S. (Philosophie, 48), brosch., € 14,90 ISBN: 3–8258–7400–1.

Ökumene

Alfejev, Hilarion: Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie, hg. v. Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg Schweiz 2003. 276 S. (Ökumenische Beihefte, 43), geb. € 32,80 ISBN: 3–7278–1435–7.

Schwanke, Johannes: Creatio ex nihilo. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545). – Berlin: Walter de Gruyter 2004. 320 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 126), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–017968–7.

Kirchenrecht

Nelles, Marcus: Summum ius Summa Iniuria? Eine kanonische Untersuchung zum Verhältnis von Einzelfallgerechtigkeit und Rechtssicherheit im Recht der Kirche. – St. Ottilien: Eos 2004. 335 S. (Münchner Theologische Studien, 59), geb. € 40,00 ISBN: 3–8306–7197–0.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Bourgeois, Daniel: Die Pastoral der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2004. 799 S. (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, 11), geb. € 56,00 ISBN: 3–89170–130–0.

Weirer, Wolfgang: Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive. – Münster: Lit 2004.406 S. (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, 2), brosch. € 29,90 ISBN: 3–8258–7267-x.

Zilleßen, Dietrich: Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik. – Münster: Lit 2004. 195 S. (Profane Religionspädagogik, 1), brosch. € 19,90 ISBN: 3–8258–4843–4.

CORRIGENDUM

In Heft 4/2005 ist uns im Leitartikel zu Kardinal von Galen in Sp. 265f ein Fehler unterlaufen. Der Angabe „Haus Assen" wurde fälschlich der Hinweis „Oldenburger Münsterland" beigesetzt, der sich aber faktisch auf Burg Dinklage bezieht.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Bergstr. 13, CH-6004 Luzern;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Dr. Klaus Buchenau, Ostenderstr. 5, D-13353 Berlin;
Dr. Roland Deines, Fürstengraben 1, D-07743 Jena;
Prof. Dr. Heinrich Döring, Maria-Ward-Str. 6, D-82441 Ohlstadt;
Prof. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PD Dr. Stephan Goertz, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Rainer Hagencort, Von-Stauffenberg-Str. 59, D-48451 Münster;
Dr. Michael Hardt, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Dr. Hans Hermann Henrix, Leonhardtstr. 18–20, D-52064 Aachen;
Julia Koll, Lahnstr. 3, D-53037 Marburg;
Dr. Michael Labahn, Dieskauer Str. 15, D-06112 Halle/S.;
Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
DDr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Dr. Gudrun Lohkemper-Sobiech, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Christoph G. Müller, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Tobias Nicklas, Postbus 9044, KD Nijmegen, Nederland;
Dr. Wolfgang Oswald, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Karl Schiewerling, Steinstr. 35, D-48301 Nottuln;
Bernward Schmidt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Sabrina Herbecke, Alexander Scholz, Sebastian Wendel
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 2005
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

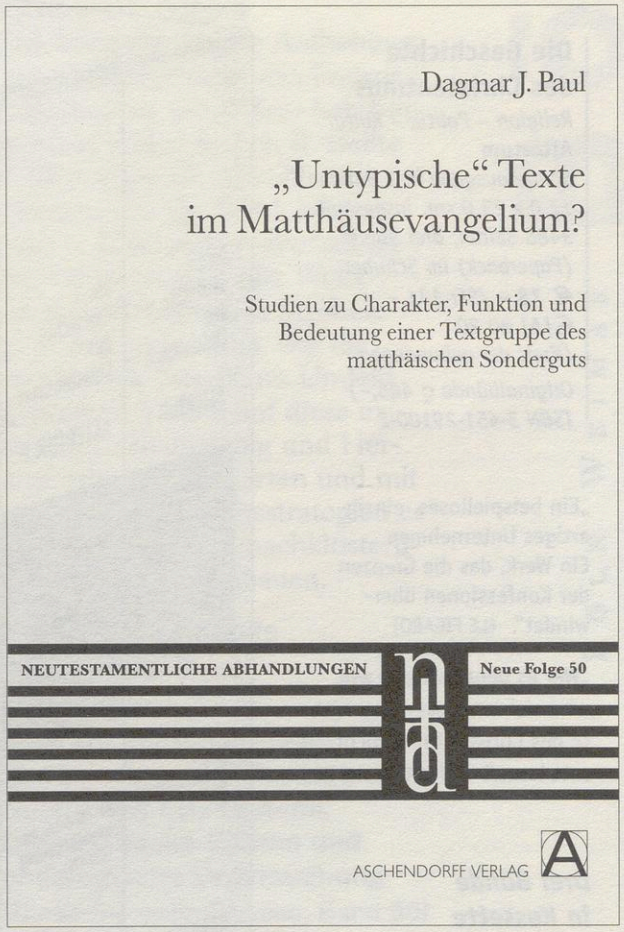
© 2005 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Dagmar J. Paul

»Untypische« Texte im Matthäusevangelium?

Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts

Neben häufiger beachteten Redestoffen gehören zum matthäischen Sondergut auch verschiedene Erzählungen. Diese enthalten teilweise Motive, die in den neutestamentlichen Evangelien singulär sind. In der Forschung werden solche Texte bisweilen als »ungewöhnlich«, »apokryphennah« oder »legendenhaft« bezeichnet. Obgleich es verschiedene Hinweise auf mögliche Beziehungen oder Ähnlichkeiten gibt, wurden die so charakterisierten Erzählungen bisher kaum umfassender im Zusammenhang betrachtet. Die vorliegende Arbeit widmet sich deshalb speziell dieser Textgruppe. Einzeltextuntersuchungen, die Einordnung der Motive in den nichtchristlichen antiken Kontext und ein Vergleich mit apokryphen Entwicklungen bieten Ansatzpunkte, die Eigenart dieser Sonderguterzählungen konkreter zu fassen. Die Methodik der Erzählanalyse ermöglicht eine Annäherung an die spezifische Funktion der Textgruppe innerhalb der matthäischen Jesusgeschichte. Eng damit verbunden ist die Frage, inwiefern sich die untersuchten Sonderguterzählungen mit ihren singulären Motiven einerseits in das theologische Konzept des Matthäusevangeliums einfügen, andererseits aber auch theologische Aussagen akzentuieren. Mit diesem Blick auf die Eigenart sowie die literarische und theologische Wirksamkeit der Textgruppe kann ein weiterer Mosaikstein in das Gesamtbild der redaktionellen Gestaltung des Matthäusevangeliums eingefügt werden.



2005, VIII und 364 Seiten, kart. 49,– € / sFr 84,–.
ISBN 3-402-04798-5

Neutestamentliche Abhandlungen.
Neue Folge, Band 50

ASCHENDORFF VERLAG

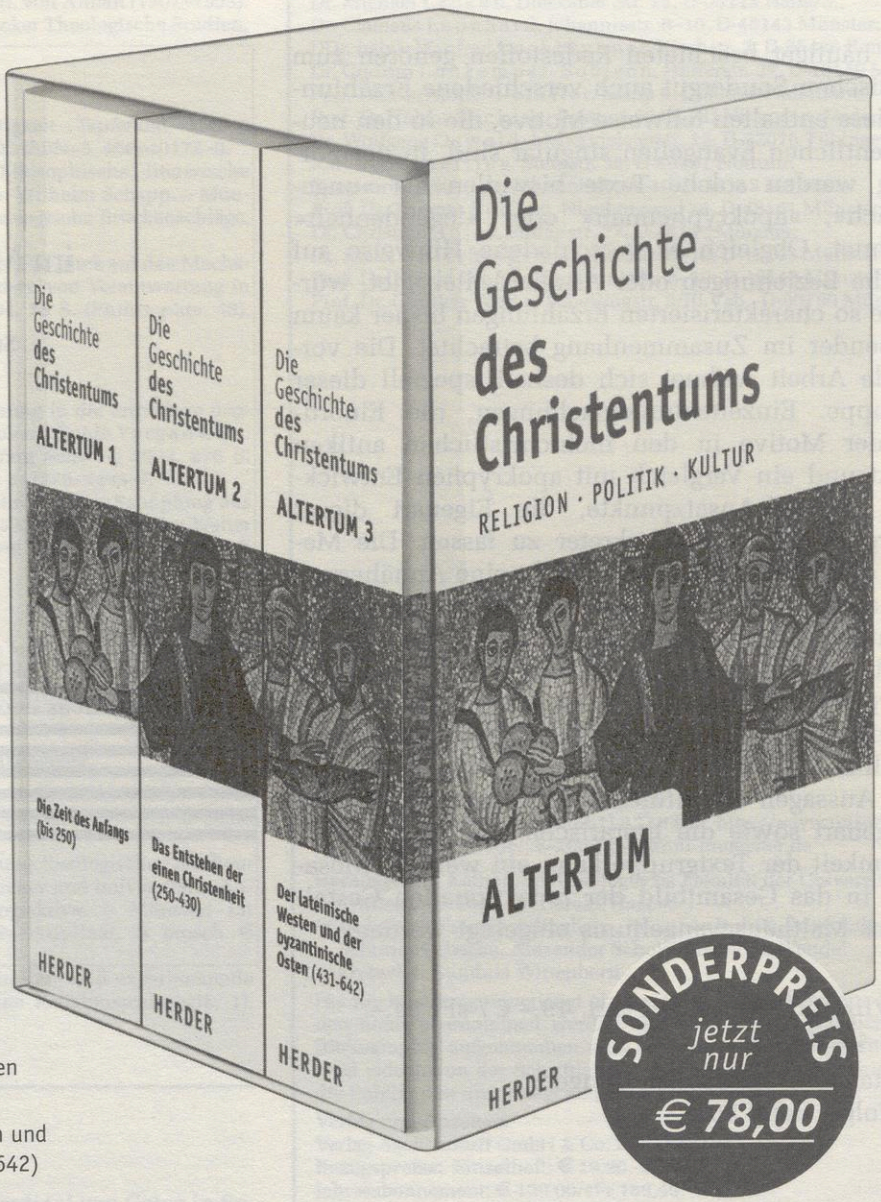
Fesselnd

Das komplette Altertum

Die Geschichte des Christentums
Religion – Politik – Kultur
Altertum
Sonderausgabe in 3 Bänden
17,0 x 23,0 cm, insgesamt 3488 Seiten, drei Bände (Paperback) im Schuber
€ 78,– */SFr 131.–*
€[A] 80,20
(Preis der gebundenen Originalbände ç 465,–)
ISBN 3-451-29100-2

„Ein beispielloses, einzigartiges Unternehmen. Ein Werk, das die Grenzen der Konfessionen überwindet". (LE FIGARO)

„Wer es genau wissen will, wird sich an dieser ‚Geschichte des Christentums' nicht satt lesen". (DIE ZEIT)



Drei Bände in Kassette

- **Band 1:** Die Zeit des Anfangs (bis 250)
- **Band 2:** Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)
- **Band 3:** Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)

Erhältlich in jeder Buchhandlung !

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

www.herder.de

HERDER

Religionsgeschichte

Pavlína Rychterová

Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden

Eine Untersuchung zur alttschechischen Übersetzung des Thomas von Štítné (um 1330–um 1409)

(Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 58)
2004. IX, 290 S. Gb.
€ 39,90/SFr 69,40
ISBN 3-412-11304-2

Die heilige Birgitta von Schweden (1303–1373), Patronin des schwedischen Königtums und seit kurzem auch Europas, ist eine der bedeutendsten Gestalten des Spätmittelalters. Über dreißig Jahre lang hat sie visionäre Botschaften empfangen, die nach ihrem Tode als Offenbarungen aufgezeichnet und in ganz Europa rasch verbreitet werden.

Tobias Dietrich

Konfession im Dorf

Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert

(Industrielle Welt, Bd. 65)
2004. VII, 511 S. Gb.
€ 54,90/SFr 93,–
ISBN 3-412-07104-8

Evangelisch – katholisch, ein Begriffspaar, das neben der religiösen Bedeutung auf gesellschaftliche Unterschiede hinweist, die seit fünf Jahrhunderten große Teile Westeuropas prägen. Tobias Dietrich bietet einen Überblick über die Sozialgeschichte der Religion zwischen 1802 und 1914, indem er die politische, soziale und wirtschaftliche Wirklichkeit von Landgemeinden in Deutschland, Frankreich und der Schweiz untersucht.

Ute Ströbele

Zwischen Kloster und Welt

Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II.

(Stuttgarter Historische Forschungen, Bd. 1)
2005. XII, 347 S. Gb.
€ 42,90/SFr 74,–
ISBN 3-412-11105-8

Die kompromisslose Aufhebung von Frauenklöstern des Franziskanerordens unter dem habsburgischen Kaiser Joseph II. stellte 1782 eine große Anzahl von Nonnen vor die Wahl, in eine andere Klostergemeinschaft zu wechseln oder in »die Welt« zurückzukehren. Ute Ströbele geht der Frage nach, wie die durch ihr klösterliches Umfeld geprägten Frauen auf diese existenzielle Bedrohung und Herausforderung reagierten und mit welchen Überlebensstrategien es ihnen gelang, eine nachklösterliche Existenz aufzubauen.

Friedel Helga Roolfs

Der ›Spieghel der Leyen‹

Eine spätmittelalterliche Einführung in die Theologie der Sünde und des Leidens. Diplomatische Edition und philologische Untersuchung

(Niederdeutsche Studien, Band 50)
2005. 569 S. 10 farb. Abb.
Gb. € 49,90/SFr 85,50
ISBN 3-412-15804-6

Mit diesem Band liegt erstmals eine Gesamtedition des *Spieghel der Leyen* vor. Ergänzt wird diese durch eine ausführliche Untersuchung zu Überlieferung, Sprachform, Inhalt und zum literarhistorischen Umfeld des Werkes. Daneben behandelt die Autorin die äußere Form sowie die Implikationen, die der Laienspiegel als theologische Laienliteratur mit sich bringt.

URSULAPLATZ 1, D-50668 KÖLN, TELEFON (0221) 913900, FAX 913901 1

050413

BÖHLAU KÖLN WEIMAR

Friedhelm Jürgensmeier / Regina Elisabeth Schwerdtfeger (Hrsg.)

Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700 Band 1

In den 64 bis 2004 erschienenen Bänden der KLK-Reihe wurden zwar mehrfach katholische Theologen behandelt, die Orden oder monastischen Institutionen angehörten, doch – abgesehen von einigen Einzelfragen – blieb das Thema „Klöster und Orden im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform" bisher eher unberücksichtigt.

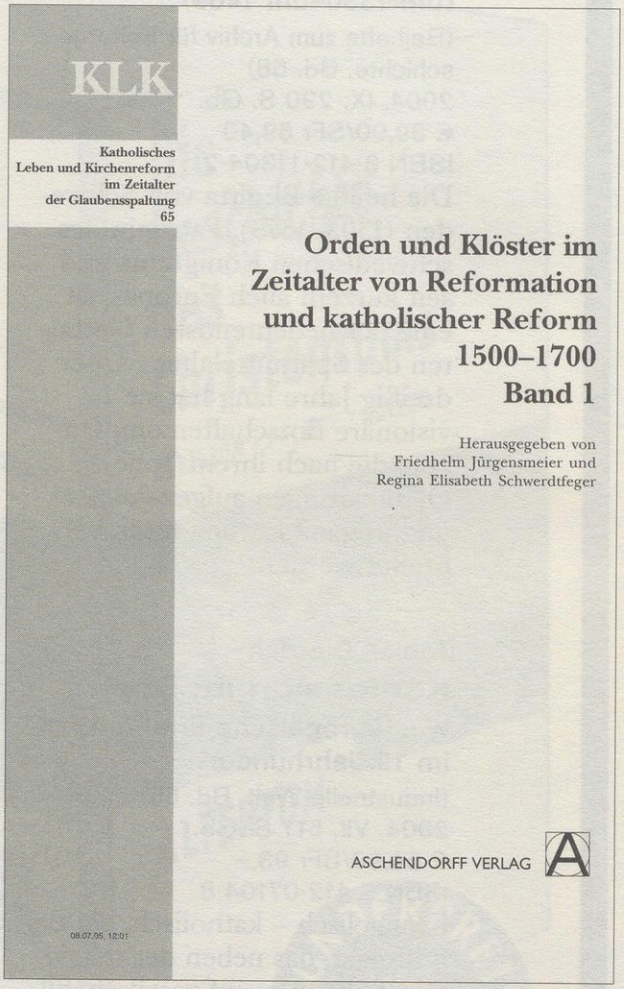
Das verwundert angesichts der Tatsache, dass – außer Mönchen und Ordensleuten als Einzelpersonen – die Klöster und Orden in so erheblichem Maße sowohl aktiv als vor allem auch passiv in das Geschehen von Reformation, katholischer Reform und Konfessionalisierung involviert waren, dass dies zu einer weitgehenden Veränderung der monastischen Landschaften führte.

In nicht wenigen bis dahin klösterlich reich gefüllten Landstrichen des Reiches verdünnte sich im Zuge der Reformation das monastische Leben auf lediglich wenige Restbestände oder schwand durch von der evangelischen Landesherrschaft verfügte Aufhebung und Auflösung der Klöster ganz.

Dem gegenüber setzte ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert in katholischen oder bikonfessionellen Regionen durch Ordensneugründungen wie etwa die Jesuiten und Kapuziner, durch bei den alten Orden allmählich einsetzende innere Reform und Erneuerung und schließlich auch durch politische Einwirkung und Druck von außen nachgerade ein erneutes Aufblühen der Klöster und Orden ein mit weitreichender Auswirkung auf das allgemeine kirchliche und religiöse Leben.

In drei Bänden der KLK-Reihe von 2005 bis 2007 werden diese Vorgänge an rund 30 monastischen Familien und Orden untersucht und dargestellt. Jedem Orden beigefügte Karten und Klosterlisten sollen helfen, einen guten optischen Eindruck über den Erhalt oder Verfall des Ordens zu vermitteln und eine rasche genaue Auskunft über das Schicksal des jeweiligen einzelnen Klosters zu ermöglichen.

In diesem Band werden behandelt: Die Benediktiner und Benediktinerinnen, die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, der Deutsche Orden und der Johanniterorden, die Serviten, die Birgitten, die Brüder vom Gemeinsamen Leben, die Chorfrauen und evangelischen Damenstifte sowie die Ursulinen.



Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 65

2005, 256 Seiten, kart 22,80 € / sFr 40,–.
ISBN 3-402-02986-3

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 | **2005** | **101. Jahrgang**

Jean-Paul Sartre (1905–1980) als philosophische Drehscheibe der theologischen Moderne. Eine Adresse zum hundertsten Geburtstag (Gregor Maria Hoff) . . . . . Sp. 443

Søren Kierkegaard – das Ärgernis der Christenheit (Hartmut Rosenau) . . . . . Sp. 459

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

Das Christentum an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Erfahrungsgehalte der jüdisch-christlichen Tradition angesichts von Schwellensituationen und Jahrtausendwechseln, hg. v. Albrecht Grözinger / Ekkehard W. Stegemann (Wolfgang Beinert)

Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin Fassnacht / Andreas Leinhäupl-Wilke / Stefan Lücking (Matthias Blum)

Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung, hg. v. Irmtraud Fischer / Ursula Rapp / Johannes Schiller (Ruth Scoralick)

Pasquale, Gianluigi: Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente (Wolfgang Beinert) . . . . . .

Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, hg. v. Rudolf Weth (Wolfgang Beinert)

Exegese NT . . . . . Sp. 479

Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs, hg. v. Christoph Niemand (Markus Öhler)

Görrig, Detlef: Die Wurzel trägt. Israels „bleibende Erwählung" und die „Mission" der Kirche (Hans Hermann Henrix)

Münch, Christian: Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (Gerd Häfner)

Dogmatik . . . . . Sp. 484

Ebertz, Michael N.: Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel der Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung (Thomas Ruster)

Schelhas, Johannes: Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937) (Hermann-Josef Röhrig)

Tomberg, Markus: Glaubensgewißheit als Freiheitsgeschehen. Eine Relecture des Traktats „De analysi fidei" (Karl-Heinz Menke)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 491

Hoff, Gregor Maria: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche (Harald Wagner)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 492

Fürst, Alfons: Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike (Andreas E. J. Grote)

Hasenfratz, Hans-Peter: Die antike Welt und das Christentum. Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich (Alfons Fürst)

Hiltbrunner, Otto: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum (Alfons Fürst)

Lutterbach, Hubertus: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (Ludolf Kuchenbuch)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 499

Leppin, Volker: Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch (Bernward Schmidt)

Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. v. Friedemann Voigt (Kurt Meier)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 503

Engelbert OSB, Pius: Saeculum. Zeit und Welt. 100 Jahre Abtei Gerleve (Ulrich T. G. Hoppe)

Pollack, Detlef: Säkularierung – ein moderner Mythus? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland (Kurt Meier)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 507

Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, hg. v. Norbert Fischer / Markwart Herzog (Klemens Richter)

Joosten, Christoph: Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik (Birgit Jeggle-Merz)

Kaczynski, Reiner: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie‚Sacrosanctum Concilium'. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2 (Klemens Richter)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 512

Gewalt. Filmanalysen für den Religionsunterricht, hg. v. Inge Kirsner / Michael Wermke (Björn Igelbrink)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 512

Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung? Theologisches Forum Christentum-Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber (Stephan Leimgruber)

Theologie / Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 515

Brandes, Holger: Der männliche Habitus. Bd I: Männergruppen und männliche Identität

Brandes, Holger: Der männliche Habitus. Bd II: Männerforschung und Männerpolitik (Stefanie Rieger-Goertz)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . Sp. 516

Beck, Heinrich: Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik (Gisbert Greshake)

Müller, Klaus: An den Grenzen des Wissens. Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen (Joachim Valentin)

Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, hg. v. Klaus Müller (Josef Kreiml)

Tilliette, Xavier: Schelling. Biographie (Robert Jan Berg)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 521

Allen Leserinnen und Lesern

der Theologischen Revue wünschen wir ein
gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2006!

Prof. Dr. Harald Wagner

Zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Schriftleitung

BS: Kiel A010

Jean-Paul Sartre (1905–1980) als philosophische Drehscheibe der theologischen Moderne.

Eine Adresse zum hundertsten Geburtstag

Von Gregor Maria Hoff

I

„An jenem Tag auf dem Montparnasse verweilte jeder noch ein wenig länger in dem sanften und sorgenvollen Gemurmel. Aprilhimmel. Kühles Licht. Ein Paris ohne Autos. Und überall im Viertel die unschlüssige Aufgeregtheit einer Menge, die schweren Herzens auseinandergeht. Man begegnete hier und da Gesichtern, die von einem seltsamen Gefühl gezeichnet waren. In den Cafés am Boulevard Raspail und in der Rue Didot taten sich kleine Gruppen zusammen. Aber es gab auch Männer und Frauen, die allein umherliefen, müßig, vielleicht aus dem Wunsch heraus, diesen Augenblick zu verlängern. Ich war einer von ihnen. Ich war wie jene zu Sartres Begräbnis gekommen."[1]

Vor 25 Jahren, am 15. April 1980, ist Jean-Paul Sartre gestorben. Die Erinnerung an seinen 100. Geburtstag gehört in Frankreich in diesem Jahr zu den *Célébrations Nationales*. Sein Tod wurde zum öffentlichen Ereignis, wie es seine Texte lange Zeit waren. Sie sind es, über Frankreich hinaus, längst nicht mehr. Die existenzialistische Erregung hatte sich schon zu Sartres Lebzeiten gelegt. Strukturalisten und Poststrukturalisten hatten den alten Mandarins den Kampf angesagt, zumal Sartre. Die Auseinandersetzungen waren philosophisch bestimmt und wurden politisch ausgetragen. Ihre Aktualität ist nur noch in den Archiven der zweiten Hälfte des 20. Jh.s greifbar. Als Frage stellt sie sich mit den kollektiven Erinnerungsmustern wiederkehrender Geburts- und Todeszyklen, die jenen Medienmarkt bedienen, den Sartre souverän beherrschte, indem er sich zugleich Distanz ihm gegenüber bewahrte. Die Attraktivität dieser Selbstinszenierung verrät dabei bereits etwas über die gespannte Modernität des Herausgebers der „Les Temps Modernes", der nach einem bösen Wort von Michel Foucault ein guter Philosoph des 19. Jh.s war.[2] Beinahe ironisch erscheint der zitierte Auftakt der Sartre-Biographie von Bernard-Henri Lévy wie ein Romananfang des literarischen Realismus eben dieser Zeit. Ein Großereignis, ein *Genie* bestimmt die Geschichte einer Zeit. Die Leserin wird an das Grab *des Philosophen des 20. Jh.s* geführt, während noch „eine improvisierte Wache [...] den Gaffern das Recht streitig machte, sich auf diesem bereits geheiligten Stückchen Asphalt länger aufzuhalten."[3] Wer so erzählt, mit diesem Motiv der *erhabenen Größe*, von dieser Zentralperspektive aus, verläßt sich auf jene narrativen und erkenntnistheoretischen Mittel, die Foucaults Polemik in den Blick nahm.

„Einen Moment lang betrachtete ich die Fassade. Hatte dort der berühmte Mann tatsächlich gewohnt? Waren von dort jene Worte ausgezogen, um zunächst den ganzen Planeten zu umkreisen und anschließend wie ein hartnäckiger Bienenschwarm an diesem Nachmittag auf dem Friedhof zu uns zurückzukehren?"[4]

Selbstverständlich kann man Sartre das Kanonisierungspathos seines Biographen nicht anlasten. Trotzdem spiegelt Lévy etwas von Sartre wider, das er sehr bewußt lebte und seine ambivalente Modernität kennzeichnet. Er spielte auch nach dem eigenen, selbstkritischen Urteil den Typus des bürgerlichen Intellektuellen, an dessen Untergang er politisch interessiert war.[5] Nicht zufällig arbeitete er an seinem „Flaubert".[6] Sartre analysierte damit in der Form einer Biographie ein Grundmodell moderner Ökonomie, und zwar in ihrer politischen, sozialen, gesamtkulturellen Konstellation als eine Praxis, die einen Menschen *personalisiert, konstituiert* und ihm zugleich die Möglichkeit läßt, sich selbst zu produzieren. Flaubert ist, in der Darstellung Sartres, der Schritt aus dem bekämpften System der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft – aber auf der Grundlage eben ihrer Funktionsmuster. Sartre betreibt damit das Projekt jener bürgerlichen Aufklärung, das er als Figur widerwillig *und* mit Lust repräsentierte.

Dieses Spannungsmuster charakterisiert auch seine politischen Äußerungen, die unter dem eigentümlichen Bann des Totalitarismus stehen und doch vom hohen Freiheitston seiner philosophischen Intuition zehren.[7] Sartres Rede von der „totale[n] Verantwortung in der totalen Einsamkeit"[8], zumal in der emphatischen Betonung seines Vortragstils, macht aus dem „total" ein Kennwort. Behält nicht auch der panoptische Entwurf des „Idiot der Familie" im Erklärungsansatz etwas davon, wenn die gesamte Welt im Leben eines einzelnen zur Erscheinung kommen soll? Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft" wählt die Perspektive einer „ontologischen Totalisierung", die das Subjekt als Bruch im System etabliert.[9] Es ist „der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt"[10], und zwar als (Selbst-)Bewußtsein. Dementsprechend hat man es auch mit einem Autor zu tun, dem sein Werk solange gehört, wie er *bewußt* lebt.[11] Auf dieser Linie unterhalten die Freiheitsinteressen des Subjekts den Plan zur Veränderung der gegebenen Ausbeutungs- und Entfremdungsverhältnisse. Damit wird im Horizont einer existenzialistischen Umstellung historischer Dialektik eine subjekttheoretische Ebene eingezogen, die der Linkshegelianismus in seiner Idealismus-Kritik abreißen zu können glaubte. Das wiederum ist Sartres großer Zweifel – und markiert seine philosophisch systematische Zwischenstellung im Diskurs der Moderne.[12] Wer heute nach Sartre fragt, wird auf diese bis zum Zerreißen gespannte Modernität stoßen, die möglicherweise gerade als ihr „objektiver" Ausdruck aufzufassen ist. Wer ist also, in theologischem Interesse gefragt, Sartre *heute* in der Philosophie seiner Zeit?[13]

II

Jürgen Habermas legt seinen „philosophischen Diskurs der Moderne" (im Genitivus subiectivus und obiectivus) so an, daß immer wieder Friedrich Nietzsche als „Drehscheibe" fungiert.[14] Seine großen Fragen nach dem Subjekt, nach der Wahrheitsfähigkeit der Sprache, nach ihren Metaphorisierungen usw. sortieren, ja bestimmen beinahe die folgenden Diskurse um das Projekt der Moderne, das Habermas gerne unter veränderten Bedingungen fortsetzen würde. Dabei übernimmt er jenen Abschied vom *idealistischen* Bewußtseinsparadigma, den auch Jean-Paul Sartre von seinen philosophischen Anfängen an betreibt. In diesem Zusammenhang ist zunächst überraschend festzuhalten, daß Sartre selbst für die Habermas'sche Auffassung des philosophischen Diskurses der Moderne keine Rolle spielt. Das ist insofern bemerkenswert, als Sartre doch gerade für jene Poststrukturalisten eine Projektionsfläche entschlossener Ableh-

[1] Lévy, Bernard-Henri: Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts, München / Wien: Hanser 2002, 11.

[2] Vgl. Dosse, Francois: Geschichte des Strukturalismus. Bd 2: Die Zeichen der Zeit, 1967–1991, Hamburg: Junius 1997, 140.

[3] Lévy, Bernard-Hénri: Sartre, 11.

[4] Ebd.

[5] Vgl. die Selbstauskünfte im Film „Sartre par lui-Meme" von Alexandre Astruc und Michel Contard (1976). Als Text veröffentlicht: Sartre. Ein Film, von Alexandre Astruc und Michel Contat, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1977.

[6] Sartre, Jean-Paul: Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857, I-IV (in 5 Bdn.), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1977–1979. (Sigel: F) Vgl. König, Traugott (Hrsg.): Sartres Flaubert lesen. Essays zu ‚Der Idiot der Familie', Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980.

[7] Vgl. Sartre, Jean-Paul / Gavi, Phillipe / Victor, Pierre: Der Intellektuelle als Revolutionär. Streitgespräche, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1976; exemplarisch 12f.

[8] Sartre, Jean-Paul: Paris unter der Besatzung, Artikel und Reportagen 1944–1945, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980, 38.

[9] Sartre, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967, 48.

[10] Ebd., 52.

[11] Vgl. Sartre, Jean-Paul: Selbstporträt mit siebzig Jahren. Interview mit Michel Contat, in: Sartre, Jean-Paul: Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews 1940–1976, Reinbek bei Hamburg, 180–246; hier: 234.

[12] Vgl. das Urteil von Schadel, Erwin: Sartres Dialektik von Sein und Freiheit. Existentialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses, in: ThPh 62 (1987) 196–215, 212: „Seine Beteuerung, er sei ‚dem Idealismus entronnen', ist als bloße Rhetorik einzuschätzen."

[13] Diese besondere thematische Engführung schließt die Behandlung einer Reihe wichtiger Fragen und Personen im Umfeld von Sartres Werk aus: z.B. Hinweise auf Albert Camus, Simone de Beauvoir, auf Sartre als politischen Philosophen auf der Bühne seiner Zeit u.v.m. Die entsprechenden Kap. seiner intellektuellen Biographie verdienen besondere Aufmerksamkeit, lassen sich aber im Zuge dieses Essays nicht angemessen berücksichtigen.

[14] Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. Main: Suhrkamp ^{3}1991; besonders Kap. IV: Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe, 104–129.

nung stellte, die er selbst z. T. heftig attackierte und die auch Habermas zur Zielscheibe seiner nicht selten polemischen Invektiven macht. Dabei verkehren sich die Ausgangsbedingungen der Kritik auf signifikante Weise. War für Sartre das Paradigma des Subjekts im Sinne eines *individuellen Allgemeinen*[15] eine Grundsatzrechtfertigung wert, argumentiert Habermas vor allem für die Leistungsfähigkeit jener aufgeklärten Vernunft, deren aporetische Verstrickungen Horkheimer und Adorno als Paten kritischer Theorie[16] (und also im letzten auch ihrer Fortsetzung im Projekt einer „Theorie des kommunikativen Handelns“ [17]) aufdeckten. Der Optimismus eines reflexiv gewandelten Fortschrittsgedankens in der Moderne hält sich in einem Vernunftvertrauen, das zugleich auf dem Spiel steht. In dieser Hinsicht ist auch Sartre ein Moderner, nämlich als unorthodoxer Marxist.[18] Sein Bruch mit dem real existierenden Kommunismus hängt mit der Erinnerung an das moderne Freiheitsparadigma des Subjekts zusammen, das wiederum idealistische Traditionswurzeln hat. Von ihnen hatte sich Marx materialistisch lösen wollen – eine Intuition, die wiederum für Sartres Ontologie in „Das Sein und das Nichts“, mit phänomenologischem Theorieinventar vorgetragen, eine entscheidende Rolle spielt.[19] Es sind diese Verwicklungen im Diskurs der Moderne, die ein neues Interesse an Sartre bestimmen könnten, weil die Problemüberhänge dieses Diskurses, zumal mit der Frage nach dem Subjekt, alles Andere als ausgetragen sind.

Philosophisch wie literarisch hat Sartre im Erinnerungsjahr 2005 Konjunktur mit weltweit zahlreichen Symposien und Publikationen.[20] Welche Rolle kommt ihm aber dabei zu? Ist er der Philosoph des 20. Jh.s, als den ihn Lévy in seiner ausgreifenden Biographie zu lesen gibt? Oder muß er doch im philosophischen Diskurs der Moderne in ihren Marginalien verschwinden, im Anmerkungsapparat der Geschichte mit bestenfalls entlegenen Reminiszenzen, die auch den Existenzialismus als überwundene Modeerscheinung begreifen?

Die Frage nach dem *modernen* Sartre ist dabei nicht nur von *philosophischem*, sondern auch von *theologischem* Interesse, weil Sartre die Ambivalenz der Moderne in seinem Werk austrägt – mit all seinen Windungen, Veränderungen, Abschieden. Er erscheint damit als ein entscheidender Protagonist der Moderne, der literarischen wie der philosophischen. Insofern gehören auch seine Stücke, seine Romane, seine Erzählungen in den Konnex einer philosophischen Diskussion, die für die theologische Auffassung und Relecture dieses Autors von Bedeutung ist.

III

Was hat es aber mit Sartre theologisch auf sich?[21] Wir wechseln in das Jahr 1948. Der „Index librorum prohibitorum“ nimmt die Werke Sartres auf und stellt sie unter Verbot. Der katholische Antimodernismus sieht sich provoziert und bringt mit den Mitteln seiner Pastoralmacht den Gegner zum Schweigen. Warum? Weil er seinerseits eine Lebensmacht geworden ist: eine Lebensform, ein Versprechen auf repressionsloses Leben. Das Paradigma der Freiheit erscheint unter den Vorzeichen der Lebenslust, aber auch des Ekels. Das Leben ohne Gott wird zum publikumswirksamen Entwurf.

Aus theologischer Sicht ist zunächst einmal bezeichnend, daß man eben nicht theologisch auf die existenzialistische Herausforderung antwortet. Die Reaktion auf Sartre wehrt sich gegen einen Nihilismus, der für die katholische Kirche nichts Anderes als die Konsequenz der Moderne sein kann. Sie tritt unter Vorzeichen an, die katholisch in einem Abweisreflex „verarbeitet“ werden. Mit der philosophischen Moderne nach Kant tritt jenes Subjekt ins Zentrum des erkenntnistheoretischen Weltzugangs, das bei Sartre eine neue Verankerung erfährt. Formal ist es das Erstgewisse im präreflexiven Selbstbewußtsein. Material tritt es als die Verwirklichung radikaler Freiheit auf. Damit stehen zwei problematisch aufgeladene Konzepte im Mittelpunkt dieses Ansatzes. Die autonome Freiheit entzieht sich jedem heteronomen Anspruch, wie er religionskritisch im Offenbarungsglauben aufgedeckt wird. Die Urteilskraft des Subjekts widersteht den Bindungsansprüchen der Kirche. Ihr objektivistischer Gegenentwurf verführt zu einer ekklesiozentrischen Verschärfung – und dies z. T. gerade bei Theologen, die ursprünglich um einen Anschluß an die Problemlage der Moderne gerungen hatten.[22] Die Ambivalenz der Moderne tritt hier unter theologischen Vorzeichen zu Tage.

An der Stellungnahme zu Sartre, genauer: an der Notwendigkeit ihn zu verschweigen, ihn dem eigenständigen Urteil der Gläubigen zu entziehen, dokumentiert sich die Unfähigkeit des theologisch-kirchlichen Antimodernismus, den kritischen Anfragewert des freiheitsbewußten Subjektdenkens intern zu bestimmen. Der Fall Sartre hat von daher Nennwert für eine epochale Epochenverweigerung, die im Augenblick dieses Richterspruchs auf das Ende ihrer Selbstverweigerung zusteuert, weil sie sich nicht mehr *am Leben* erhalten läßt. Noch einmal steht das 19. Jh. auf:

> „Hier schlug die Kritik an der faktischen Realisierung des neuzeitlichen Interesses am Selbstbewusstsein und am Fortschritt der Freiheit vollends um in eine Defensive gegenüber der Moderne überhaupt. Ihr Streben nach Emanzipation und Selbstbestimmung wurde einhellig zurückgewiesen, ihr Grundprinzip, die subjekthafte Freiheit, wurde als Subjektivismus, Individualismus und Liberalismus scharf verurteilt und ihr Vernunftanspruch als Rationalismus kritisiert.“[23]

Mit dieser Problemgeschichte im Rücken stellt sich die heutige Frage nach der Bedeutung Sartres für die gegenwärtige theologische Auffassung. Bleibt Sartre ein Projekt historisch-rekonstruktiver Theo-

[15] Vgl. Frank, Manfred: Archäologie des Individuums. Zur Hermeneutik von Sartres *Flaubert*, in: ders.: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ^{3}1993, 256–333; hier: 265. Frank führt eine Passage aus dem 1. Bd des „Idiot der Familie“ (I, 7) an, in dem Sartre vom Menschen als *universel singulier* spricht. Zugleich begegnet hier wieder die Rede von der Totalität, die den einzelnen in seiner Epoche zu einem Allgemeinen macht. – Zur Rede vom *individuellen Allgemeinen* vgl. weiterhin Frank, Manfred: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und –interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ^{3}1991. Franks Einordnung des *universel singulier* in den Horizont einer Philosophie des *individuellen Allgemeinen* macht im Übrigen bereits auf eine paradigmatische Verschiebung der Sartre-Rezeption aufmerksam. Sartres *universel singulier* meint, anders als es Frank in bewußtseinstheoretischem Rahmen nahe legt, das solitäre Allgemeine, also eine Existenzkategorie für die Souveränität des konkreten Menschen. Das ist Sartres Schritt über Descartes hinaus. Er sprengt das bewußtseinsphilosophische Paradigma mit seinem *Flaubert* mindestens der Anlage nach, um ihm zugleich verhaftet zu bleiben (s.u.).

[16] Vgl. Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M.: Fischer 1989. Vgl. dazu Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, 130–157.

[17] Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.

[18] Zu Sartres Marxismus vgl. Sartre, Jean-Paul: Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1964. Vgl. Fleischer, Margot: Die Verantwortlichkeit für den Anderen im Handeln. Zum Verhältnis von Existentialismus und Marxismus in Sartres früher Philosophie, in: PhJ 93 (1986) 165–174.

[19] Vgl. die Einleitung („Auf der Suche nach dem Sein“) zu: Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, hrsg. v. Traugott König. Deutsch v. Hans Schöneberg und Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1993, 9–45. (Sigel SuN)

[20] Einen Überblick kann man sich auf den folgenden Internetseiten verschaffen: http://www.jpsartre.org (Michel Rybalka); www.sartre-gesellschaft.de; www.romanistik.info. Einen bibliographischen Überblick bietet: Contat, Michel / Rybalka, Michel: Sartre, *Bibliographie 1980–1992*, Paris, Bowling Green Ohio 1993. – Exemplarisch sei hier auf einige neuere Biographien und Einführungen hingewiesen, die auf Deutsch vorliegen: Cohen-Solal, Annie: Sartre. 1905–1980, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988 (vgl. jüngst von derselben Autorin: Sartre, un penseur pour le XXIe siècle: Gallimard, Paris 2005); Möbuß, Susanne: Sartre, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2000; Hakkenesch, Christa: Jean-Paul Sartre, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001; Kampits, Peter: Jean-Paul Sartre, München: Beck, 2004.

[21] Die Theologie hat in den letzten zwanzig Jahren wenig zur Sartre-Rezeption beigetragen. Die ThRv verzeichnet in dieser Zeit keine theologischen Dissertationen oder Habilitationen zu Sartre. Theologische Seitenblicke auf Sartre, zumal im Blick auf seine Religionskritik und seinen Atheismus, finden sich bei Lesch, Walter: Imagination und Moral. Interferenzen von Ästhetik, Ethik und Religionskritik in Sartres Literaturverständnis, Würzburg: Königshausen & Neumann 1989. Die letzte Arbeit, die sich explizit auf die „Gottesfrage bei Sartre“ bezieht, stammt von Lohner, Alexander: Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen, Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 1997; vgl. ebd., 179–186. Vgl. darüber hinaus theologisch grundsätzlicher zum Problem des Absurden unter Bezug auf Sartre: Hober, Christine: Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns (= Studien der Moraltheologie 19), Münster: LIT 2001, 74–90.

[22] Vgl. Ruster, Thomas: Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, 2. erg. Aufl. Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 1997, 357–368.

[23] Essen, Georg: „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie, in: Müller, Klaus (Hrsg. – in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher): Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg: Pustet 1998, 23–44; hier: 28.

logie? Oder läßt sich Sartre in der gegebenen Konstellation einer doppelt gebrochenen Modernität, nämlich der des Autors wie der katholischen Theologie und Kirche, als eine philosophische Drehscheibe zur Positionsbestimmung des *theologischen Diskurses der Moderne* nutzen?[24]

IV

Zunächst einmal erscheint Sartre in einer spezifischen Hinsicht *modern*: in seinem religionskritischen Atheismus. Verstreut durch sein Gesamtwerk, liefert die Auseinandersetzung mit dem verlorenen Gott der Kindheit eine eigene Grammatik zur Relecture seines Werks – wobei deutlich öfter in den literarischen als in den theoretischen Arbeiten das Profil dieses toten Gottes erscheint. Ein signifikanter Vorgang. Offensichtlich bedarf es nicht mehr der theoretischen Bestreitung des Gottesglaubens. Sie wird vorausgesetzt und bildet eine Hintergrundannahme bereits für „Das Sein und das Nichts". Praktisch aber steht die Erledigung des Überkommenen weiterhin aus. Sartre schreibt in dieser Traditionslinie der Aufklärung als Vollender einer Moderne, die ein wesentliches Versprechen ihres Fortschritts nicht einzulösen vermochte (wie die Religionsgeschichte des 20. Jh.s eindrucksvoll und problemgeladen gleichermaßen zeigt) – und die damit unfreiwillig, ironisch einen ihrer *Ausgangspunkte* bezeichnet.

Sartres erster Roman, „Der Ekel", illustriert den modernen Ersetzungsprozeß des religiösen Systems. Roquentin, die Hauptfigur, steht vor der alten religiösen Grundfrage nach der Rechtfertigung seines Lebens. Aber sie wird von Anfang an unter den Vorzeichen der neuzeitlichen Subjektproblematik vorgetragen. „Irgend etwas ist mit mir geschehen, ich kann nicht mehr daran zweifeln."[25] Das cartesianische Muster der Selbstvergewisserung im Modus des Zweifels wird zitiert. Das Ich findet seinen Fixpunkt in einer Erfahrung, die es zugleich ins Passiv setzt: *mit ihm ist etwas geschehen*, worüber es nicht einfach verfügt. Genau das entspricht der zweifachen Leistung originär moderner Philosophie, wie sie Dieter Henrich begreift:

> „Sie hat Möglichkeiten auf sich selbst gestellten Menschseins gegen überkommene Bindungen geltend gemacht, und sie hat einen Begriff vom unverfügbar Gründenden erarbeitet oder in Anspruch genommen – von einem Grunde, der die Energie der Selbstbehauptung legitimiert oder zumindest doch ihr nicht entgegensteht."[26]

Allerdings wird für Sartre ein solcher Grund nur noch in der Selbstbegründungsleistung der Existenz greifbar – in einem Willensentschluß der Freiheit. Der Spannungsbogen dieser Freiheit zieht sich von der ersten Tagebuchnotiz des Romans (vom 25. Januar 1932) über die ganze Entwicklung Roquentins, die sich in immer neuen Reflexionsbewegungen vollzieht. Sie kommt an kein Ziel, weil es keins gibt. Darin besteht der Ertrag der Tagebuchnotizen. Das entsprechende Aufklärungsprogramm wird verschiedentlich, nicht zuletzt mit dem Anfang, assoziativ eingespielt, um mit dem Buchschluß ins wörtliche Dunkel der immer gleichen Verhältnisse einzutauchen („Es wird dunkel." [E 200]). Zwar sieht Roquentin am Ende ein, daß es ein „Irrtum war, daß ich Monsieur de Rollebon wiederauferstehen lassen wollte." (E 199) Aber das verlorene Projekt einer historischen Biographie dieses seinerseits kaum faßbaren Marquis de Rollebon läßt sich nicht in ein anderes Buch, einen Roman, umlenken. Das cartesianische Ich ist am Ende „unsicher. Ich wage keine Entscheidung zu treffen." (E 199) Und so bleibt auch die eigene Existenz ohne Rechtfertigung. Der Roman wäre vielleicht eine solche Möglichkeit gewesen. Ein neuer Fixpunkt: das Buch als die Möglichkeit, die eigene Existenz zu akzeptieren – aber „in der Vergangenheit, nur in der Vergangenheit" (E 199).

Die Erfahrung vom Anfang trägt bis zu diesem Ende durch. Dürers Kupferstich *Melancholia* hatte dem Roman ursprünglich seinen Titel gegeben.[27] Es handelt sich um eine allegorische Komposition in unterschiedlichen Verwandlungen, die um die eine Erfahrung kreist: den Ekel, der die Melancholie bindet. Dieser Ekel vor allem, was ist, erschüttert alles. Auch und gerade das Subjekt, von dem nun deutlicher wird, daß es sich nicht mehr auf das abstrakte Cogito Descartes' stützen kann.[28] Es wird vielmehr angesichts der Kontingenz dieser Wirklichkeit aus den Angeln gehoben. Vor dem Spiegel, im Augenblick seiner reflexiven Selbstvergewisserung, zerfällt es: „Mein Blick wandert langsam, unwillig über diese Stirn, über diese Wangen: er trifft auf nichts Festes, er versandet." (E 26) Es gibt keinen Sinn. „Alles Existierende entsteht ohne Grund, setzt sich aus Schwäche fort und stirbt durch Zufall." (E 152) Damit zerbrechen aber auch die sprachlichen Repräsentationen der Welt. In dem Augenblick, als Roquentin die *absolute Kontingenz* begreift, spürt er zugleich, daß sich die Welt im Moment ihrer Wahrnehmung zurückzieht. Was ist, existiert nur für das bewußte Ich. Aber wo es sich selbst reflexiv zu stellen sucht, hat es sich „in Nichts aufgelöst" (E 150) – und mit ihm seine Außenwelt. Das ist die Aufklärungsleistung Roquentins, seine *Offenbarung*:

> „Es ist der Augenblick, in welchem Roquentin eine fast mystische Begegnung mit den gespaltenen, schwarzen Wurzeln eines alten Kastanienbaumes im Park von Bouville widerfährt, der für einen Moment zum Baum der Erkenntnis von Sprache und Wahrheit wird. Dort erkennt Roquentin, daß die Kluft zwischen diesem Baum und jeder Beschreibung, die man von ihm geben könnte, hoffnungslos groß ist, und daß sie durch eine größere Quantität von Wörtern nicht überwunden werden kann; daß es keinen Weg gibt, diesen Baum (oder irgendein anderes Ding) sozusagen in Wörter zu transformieren [...] Der Ekel ist also das lebendige, pathologische Symbol äußerster Externalität von Wörtern und Dingen."[29]

Pathologisch? Genau das ist der Ekel nicht. Er wird zwar literarisch so konfiguriert, er „ist wie eine Krankheit gekommen." (E 13) Aber er ist eine unausweichliche Krankheit zum Tode, in der alle Existenz umkommt. Er ist der Abgrund des Nichts. Diese Erfahrung wird von Roquentin spezifisch modern aufgenommen, nämlich in jenen immer neuen reflexiven Wendungen, mit denen die Sprache zerfällt, wobei dieser Prozeß wiederum sprachlich festgehalten wird. In der Sprache erfolgt die neue Begründungsleistung des alten Cogito, das sich formal im Schreibvorgang am Leben erhält. Dieses Interesse ist – noch einmal mit Dieter Henrich – jenem „reziproke[n] Abhängigkeitsverhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung"[30] geschuldet, das den spezifisch modernen Subjekt-Diskurs bestimmt.

Sartre bildet an dieser Stelle – nicht als erster, aber paradigmatisch mit dem „Ekel" – eine Aporie aus, die in unterschiedlicher Form in die Gegenwart hinein wirkt. Es ist die Frage nach der Selbstmächtigkeit des Subjekts, die bereits *anders* kritisch vom katholischen Antimodernismus adressiert wurde. Dieter Henrich sieht gerade angesichts der Erschöpfung der westlichen religiösen Traditionen in einer frühen Diagnose Ende der Sechziger, Anfang der Siebziger Jahre eine besondere Valenz der mystischen östlichen Weltreligionen – wobei sich in diesem Zusammenhang wie von selbst der Bezug zur angesprochenen quasi-mystischen Entzugserfahrung Roquentins vor dem Kastanienbaum herstellt. Henrich hält in diesem Zusammenhang fest:

> „Nirgends sonst wohl sind Weisen der Verwandlung von Bewusstsein im Durchgang durch die Entfremdung von sich und von der Welt so zwingend erschlossen wie hier. Dennoch scheint es, daß die östlichen Meditationsformen insgesamt der modernen Welterfahrung zwangsläufig widerstreiten, – indem sie nämlich die Rückvermittlung des Bewusstseins mit seinem Ursprung nur als seine Suspendierung, nicht aber als ein anderes Verhältnis seiner zu sich selber verstehen."[31]

[24] Es liegt eine ganze Reihe von Theoriebausteinen und auch historischen Untersuchungen für einen solchen *theologischen Diskurs der Moderne aus katholischer Sicht* vor. Allerdings fehlt ein konziser Gesamtentwurf. Selbstverständlich kann er nicht einer Auseinandersetzung mit Sartre abgewonnen werden. Allerdings bietet er ein Entree, ein methodisches Probestück, mit dem zugleich einzelne Aspekte seines Werks noch einmal zur Geltung gebracht werden können.

[25] Sartre, Jean-Paul: Der Ekel. Roman. Mit einem Anhang, der die in der ersten französischen Ausgabe vom Autor gestrichenen Passagen enthält, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1981, 13. (Sigel E)

[26] Henrich, Dieter: Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart: Reclam 1993, 83–108; hier: 101.

[27] Vgl. Suhr, Martin: Jean-Paul Sartre zur Einführung, Hamburg: Junius, 2. vollständig überarbeitete Auflage 2004, 34–37.

[28] Womit die theoretische Absatzbewegung von Descartes in „Das Sein und das Nichts" bereits angekündigt wird.

[29] Danto, Arthur C.: Jean-Paul Sartre, München: dtv 1977, 13.

[30] Henrich, Dieter: Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über ‚Die Grundstruktur der modernen Philosophie', in: ders., Selbstverhältnisse, 109–130; hier: 123.

[31] Henrich, Dieter: Die Grundstruktur der modernen Philosophie, 107.

Für das theologische Interesse an Sartre rückt damit die beschriebene Subjekt-Problematik in besonderer Dramatik in den Blickpunkt. Immerhin stellt Henrich im gegebenen Zusammenhang die religiöse Interpretationsfähigkeit und -kraft des Christentums auf den Prüfstand. Zwei Fragen stehen im Raum, und auf ihrer Linie bewegt sich auch die Subjekttheorie Sartres im Namen der Freiheit: Wie läßt sich die Entzugs- und Entfremdungsproblematik des Subjekts mit seiner Handlungsmacht verbinden? Und: Wie ist der Bezug vom Ich zum (a/personal gedachten) Anderen seiner selbst zu denken? Die späte Begegnung Sartres mit Levinas, die zunehmend die Sartre-Rezeption beschäftigt[32], aber auch seine Infragestellungen durch strukturalistische und poststrukturalistische Ansätze deuten sich hier problemgeschichtlich an. Damit sind nicht zuletzt fundamentaltheologische Frageorte auf dem Weg des theologischen Moderne-Diskurses markiert.[33]

V

Sartres Rede vom Subjekt markiert einen Bruch im Gefüge der Wirklichkeit. Es bleibt *für sich* und sprengt die Ordnung der Dinge, die bloß *an sich* sind und von daher nichts als reine Identität. Diese gespaltene Ordnung zwischen Subjekt und Objekt kann aber nur vom Ich aus erscheinen, weil es sie in Frage stellt. Sartre bewegt sich damit auf cartesianischem Boden, um ihn gleich wieder zu verlassen. Descartes springt für Sartre zu schnell, letztlich unbegründet von der formalen Selbstevidenz des Cogito zu seiner Existenz – er unterstellt ihm einen haltlosen „Substantialismus" (SuN 163). Husserl schließe sich demgegenüber radikal im Cogito ein und unterbiete den eigenen konsequent phänomenologischen Ansatz. Im Gegenzug unterschlage Heideggers seinsgeschichtlicher Blick auf das Dasein seine bewußtseinsmäßige Verankerung. Ohne nun eine Hegelsche Vermittlung anzuzielen, letztlich die Synthetisierung von *An-sich-sein* und *Für-sich-sein*, übernimmt Sartre das präreflexive Cogito als Ort unmittelbarer Selbstgewißheit, um es zugleich als ein radikales Außen zu begreifen.

Während das An-sich „von sich selbst voll" ist, also ident, steht das Für-sich des Subjekts im Bezug zu sich und zur Welt. Es ist damit bereits ausgeliefert, ausgesetzt. Das Dasein als das Sein, dem es – Sartre greift hier zustimmend Heidegger auf – um sich selbst geht, kann gerade deshalb nur als Riß im Sein erscheinen, weil es „nicht mit sich selbst in einer vollständigen Adäquation koinzidiert." (SuN 164) Das ist der konkrete Ort des Nichts, das in den *Negatitäten* erscheint. Es ist nicht nur das, was in Frage stellt und damit potentiell alles verneint, was ist. Darüber hinaus ist es die konkrete Realisierung einer Freiheit, die eine liegengebliebene, nicht realisierte Verwirklichungsoption bezeichnet. Das ist die besondere Leistung der Imagination.[34] In seiner Vorstellungskraft ist der Mensch über das Gegebene hinaus. Das hat für Sartre dann durchaus politische Konsequenzen. Die Vorstellung ermöglicht die Freiheit von der Realität und kann als implizit revolutionäres Prinzip auftreten, das die Welt der faktischen Verhältnisse durchbricht. Hier liegt ein Grund, warum Sartre an Marx anknüpfen kann, nachdem er in der *Resistance* die Erfahrung gemacht hat, daß die Freiheit des Bewußtseins längst nicht so total ist, wie theoretisch konzipiert. Hier wird eine praktische Umstellung seiner freiheitsbewußten Subjekttheorie notwendig – die freilich zu einer erneuten totalitären Versuchung führt. In diesem sehr komplexen und z.T. auch biographisch verwirrten Konnex von Motiven bleibt jedoch ein Grundgedanke erhalten, der sich bis zum Flaubert-Projekt durchhält: die Bedeutung der Imagination. Sie kennzeichnet die formale Transzendenz des Subjekts gegenüber allem und damit es selbst als Transzendenz:

> „Das Ego ist nicht direkt Einheit der reflektierten Bewußtseine. Es existiert eine *immanente* Einheit dieser Bewußtseine, es ist der sich selbst als Einheit seiner selbst konstituierende Fluß des Bewusstseins, – und eine *transzendente* Einheit: die Zustände und die Handlungen. Das Ego ist Einheit der Zustände und Handlungen – fakultativ der Qualitäten. Es ist Einheit der transzendenten Einheiten und selbst transzendent. Es ist ein transzendenter Pol synthetischer Einheit, wie der Objekt-Pol der unreflektierten Einstellung. Bloß erscheint dieser Pol lediglich in der Welt der Reflexion."[35]

Diese Stelle ist für das Subjektverständnis Sartres von besonderem Interesse. Und zwar gerade vor dem problematischen theologisch-philosophischen Hintergrunddiskurs der subjekttheoretischen Moderne.[36] Als einer der wenigen Theologen, die Sartre in der jüngeren Vergangenheit in systematischem Interesse rezipiert haben, schließt Klaus Müller[37] einerseits an Sartres Konzept präreflexiven Selbstbewußtseins an, kritisiert aber andererseits seine „Entdifferenzierungen"[38], vor allem die „Elimination des Ichs aus der Bewußtseinsdimension".[39] Das habe nicht zuletzt Konsequenzen für das Weltverhältnis des Subjekts, an dem Sartre ja phänomenologisch besonders interessiert ist:

> „Sartres Konzept unterschlägt, daß sich das Subjekt differentiell **in** der Welt weiß [...] Analog reduziert sich in Sartres Modell das präzise Profil der Befindlichkeit des Bewusstseins gegenüber seiner Welt. Die Welt ist nur noch meine Welt, sofern sie dem seiner selbst ermangelnden Für-sich des Bewusstseins als An-sich, als einfaches Sein ohne Mangel gegenübersteht und so an die Möglichkeit des Zu-sein-Habens des Bewusstseins appelliert."[40]

Sartre hält es dabei für „unleugbar", daß es in dem „Ich denke" immer ein Ich gibt, das denkt (TdE 47). Allerdings bleibt es leer ohne seine reflexive Thematisierung – ein bloßer *Selbstvollzug*. In der Reflexion des Cogito als eines Bewußtseins, das auf Bewußtsein ausgeht, existiert jedoch „eine unauflösbare Einheit von reflektierendem und reflektiertem Bewusstsein [...] Trotzdem haben wir es mit einer Synthese aus zwei Bewußtseinen zu tun" (ebd., 48). Das Ich entsteht in diesem Zuge nicht, sondern wird seiner ansichtig; aber nur in seiner reflexiven Thematisierung – nicht im unbewußten, anonymen Vollzug seiner selbst. Der Übergang vom präreflexiven zum reflexiven Selbstbewußtsein ereignet sich spontan (vgl. ebd., 85f.) und aktualisiert die faktische Identität von *Moi* und *Je*. Von daher kann nur sehr eingeschränkt, aber präzise die Rede davon sein, daß das Ich im Bewußtsein verschwindet – genauer: im Handlungsvollzug des Bewußtseins sowie im präreflexiven Selbstbewußtsein:

> „es gibt kein *Ich* auf der unreflektierten Ebene. Wenn ich einer Straßenbahn nachlaufe, wenn ich auf die Uhr schaue, wenn ich mich in die Betrachtung eines Porträts vertiefe, gibt es kein Ich. Es gibt Bewusstsein *von-der-einzuholenden-Straßenbahn* usw. und nicht-positionales Bewusstsein von dem Bewusstsein. *De facto* bin ich also in die Welt der Objekte versenkt, sie sind es, die die Einheit meiner Bewußtseine konstituieren [...]" (TdE 51).

Hier erscheint der in Frage stehende Außenbezug des Subjekts, das sich gerade im Bewußtwerden *differentiell in der Welt* weiß, in der es überhaupt zu sich und zu Bewußtsein kommen kann – anderenfalls bliebe es *formal* blind. Hier erscheint das Ich auch als Differenz in der Welt, in seinem konstitutiven Mangel, durchzogen von der Alteritätserfahrung, daß das Ich je ein Anderer bleibt: „Je est un autre" (TdE 86). Von daher wird auch noch einmal die Fassung des Ich als ein Transzendentes präzisierbar:

[32] In diesem Zusammenhang sei exemplarisch auf einen Bd hingewiesen, der im Herbst 2005 erscheinen wird: Bedorf, Thomas / Cremonini, Andreas (Hrsg.): Levinas – Sartre. Zeitgenossen im Wechselspiel. München: Fink 2005. Vgl. weiterhin Hauck, Detlef: Fragen nach dem Anderen, Essen: Die blaue Eule 1990. Vgl. Lévy, Bernard-Henri: Sartre, 612–617.

[33] Vgl. Freyer, Thomas: Menschliche Subjektivität und die Andersheit des anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte, in: ThG 40 (1997) 2–19; Müller, Klaus: Subjekt-Profile. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte, in: ThG 40 (1997) 172–180; Freyer, Thomas: Menschliche Subjektivität im Referenzrahmen „erstphilosophischer Reflexion"? Versuch einer Antwort auf Klaus Müllers Beitrag: Subjekt-Profile. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte, in: ThG 41 (1998) 48–55.

[34] Vgl. Sartre, Jean-Paul: Die Imagination, in: ders., Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982, 97–254.

[35] Sartre, Jean-Paul: Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung, in: ders.: Die Transzendenz des Ego, 39–96; hier: 59f. (Sigel: TdE)

[36] Vgl. Müller, Klaus: Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Regensburger Studien zur Theologie 46), Frankfurt a. M.: Peter Lang 1994, 17–49. – Der Titel dieser Arbeit ist im Übrigen einer wichtigen subjekttheoretischen Stelle aus Sartres „Ekel" eng verwandt: „sie hat sich mit einem Schlag von mir entleert, und jedes andere Bewußtsein der Welt ist auch leer von mir. Das berührt mich komisch. Dabei weiß ich doch, daß ich existiere, daß *ich* hier bin. **Wenn ich** jetzt **‚ich' sage**, kommt es mir hohl vor. Es gelingt mir nicht mehr so recht, mich zu fühlen, so vergessen bin ich. Alles, was an Wirklichem in mir übrigbleibt, ist Existenz, die sich existieren fühlt." (E 190 – Hervorhebung GMH)

[37] Vgl. ebd. (485–491) den kurzen, aber wichtigen „Seitenblick I: Jean-Paul Sartre über Selbstbewußtsein".

[38] Ebd., 491.

[39] Ebd., 488.

[40] Ebd., 490.

„Wenn [...] das Ich ein Transzendentes wird, partizipiert es an allen Zwischenfällen der Welt. Es ist kein Absolutes, es hat keineswegs das Universum geschaffen; [...] und der Solipsismus wird undenkbar, sobald das Ich keine privilegierte Position mehr hat [...] Denn mein *Ich ist für das Bewusstsein nicht gewisser als das Ich anderer Menschen.* Es ist nur intimer" (TdE 90). [41]

Das Subjekt ist in seiner unmittelbaren Selbstgewißheit also solange leer, bis es in der Reflexion, und zwar in der Welt situiert, zu Tage tritt. Das Ego ist daher nicht einfach das präreflexive Cogito, sondern „außerhalb, *in der Welt*" (TdE 39). Damit geht es über sich hinaus und erschließt einen neuen Raum im Sein – eben das Nichts, jene Lücke im Sein, in der sich Freiheit realisiert. Die formale Transzendenz ist diese Freiheit, aber eben nicht als bloß gedachte, nicht als bereits im Bewußtsein für sich bereit stehende, sondern als im Außerhalb ihrer selbst erst zu schaffende. Das Für-sich ist eben nicht mit sich identisch und prästabiliert. Es ist nicht die Essenz, auf deren Basis sich seine Existenz vollzieht. Das Für-sich als Freiheit „verinnert sich als interne Negation des Gegebenen" (SuN 842) und ist damit grundlegend *situative Faktizität.* Das meint der zentrale Satz, daß die Existenz der Essenz vorausgehe.

Hier wird im Übrigen auch die religionskritische Anlage dieser Ontologie greifbar. Der Mensch ist keine Essenz, die in einem göttlichen Schöpfungsplan festliegt. Er ist nicht auf etwas festgelegt. Ihm wohnt kein göttliches Telos inne. Er realisiert eben nicht

„einen bestimmten Begriff, der im göttlichen Verstand enthalten ist [...] Der atheistische Existentialismus, den ich vertrete, ist kohärenter. Er erklärt: wenn Gott nicht existiert, so gibt es zumindest ein Wesen, bei dem die Existenz des der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann, und dieses Wesen ist der Mensch oder, wie Heidegger sagt, das Dasein. Was bedeutet hier, daß die Existenz der Essenz vorausgeht? Es bedeutet, daß der Mensch erst existiert, auf sich trifft, in die Welt eintritt, und sich erst dann definiert. Der Mensch, wie ihn der Existentialist versteht, ist nicht definierbar, weil er zunächst nichts ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Folglich gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, sie zu ersinnen."[42]

Das Subjekt Sartres ist auf Alterität hin geöffnet. Es ist formale Transzendenz, was im Übrigen schon deshalb theologisch bemerkenswert erscheinen muß, weil sich ausgehend von der Fraglichkeit des Subjekts mit Karl Rahner historisch gleichzeitig ein eigener religionsphilosophischer Zugang für ein neues fundamentaltheologisches Programm Bahn schlägt. Der „Hörer des Wortes", der in zeitlicher Nähe zu Sartres frühen subjekttheoretischen Studien erstmals während der Salzburger Hochschulwochen 1937 vorgetragen wird[43]; der mit Martin Heidegger einen auch Sartre vertrauten Theorierahmen aufgreift; der die Perspektive der Existenz zu einer anthropologischen Wende in der theologischen Erkenntnistheorie einsetzt – er nutzt die auch von Sartre thematisierte formale Transzendenz des Subjekts, um sie für die unerwartbare Alteritätserfahrung einer göttlichen Offenbarung zu öffnen. Dieser Horizont bleibt für Sartre freilich vorab versperrt. Warum?

VI

Das *individuelle Allgemeine* – dieser Titel gilt auch für die besondere Repräsentanz von Sartres atheistischem Diskurs. In seiner Autobiographie „Die Wörter" macht er seinen Abstand exemplarisch.[44] Dabei ist entscheidend, wie hier Gott auftaucht. Sartre nimmt die Verabschiedung als selbstverständlich hin und vollzieht sie als bewußte Absage, kraftvoller noch aber als ironische Distanzierung. Zunächst trifft sie den Großvater, der „Gottvater" (W 17) gleicht. Der alte Charles Schweitzer spielt mit seinen besonderen Offenbarungsqualitäten: Er erscheint in der Kirche, im Kino – und

„[z]ur Zeit, da sein Bart schwarz war, hatte er als Jehova gewirkt, und ich vermute, daß sein Sohn Emile indirekt an ihm gestorben ist. Dieser Gott des Zornes schwelgte im Blut seiner Söhne." (W 17)

Einen solchen Vater-Gott hatte Sartre nicht, was ihm nach eigener Auskunft die besondere Freiheit zur Selbstwerdung ermöglichte. Sie äußerte sich biographisch nicht zuletzt darin, daß er sich vom Glauben an die Existenz Gottes frei machen konnte. Im Alter von 11 Jahren sagt sich der kleine Jean-Paul während einer Straßenbahnfahrt, daß Gott nicht existiere. Er probiert diesen Satz aus und übernimmt ihn.[45] Wie er mit dem Großvater bricht, so auch mit dem Gott der Kindheit, die er durchaus als eine Zeit „latenter Religiosität" charakterisiert.[46] Theologisch entscheidend ist dabei das nachträgliche Interpretationsformat, mit dem Sartre arbeitet. Immer wieder braucht er theologische Chiffren zur Selbstbeschreibung. Immer wieder konfiguriert er sich in diesem *Porträt des Schriftstellers als kleines Kind* unter den Bedingungen eines theologisch aufgeladenen Berufungsanspruchs. Es ist die verlorene Welt des Glaubens, mit der die autobiographische Analyse verfugt wird. Die radikale Kontingenz des Daseins erscheint umso härter. Die Zeit bei den Großeltern war zeitweise „das Paradies" (W 26). Aber Sartre wird aus ihm vertrieben. Alles dreht sich um ihn, zugleich spürt er aber, daß dies ein bloßer Schein ist, Theater. Man versichert ihn seiner Einzigartigkeit, und er entdeckt, daß er genau damit zum Sonderfall wird: Die Erwachsenen

„bedienten sich meiner göttlichen Kindheit, um zu werden, was sie waren. Ich lebte im Unbehagen: im gleichen Augenblick, da ihre Zeremonien mich erkennen ließen, daß nichts ohne Grund existiert und daß jeder, der Größte wie der Kleinste, seinen festen Platz im Universum besitzt, verflüchtigt sich meine eigene Daseinsberechtigung; plötzlich entdeckte ich, daß ich überhaupt nicht mitzählte". (W 66)

Seitdem stellt sich die Frage nach der Rechtfertigung seiner Existenz. Er gewinnt sie im Schreiben, in den Büchern, die wiederum einer anderen heiligen Welt entstammen. Schließlich war Sartre „der Enkel eines Handwerker-Spezialisten für die Fabrikation heiliger Gegenstände [...] Ich sah ihn am Werk: jedes Jahr wurde das ‚Deutsche Lesebuch' neu aufgelegt." (W 33) Das Buch wird zur heiligen Schrift, zum Evangelium der Existenzberechtigung des jungen Sartre. Er wird sich daran bis zum Schluß halten. Jeden Tag muß er schreiben:

„Ich hatte meine Religion gefunden; nichts erschien mir wichtiger als ein Buch; die Bibliothek sah ich als Tempel. Als Enkel eines Priesters lebte ich auf dem Dach der Welt, im sechsten Stock". (W 45)

Aber auch von dieser privilegierten Position aus läßt sich kein absoluter Angelpunkt der Existenz finden. Absolut ist nur die Kontingenz selbst. Gerne wäre der junge Sartre unersetzbar, derjenige, der fehlt (W 70); aber er, der überzählige Mensch (W 96), ist es so wenig wie Gott. Sartre vermißt ihn nicht, nachdem sich ihre Wege zwar einmal gekreuzt haben, aber aus dieser Begegnung doch keine Beziehung entstand. Mehrfach und unterschiedlich erzählt Sartre diese Geschichte einer verpaßten Liebe: Zuerst handelt es sich um ein Mißverständnis, um ein falsches Gottesbild, das ihm die Lust nahm „meinen eigenen Glauben zu suchen. Welches Glück! [... O]hne dieses Mißverständnis wäre ich Mönch geworden." (W 74f.) Später wird die Taktlosigkeit des allgegenwärtigen Gottes im Badezimmer zum Anlaß, die Beziehungen abzubrechen (W 78f.). Und schließlich gibt es die in verschiedenen Varianten erzählte Straßenbahn-Episode: den bewußten Entschluß, auf die Existenz dieses Gottes zu verzichten. Die Arbeit an diesem Ersetzungsprozeß, am Austausch der Wörter, am Wechsel der Existenzformen von Kontingentem und Absolutem läßt Sartre nicht los. Gott wird zur Stellprobe. Zur Imagination. Zum Spiel mit den äußersten Möglichkeiten, die immer wieder das Eine zeigen: Die Offenbarung der einsamen Existenzwahl in der radikalen Verantwortung nicht angesichts eines Gottes, sondern mit dem Rükken zum Nichts.

„Der Mensch ist der Unableitbare, nicht aus anderen verfügbaren Elementen adäquat Herstellbare; er ist derjenige, der sich selbst immer schon überantwortet ist."[47] Hier spricht Karl Rahner, aber man könnte auch Sartre heraushören. Sartres große theologische Heraus-

[41] Vgl. zur Gewißheitsproblematik des Cogito die Descartes-Kritik von Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt a. M.: Insel 1982.

[42] Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus, in: ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948, Reinbek bei Hamburg. Rowohlt 2000, 145–192; hier: 149.

[43] Rahner, Karl: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München: Kösel 1941. Jetzt in: Rahner, Karl: Sämtliche Werke, hrsg. v. Lehmann, Karl / Neufeld, Karl-Heinz / Metz, Johann Baptist / Vorgimler, Herbert, Bd. 4. Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, Freiburg-Zürich: Herder 1997. Vgl. die 1937 veröffentlichte Zusammenfassung, in Rahner, Karl: SW 4, 285–293.

[44] Sartre, Jean-Paul: Die Wörter, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt1965. (Sigel W)

[45] Nach einer Auskunft, die er im Filmgespräch „Sartre par lui-Même" gibt.

[46] Gleichfalls eine Selbstauskunft aus diesem Filmgespräch.

[47] Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1984: Herder, 44.

forderung bleibt gerade angesichts dessen eine *Anthropologie radikaler Endlichkeit*, jener Transzendenz ins Leere, die Rahner für widersinnig hält und von der her Sartre immer wieder seine Geschichten entwickelt. Für Rahner kann das Nichts nichts begründen, also auch nicht die Transzendenz des Menschen, seinen unendlichen Vorgriff auf das Unendliche selbst.[48]

Ganz anders „Bariona" im gleichnamigen Weihnachtsspiel Sartres, das er im Trierer Kriegsgefangenenlager schreibt.[49] Die Szene: die Weihnachtsnacht des Lukas-Evangeliums. Als Chef seines Dorfes wird Bariona mit einem neuen, unerträglichen Steuerbefehl der Römer konfrontiert. An diesem Punkt entscheidet er sich für den Widerstand. Er setzt auf das freie, aber zugleich in dieser entfremdeten Welt unmögliche Subjekt. Weil es frei ist und zugleich aus der Unfreiheit der römischen Fremdherrschaft nicht herausfindet, macht Bariona den Vorschlag, fortan auf das Zeugen weiterer Kinder, die doch nur Sklaven sein werden, zu verzichten. Dieser Entschluß ist so aporetisch wie sein Aufstand gegen die Soldaten des Herodes, die den angekündigten Messias umbringen wollen. Bariona kann an ihn nicht glauben, und trotzdem opfert er sein Leben für ihn, weil er in der Hoffnungsgestalt des messianischen Kindes das Lebensprinzip selbst entdeckt, eine Verheißung auf Leben. An ihr will er festhalten, vor allem für sein eigenes, noch ungeborenes Kind. Das ist die einzig verbliebene Hoffnung für ein Leben in radikaler Endlichkeit. Es ist zugleich die äußerste Freiheit des Subjekts, dieses einmalig endliche und also tödliche Leben einzusetzen.

An diesem Punkt wird die bereits beschriebene Ambivalenz des freien Subjekts bei Sartre deutlich. Es ist die der Moderne. Der double-bind von individueller Freiheit qua Bewußtsein und systemischer Unfreiheit in den unterschiedlichsten Systemzwängen; von egologischer Verschließung des Einzelnen und ethischer Verantwortung bleibt bei Sartre bestehen. Biographisch-politisch spiegelt sich dieser Konflikt in Sartres Verhältnis zum Kommunismus. Die entsprechende Unentschiedenheit zwischen einem forcierten Subjektdenken und seiner gleichsam strukturalistischen Unterwanderung, am besten am „Flaubert" ablesbar, entspricht der Anlage jener literarischen Beschreibungsform, die den „Ekel" *ästhetisiert* und im Rahmen dieses poetologisch hochreflexiv betriebenen Vorgangs einen Ausbruch der *Aufklärung* meint betreiben zu können. Er entspricht aber auch der Stellung einer Phänomenologie zwischen dem Husserl der cartesianischen Meditationen und Heidegger, der das *Seyn* an die Stelle seiner existenzial-ontologischen Erschließungen setzte. Sartre konzentriert das Problem auf die Frage nach der Existenz und damit nach dem Menschen. Die Poststrukturalisten werden ihm diese Frage später nehmen, sie in Diskursformationen auflösen und so gegen ihn wenden.

VII

Sartres Subjekt steht in einer sonderbaren Spannung. Seine unendliche Freiheit läßt sich nur auf Kosten jener materiellen Sedimentierung denken, auf die Sartre nicht verzichten will, um den Rückfall ins streng cartesianische System zu vermeiden. Seine literarischen Arbeiten, zumal die frühen Erzählungen, Dramen und Romane, erweisen sich als konkrete Phänomenologien des einzelnen Menschen in den verschiedenen Situationen seiner unendlichen Verantwortung – der Welt, aber immer wieder vor allem sich selbst gegenüber. Deshalb scheitern die Liebenden in „Das Spiel ist aus".[50] Sie scheitern bewußt in einen Tod hinein, aus dem es kein Entkommen geben kann. Die Liebe ist nur die Schimäre eines Auswegs. Letztlich ist der Andere keine Option. Nirgendwo erscheint dies dramatischer als in der Hölle, die sich die Figuren des Dramas „Huis Clos" bereiten. Zugleich wird hier die aporetische Ethik Sartres erkennbar.[51] Es gibt nur den unableitbaren Entschluß zum verantworteten Handeln. Er könnte auch ganz anders ausfallen. Im Drama „Der Teufel und der liebe Gott"[52], das in den Bauernaufständen des 16. Jh.s spielt, tritt der große Heerführer Götz auf. Er verkörpert den bloßen Willen zur Macht. Darin vergewissert er sich seiner selbst. Er tut das Böse, weil das Gute schon getan ist und etwas Neues geschehen muß (1. Akt, 3. Bild, 4. Szene). Seine Situation ist grundlos, seine Entscheidungen sind es ebenso. Glücklich, wer weiß, warum er handelt, von wem er seine Befehle erhält (I,3,5). Der Prophet Nasty, sein Gefangener, bekommt sie von Gott.

An diesem Punkt verwickelt Sartre seinen Protagonisten in ein geradezu „fundamentaltheologisches" Gespräch, das am Rande der Handlung spielt, ihren Fortgang aber bestimmt. Götz fragt den Propheten nach einem Beweis dafür, daß Gott zu ihm gesprochen habe und nicht etwa der Teufel:

„Nasty: Wer beweist dir, daß es nicht Nacht ist, wenn die Sonne dich blendet?

Götz: Und wer beweist dir, daß es nicht Tag ist, wenn du nachts von der Sonne träumst? Und wenn auch ich vielleicht heute Gott gesehen hätte? Hm? Da würde dann eben Sonne gegen Sonne stehen." (I,3,5)

Am Ende des Dramas wird Götz demselben Nasty erklären, daß es nichts gibt als nur das Leben (III,11,2). Auf dieser Basis interessiert Götz letztlich nur der eigene Wille. Er treibt ihn so weit, daß er sich im Zuge einer Wette entschließt, nur noch das Gute zu tun. Asketisch, eisern, kalt. Das Projekt scheitert, indem es technisch gelingt. Und schon im nächsten Augenblick kann Götz es umkehren, wieder zu schlachten beginnen. Nachdem Gott tot ist, nimmt Götz seine Stelle ein – er ersetzt ihn in seinem Willen, er treibt ihn in die Enge, er bringt Gott dazu, sich vor sich selbst zu grausen – es ist Gott, das Absolute, das Unendliche „der einzige Feind, der meiner würdig ist. Es gibt nur Gott und mich; das übrige sind Phänomene."

Die unendliche Verantwortung wird in der Koppelung an das in seiner Bewußtheit freie und zugleich in seiner Selbstbegründung streng geschlossene Subjekt aporetisch.[53] Sie kann so oder anders ausfallen – sie ist gebunden an die Existenz, die sich zu ihr entscheidet. Ethik wird etwas Internes, Verfügbares. Götz ist ihr Held – ein Held des Nichts. Sartre markiert eine Ethik nach dem Tod Gottes, die im Angesicht ihrer aporetischen Begründungsdefizite umkommt. Daß er selbst nicht mehr als Entwürfe zu seiner verschiedentlich angekündigten Ethik zusammen brachte, spricht auch nach ihrer Veröffentlichung aus dem Nachlaß für ein Problem in der Sache.[54] In diesem Zusammenhang wird aber auch die Freiheit unausweichlich aporetisch: Sie scheitert im Tod, sie scheitert in der Negation der unendlichen Möglichkeiten als formal unendliche, aber material begrenzte: als *absolute Kontingenz*.

[48] Vgl. ebd.

[49] Sartre, Jean-Paul, Bariona oder Der Sohn des Donners: Ein Weihnachtsspiel. Die Fliegen. Drama in drei Akten, in: ders.: Gesammelte Werke. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette El Kaïm-Sartre hg. von Traugott König (Theaterstücke 1). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991, 4–94.

[50] Sartre, Jean-Paul: Das Spiel ist aus, Reinbek bei Hamburg 1981. Der Greis fragt Ève und Pierre bei ihrem Wiedereintritt in die Welt der Toten, ob etwas aus ihrer Liebe geworden sei. „‚Nein', antwortet Ève, ‚nein, wir haben nicht... Das Spiel ist aus, sehen Sie. Man kann den Lauf der Kugel nicht aufhalten.'" (120) Letztlich ist es aber auch der Hiatus der Zeit, der den Schritt auf den Anderen zu verhindert, weil die Zeit bereits das Subjekt je von sich trennt. In der Zeit ist der Andere immer schon verloren, uneinholbar. In diesem Zusammenhang stellt sich theologisch, mit der sehr genauen Sartre-Lektüre von Jürgen Werbick (Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2000, 586–591), die Frage nach „Gottes Zukunft" und der „Rettung der Opfer" – eine Perspektive, die für Sartre ausfallen muß. Damit wird freilich der Diskurs über den Menschen auf eine Weise begrenzt, die das Überleben angesichts der unendlichen vielen unschuldig Ermordeten zur Hölle macht. Allerdings ist es dann die Hölle des Ich, das aus Zufall dem Tod entrann. Es ist die Hölle der Erwartung, daß jede Liebe sinnlos umkommt. Auf dieser Linie wäre die Verweigerung Barionas, Kinder zu zeugen, neu zu lesen.

[51] Vgl. Hunyadi, Mark: Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral, in: König, Traugott (Hg.): Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 84–92. Hunyadi hält bilanzierend fest: „Die Apologie der Freiheit skizziert im Grunde eine Welt von Nichtkommunizierbarkeit und Gewalt, wo der Konflikt der Bewußtseine zu ihrer beschlossenen Vernichtung führt." (90) Der Mord erscheint als letzte Konsequenz. „Das Für-sich, beschrieben als reines Nichtungsvermögen, wird tatsächlich Vernichtungsvermögen." (91)

[52] Sartre, Jean-Paul: Sartre, Jean-Paul, Der Teufel und der liebe Gott. Drei Akte und elf Bilder. Neuübersetzung von Uli Aumüller, in: ders.: Gesammelte Werke. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette El Kaïm-Sartre hg. von Traugott König (Theaterstücke, Band 4), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991.

[53] Vgl. Dangelmayr, Siegfried: Der Riß im Sein oder die Unmöglichkeit des Menschen. Interpretationen zu Kafka und Sartre, Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris: Peter Lang 1988, 340: „Sartre zeigt so in letzter Konsequenz das unaufhebbare Paradox eines Menschen, der mit absoluter Notwendigkeit auf die Vergewisserung seines Seins als Mensch unter Menschen angewiesen und ausgerichtet ist und dem sich dieses Menschsein nur in der Weise erschließen kann, daß es sich ihm entzieht, da er als der, der er ist, nur so mit allen sein kann, daß er allein bleibt – mit dem ‚leeren Himmel' über sich."

[54] Vgl. Sartre, Jean-Paul: Entwürfe für eine Moralphilosophie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005.

VIII

Der Schock der katholischen Verweigerung der Moderne erreicht in der Wahrnehmung des Nihilismus seinen eigentlichen Grund. Mit den eigenen Mitteln läßt sich der Blick in jenes Nichts nicht mehr fassen, dem man in Gestalt der Geschichtskatastrophen des 20. Jh.s lange Zeit erfolgreich den Rücken kehren konnte. Das Urteil von Johann Baptist Metz über die Verblüffungsfestigkeit und die fehlende Theodizeeempfindlichkeit der Theologie hat hier den historischen Ort einer systematischen Ausblendung. Man steht vor der Negation Gottes angesichts seines Schweigens in den Lagern – und muss das Problem verschweigen: das Problem eines mehr als nur modischen Nihilismus. Gott und das Nichts – das ist ein Thema, das mit Sartre eine eindringliche Herausforderung im Horizont der eigenen Zeitgeschichte wäre. Stattdessen steht kirchlich-theologische Positivität im Vordergrund des Interesses. Eine Überprüfung der eigenen Rede von Gott angesichts des Unfassbaren wäre an der Zeit gewesen. Aber die Kirche und mit ihr die Theologie sprach weiter wie zuvor. Erst allmählich setzt sich mit der Nouvélle Theologie ein verändertes Paradigma durch, das entschieden an die subjektphilosophische Problemstellung anknüpft und die Frage nach dem Ort des Menschen in den Mittelpunkt des theoretischen Interesses rückt. Katholisch wurden die Chancen dieses neuen Paradigmas zu lange übersehen, ohne damit bereits die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit durchschaut oder geahnt zu haben. Das bleibt späterer philosophischer Kritik überlassen. Zunächst wird in „Das Sein und das Nichts" vor allem die Absage an Gott verurteilt. Gotthold Hasenhüttl stellt die Frage in seiner Sartre-Arbeit später um[55]: Um welchen Gott, d.h. um welche Grammatik der Gottrede geht es? Die Rede vom Menschen angesichts des Nichts neu zu bestimmen, eine aus den Anforderungen, aber auch den Problemen einer entschlossenen Subjektphilosophie zu lernen – das wäre gerade mit Sartre ein mögliches Projekt der Nachkriegstheologie gewesen. Was bedeutet es etwa vor diesem Hintergrund, wenn der **verstorbene Papst** in seinem letzten Buch einen Konnex zwischen radikalen Cogito-Philosophien und den Totalitarismen des 20. Jh.s herstellt?[56]

Nicht zuletzt der schematisch vorgetragene Nihilismus-Vorwurf verhinderte eine pünktliche Auseinandersetzung mit Sartre.[57] Der „Nihilismus" stand seit Nietzsche unter Verdacht – und es ist ausgerechnet die eher umständliche Nietzsche-Rezeption Sartres, die seine eigene Rezeption zum Problem machen wird. Bataille und Foucault stehen aus einer anderen Leseerfahrung Nietzsches gegen Sartres Pathos von der Freiheit des Subjekts. Der fragwürdige Vorschlag Lévys, Sartre als Nietzscheaner zu begreifen, bleibt nur so lange plausibel, wie man sich auf die prekären Übermensch-Inszenierungen in einigen frühen Texten Sartres konzentriert.[58] Die theoretischen Vorlagen für die spätere Auseinandersetzung mit den Strukturalisten und Poststrukturalisten blendet Lévy dabei konsequent aus, weil auch Sartre *diesen* Nietzsche nicht aufgreift.[59] In seinem Batailleschen Aufsatz verweigert er sich ihm vielmehr ausdrücklich[60], und zwar aus subjekttheoretischen Gründen:

> „Wenn man sich einmal durch das *cogito* gefunden hat, kann nicht mehr die Rede davon sein, daß man sich verliert: da gibt es keinen Abgrund, keine Nacht mehr, der Mensch trägt sich überall bei sich, wo er auch sei, er klärt, er sieht nur, was er klärt, er entscheidet über die Bedeutung der Dinge."[61]

Sartre hält am Subjekt einer Freiheit fest, die durchaus an die verschiedenen Strukturen einer Entfremdung und Übermächtigung gebunden ist, sich aber dennoch einen Freiraum hält – mindestens in der Imagination des eigenen Existenzentwurfs. Die Strukturalisten, vorneweg Claude Lévi-Strauss, sehen darin eine überkommene Subjekttheorie, die mit dem Blick des Menschen seine eigene Prägung durch Strukturen unterschlage, mindestens unterschätze. Dabei hat Sartre durchaus das Außen des Subjekts im Blick, besteht aber auf ihm als einem Aktzentrum. Für den Poststrukturalismus ist dieses Subjekt aber – durchaus in einiger Nähe zu Sartre – leer, solange es sich nicht zur Geltung bringt. Das geschieht nur im Raum von Zeichensystemen, die jene Bedeutung generieren, in denen allererst das Zeichen verwendende Subjekt als Bedeutungsträger, als Autor erscheint.

In diesem besonderen Kampf um die Moderne hat Sartre erneut einen Raum der ambivalenten Möglichkeiten besetzt. Manfred Frank, der die jüngere deutschsprachige philosophische Sartre-Rezeption vor allem unter subjekttheoretischen Vorzeichen maßgeblich bestimmt hat[62], sieht den „Flaubert" vor diesem Hintergrund als aufschlußreiches subjekttheoretisches Modell auf dem Weg zu einer Theorie des Subjekts als einem *individuellen Allgemeinen*.[63] Das Problem des Subjekts führt Sartre über die „Transzendenz des Ego", „Das Sein und das Nichts", aber auch „Die Wörter" hinaus: zum Flaubert-Projekt. Hier wird eine Umstellung der Wissensform sichtbar. Beinahe symbolisch nimmt sich aus, daß das Buch nicht vollendet werden kann. Nachdem der politische Sartre schließlich mit jenem Foucault gemeinsam protestieren kann, der ihn im Zeichen des (Post)Strukturalismus attackiert hatte, zeichnen sich auch theoretisch neue Schnittmengen ab:[64] Foucault greift die Frage nach dem Subjekt unter veränderten Bedingungen auf; Sartre modifiziert sein ursprüngliches erkenntnistheoretisches Modell in der Anlage des „Flaubert". Die spätere Deutung, die Dosse dem Streit zwischen Sartre und dem (Post-)Strukturalismus gibt, erscheint demgegenüber zu mechanisch im Ablösungsformat. Man hat es hier vielmehr mit verwickelten, uneindeutigen Diskursverläufen zu tun.

Das macht nicht zuletzt Sartres Ansatz im „Flaubert" deutlich. Es handelt sich um den Versuch eines anthropologischen Totalformats. Sartre versucht einen Menschen zu erschließen, der im Zugriff seiner Familie und der Gesellschaft *konstituiert* wurde, sich aber zugleich in seiner Freiheit selbst schuf. Dem entspricht – mit dem Titel des vierten Flaubert-Bands – der Konnex von *objektiver und subjektiver Neurose*. Sartre deckt die inneren Bedingungen von Flauberts Neurose auf, die wiederum Voraussetzung für seine Entwicklung als Schriftsteller war. Sie ist doppelt verankert: aktiv und passiv gleichermaßen. Als das entscheidende Ereignis in der Biographie Flauberts konfiguriert Sartre seinen Sturz vom Kabriolett im Januar 1844.

> „Damit die Neurose sich strukturiert, hat er während der Rückfahrt den wahren Sinn der passiven Aktivität aufdecken müssen:

sich zu werden. Beide beschreiben die Unmöglichkeit, als diese Einheit mit sich zu existieren. Und in seinem Buch über Flaubert wird Sartre den Augenblick, den Sturz in das Nichts als das Zentrum eines Lebens beschreiben." (Ebd., 112) Dieser Glaube an die Zentralperspektive ist konsequent *modern*. Sartre hält sie entsprechend auch formal in „Les Chemins de la liberté" durch, und zwar – wiederum erzähltheoretisch in der Tradition moderner Avantgarde – introspektiv an ein Subjekt gebunden, das zugleich seine Erschütterungen erfährt. Die entsprechenden narrativen Auflösungsstrategien werden exemplarisch in Träumen und surrealen Erzählpartien umgesetzt.

[55] Hasenhüttl, Gotthold: Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre, Graz-Wien-Köln: Styria 1972.

[56] Johannes Paul II: Erinnerung und Identität, Gespräch an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden, Augsburg: Weltbild 2005. Vgl. Badde, Paul: Papst, Poet und Philosoph, in: Die Welt v. 23.2.05: „Die allgemeine Annahme der Zauberformel des Rationalismus von René Descartes (1596–1650) ist für ihn ein Schlüssel des Grauens: ‚Cogito ergo sum – Ich denke, also bin ich.' Diese Verengung des Menschenbildes bleibt für ihn der fundamentale Sündenfall der Moderne. Die christliche Anthropologie in einem winzigen Gedankenexperiment mit riesigen Folgen enden zu lassen, hat für Johannes Paul II. die Pforten der Hölle geöffnet." Vgl. dazu die subjekttheologische Problemanzeige von Müller, Klaus: Wenn ich ‚ich' sage, 18–25.

[57] Das gilt im Übrigen auch für Maurice Blondels Auseinandersetzung mit Sartre, die 1947 erschienen ist. Seine Kritik ist weitgehend vom Ressentiment bestimmt und sanktioniert den Nihilismus Sartres, ohne sich auf eine eingehendere Diskussion mit ihm einzulassen. Blondels Fazit: „As for the idea of ‚pure choice', identified with the blind existential urge, it means only an obscure tendency, radically biological, with utilitarism or hedonistic fruits. If no coherent science can be worked out concerning existence, and freedom is conceived without an inwardness that is both demanding and sanctioning, not only does all metaphysics or morality become impossible, but all reason becomes impossible too. (Blondel, Maurice: The Inconsistency of Jean Paul Sartre's Logic, in: The Thomist 10 (1947) 393–397; hier: 396.)

[58] Vgl. Lévy, Bernard-Henri: Sartre, 166–173.

[59] Vgl. Hackenesch, Christa: Jean-Paul Sartre, 107–112. „Sartre wehrt sich gegen ein Denken, das in seinen Augen sich dem Nichts überantwortet, dieses Nichts bejaht. Dabei hat er selbst das Nichts im Innern des Seins des Menschen beschrieben, das es unmöglich macht, dass er mit sich identisch sein kann. Beide, Bataille wie Sartre, beschreiben eine Bewegung, die der Mensch ist: die Bewegung, seiner Zerrissenheit zu entkommen, eins mit

[60] Vgl. König, Traugott: Sartre und Bataille, in: ders. (Hg.): Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 365–381.

[61] Sartre, Jean-Paul: Ein neuer Mystiker, in: ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus, 9–54; hier: 52.

[62] Vgl. Frank, Manfred: Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre, in: ders., Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 413–599.

[63] Vgl. Frank, Manfred: Archäologie des Individuums. Zur Hermeneutik von Sartres *Flaubert*, 265. Vgl. ders.: Das individuelle Allgemeine.

[64] Vgl. Dosse, Francois: Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2, 410ff.; Verstraeten, Pierre: Sartre und Foucault, in: König, Traugott (Hg.): Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 334–364.

er tut, was ihm widerstrebt, weil er nicht den Willen aufbringt, es nicht zu tun [... E]r *dürfte nicht* hier sein, es ist absurd, weil er nicht ertragen kann, hier zu sein; und dennoch ist er hier; er ist *aus freien Stücken* hierhergekommen, also *muß* er hier sein. Keine Zufälligkeit also: das Notwendige ist gerade das Unmögliche – und umgekehrt." (F III, 17)

Das ist die zwiespältige *innere* Freiheit Flauberts im Prozeß seiner Individuierung. Im selben Maße ist Flauberts Neurose an *Außen*bedingungen gebunden:

„[E]s gibt den institutionellen Komplex, Produkt und Ausdruck der Basis, es gibt die historische Situation, die, durch diesen Komplex bedingt, ihn genau in dem Maße überschreitet, wie sie ihn aufbewahrt, indem sie seine inneren Widersprüche schürt, es gibt die Familie Flaubert, ein metastabiles Resultat der Strukturen und der Geschichte, deren Ungleichgewicht – das der Epoche gemeinsam ist – zugleich von den Rückständen der Vergangenheit und dem schwierigen Aufkommen einer neuen Ordnung zeugt, es gibt schließlich den Vater, ländlich und städtisch, feudal und bürgerlich, ein Wissenschaftler, also Agnostiker in jener Zeit, wo der vom Jakobinismus getötete Glauben ohne viel Glück wiederzuentstehen versucht und sich jedenfalls in der neuen Generation als reiner Verlust, als Seinsminderung ohne Gegenwart äußert. Aber diese abstrakten und allgemeinen Bestimmungen sind in der familiären Intersubjektivität der Flauberts schon stark individualisiert: [...] kurz, alles trägt dazu bei, die institutionellen Bestimmungen zu bereichern und sie auf die konkrete Geschichte eines unreduzierbaren Mikroorganismus hin zu überschreiten, der der historischen Situation nicht entkommen kann, sie aber auf seine Weise erleidet und totalisiert." (F IV, 12)

Man steht vor einem Kernstück der sich verändernden Auffassung vom Subjekt. Nach wie vor aber sind es für Sartre nicht die anonymen Diskurse Foucaults, die den Menschen und das Wissen von ihm generieren. Sartre hält an der individuellen Freiheit fest, die ja auch Foucault seit dem Ende der Siebziger Jahre unter dem Gesichtspunkt der *Technologien des Selbst* wieder in den Blick nimmt. Sartre nähert sich also einer strukturalistischen Anthropologie an, modifiziert sie allerdings entscheidend: Er ergänzt sie um den Treibsatz des Subjekts, das in seiner Freiheit den eigenen Entwurf in den herrschenden Systemen, aber auch gegen sie zu forcieren imstande bleibt. Aber er setzt sich auch nuanciert von einer poststrukturalistischen Perspektive ab, die eine Vielzahl von Diskursformationen auf das Subjekt zugreifen sieht und seine Beschreibung aus einer Zentralperspektive verweigert. Sartres These vom Vorrang der Existenz gegenüber der Essenz erscheint vor diesem Hintergrund als performativer Widerspruch: Hier wird eine allgemeine Wahrheit vom Menschen auf den Begriff gebracht und wiederum essentialistisch unterstellt. Der Antimetaphysiker Sartre operiert mit einem kaum verborgenen metaphysischen Impetus. Das zeigt sich noch in einer weiteren Hinsicht:

„Eingebettet ist das Konzept in die metaphysische Annahme von einer in den objektiven gesellschaftlichen Asymmetrien zum Ausdruck kommenden Dezentriertheit der Stellung des Menschen in der Welt. Der Literatur als einem veränderungsorientierten Handeln wird nun zugetraut und zugemutet, sie könne ‚dem Menschen die Totalität des Seins wiedergeben und die Menschheit in das Universum des Seins einordnen'."[65]

Das hat Folgen für die Architektur des „Flaubert". Sartre sucht nach der Totalisierung eines exemplarischen Lebens; nach einem Probestück für das überhaupt mögliche Wissen vom Menschen; nach der Koinzidenz von Subjektivem und Objektivem. Dabei steht man letztlich vor dem Zentralmassiv der einen subjektiven Perspektive Sartres als Autor. Nicht umsonst bleibt auch für den Flaubert die Imagination als Ausdruck jener formalen Transzendenz entscheidend, mit der sich das Subjektive jeweils den objektiven Strukturen um eine weitere reflexive Wendung des Selbst zu entziehen vermag.

IX

Was bleibt von Sartre, zumal wenn man ihn als philosophische Drehscheibe der theologischen Moderne liest? Nicht zuletzt ein mehrfacher Problemüberhang, ein aporetisches Erbe. Die Idee einer formalen Transzendenz, die theologisch eine eigene Erbschaft der Zeit ausmacht, läuft bei Sartre ins Leere, in die letzte Vernichtung jeden Sinns. Diese Bewegung konfligiert eigentümlich und charakteristisch mit seinem Ringen um den kleinen Sinn der verschiedenen Lebenssituationen und um eine totale Verantwortung. Gerade mit dieser Denkfigur eröffnet sich eine klassische Antinomie der atheistischen Moderne: Die Solidarität mit den Opfern wird prekär, weil sie letztlich verloren gegeben werden müssen.[66] Dem korrespondiert das begründungstheoretische Scheitern einer Ethik, die keinen unbezweifelbar letzten Grund in der autonomen Vernunft findet. Auch für Sartre steht am Ende jeweils die Entscheidung für eine Tat, für eine ethische Option. Alles hängt damit bei Sartre am Subjekt der Entscheidung – womit er im erkenntnistheoretischen Grundansatz dem bewußtseinstheoretischen Paradigma mit seinen eigenen Aporien verhaftet bleibt:

„Bei allen Versuchen, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, also Freiheit im moralischen und im ästhetischen Sinne mit Mitteln der Bewusstseinsphilosophie zu fassen, stößt man stets auf eine ironische Verkehrung des eigentlich Gemeinten. Repression des Selbst ist die Kehrseite der in Subjekt-Objekt-Beziehungen hineingepressten Autonomie; Verlust – und narzisstische Angst vor dem Verlust – des Selbst ist die Kehrseite einer unter diese Begriffe gebrachten Expressivität. Daß sich das moralische Subjekt selber zum Objekt machen muß, daß sich das expressive Subjekt als solches aufgeben oder, aus Angst, sich an die Objekte zu entäußern, in sich verschließen muß, entspricht nicht der Intuition von Freiheit und Befreiung – es bringt nur die Denkzwänge der Subjektphilosophie zum Vorschein."[67]

Sartres Subjekt der Freiheit ist darüber hinaus alles Andere als eine verläßliche Entscheidungsgröße. Schon theoretisch zerfällt es bei Sartre in den jeweiligen Situationen seiner Wahlmöglichkeiten. Hier wird ein aporetisches Zeitkonzept im Existenzialismus Sartres sichtbar. Die Zeit ist Ort der Existenzverwirklichung und schließt zugleich deren Auflösung konstitutiv ein. Jeder Entschluß der Existenz zerrinnt in den unabschließbaren Möglichkeiten je neuer Wahl. Man steht vor einer immer nur aufgeschobenen Identität in der Zeit, die insofern negativ bleiben muß, als das Für-sich nur in der Verneinung des An-sich und im Losreißen des Subjekts von sich entsteht. Zugleich ist die – gleichwie gebrochene – Identität des Subjekts in seinen Differenzen eine Art Zielprojekt des Subjekts *jenseits jeder Teleologie*. Sartres eigene Tagebücher sprechen nicht umsonst immer wieder von *Authentizität*.[68] Der fulminante biographische Diskurs Sartres, der nicht zuletzt durch die Garantieleistungen eines Autoren-Ichs abgesichert wird, unterstreicht dies.

Zugleich erscheint die Welt nahezu reduziert auf den Handlungsraum des Subjekts. Sein auch von Sartre thematisiertes Außen wird nicht radikal gedacht. Es bleibt an seine letztlich zentrale bewußtseinsmäßige Vermittlungsleistung gebunden. Die Welt ist erkenntnistheoretisch ein Zweites, am deutlichsten in der Freiheit des Subjekts, das sich in der *Frage* von allem zu lösen, alles zu überschreiten vermag. Zwar ist das Subjekt damit im Grundansatz von einem undurchdringlichen Solipsismus befreit; zugleich erlebt es aber nicht nur den Rückfall in die äußerste Vereinzelung (wie besonders Sartres Dramen sie immer wieder vorführen), sondern nimmt Züge einer unabschaffbaren Gewalt gegenüber allem An-sich an. Damit stellt sich auch das Problem des Anderen: Seine Reduzierung auf eine Bedrohung kulminiert in der Unmöglichkeit reziproker Annahme von Subjekten, sprich: von Liebe.

Hier erscheint noch einmal die moderne Ambivalenz Sartres. Seinen Ausbruch aus der Descartes'schen Tradition (als einem Entree der Moderne) betreibt er letztlich mit ihren ureigenen Mitteln. Sartres Philosophie sucht – im präreflexiv erschlossenen Freiheitssubjekt unmittelbarer Selbstvertrautheit – eine letzte Sicherheit noch einmal in der *Theorie*.[69] Es ist die verkappte Hoffnung auf einen Einheits-

[65] Wenzel, Knut: Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite, in: Müller, Klaus: Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, 151–175; hier: 153. – Das Zitat im Zitat: Sartre, Jean-Paul: Was ist Literatur?, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1958, 37.

[66] Vgl. Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Theorie und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp1978, 300–310.

[67] Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, 342.

[68] Vgl. Sartre, Jean-Paul: Tagebücher 1939–1940, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984.

[69] Zur theologischen Kritik an diesem philosophischen Paradigma und der erstphilosophischen, letztbegründungsorientierten Adaption für die fundamentaltheologische Theoriebildung vgl. die Studie von Dalferth, Ingolf U.: Aporien der subjektivitätstheoretischen Denkform, in: ders.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen: Mohr 2003, 336–433.

grund, den gerade der Existenzialismus *so* nicht mehr kennen *dürfte*. Sartre versucht den Ausbruch aus *dem* System, an das dieser Ausbruch gebunden bleibt. Folgerichtig zerfällt das starke Subjekt im „Flaubert", der gerade als Modell des zur Stärke gewandelten schwachen Subjekts herhalten sollte. Hier wird nämlich deutlich, wie sehr es *personalisiert* und *sozialisiert* wird – im Passiv.

Wenn Michael Theunissen als das „größte Defizit" von „Das Sein und das Nichts" seine „Geschichtslosigkeit" bezeichnet[70], hält er damit ein weiteres Grundproblem ambivalenter Modernität bei Sartre fest: seine Unentschlossenheit gegenüber idealistischen Einflüsterungen und materialistischen Versuchungen. Sie hängt mit subjekttheoretischen Vorentscheidungen zusammen, die Sartre auf der Linie einer kritisch gewendeten Cogito-Philosophie trifft. Das Subjekt Sartres ist in seinen philosophischen Analyseformaten eigentümlich abstrakt, zeitenthoben trotz der konkreten Beispiele, die der Autor immer wieder illustrierend in „Das Sein und das Nichts" einschiebt. Auch die Figuren seiner Dramen bewegen sich auf der Bühne nicht selten wie bloße Prototypen in einem philosophischen Ensemble. Sie sind modern in ihren Problemen, sie agieren zeitlos als Organe einer sich wiederum zeitlos gerierenden Vernunft. Zu dieser Ambivalenz bemerkt Jürgen Habermas:

> „Es gibt keine reine Vernunft, die erst nachträglich sprachliche Kleider anlegte. Sie ist eine von Haus aus in Zusammenhängen kommunikativen Handelns wie in Strukturen der Lebenswelt inkarnierte Vernunft."[71]

Habermas' Deutung des *philosophischen Diskurses der Moderne* läuft auf die Ablösung des bewußtseinsphilosophischen Paradigmas und auf seine Ersetzung durch das kommunikationstheoretische hinaus. Sartre spielt in dieser Diskursgeschichte der Moderne nur eine Nebenrolle – aber eine aufschlußreiche. Sein Projekt der Freiheit interessiert, seine Umsetzung ist für Habermas an die Aporien der Subjektphilosophie gebunden. Doch auch Habermas verspricht mehr, als er halten kann. Die (ethischen) Begründungsaporien seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* markieren die Gebrochenheit jener Vernunft, über die sie sich im Zeichen ihrer selbstreflexiven, kritischen Selbstaufklärung Rechenschaft zu geben hat.[72]

Im ambivalenten Subjektdiskurs der Moderne ist der Theologie ein besonderer Ort zugewiesen. Sie muß von der Unverfügbarkeit Gottes und zugleich des Menschen sprechen. Theologisch stellt sich gerade mit Sartre die Frage nach dem endlichen Menschen im Zugriff der verschiedenen Mächte noch einmal verschärft: Wie ist eine Freiheit denkbar, die dem Menschen nach den Träumen von seiner Entscheidungssouveränität und Verfügungsmacht eine eigene Handlungsfähigkeit, Individualität und Würde beläßt, seine Unverrechenbarkeit? Wie ist angesichts der nihilistischen Kritik und nur interpretativ erschlossener Sinnerfahrungen von Gott zu reden? Angesichts fehlenden Sinns? Mit welchem Konzept vom Subjekt ist erkenntnistheologisch zu arbeiten? An diesen Fragen werden sich die (fundamental-) theologischen Diskurse der Zukunft zu orientieren haben – kaum zufällig rücken Neuvermessungen der Anthropologie wieder in die laufenden Debatten ein.[73]

Sartre erscheint in diesem Horizont als Grenzgänger. Was an den Grenzen der Vernunft spielt, ist darum noch lange nicht theologisch konsumierbar. Aber es bewegt sich in der Form auf die Wahrnehmung unabgegoltener Vernunft- und Lebensansprüche zu, die Sartre zumal in seinen literarischen Schriften, aber auch im Modus formaler Transzendenz thematisieren konnte. Darin liegt unter dem Firnis argumentationslosen Vergessens eine Bedeutung, von der sich in Zukunft wird entscheiden müssen, ob es auch die Bedeutung Sartres war – oder nur die jener Fragen, die grundsätzlich ins Repertoire theologischer Reflexion gehören.

[70] Theunissen, Michael: Sartres negationstheoretische Ontologie der Zeit und Phänomenologie der Zeitdimensionen, in: ders.: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ²1992, 131–193; hier: 186.

[71] Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, 374.

[72] Vgl. Gebauer, Richard: Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas, München: Fink 1993.

[73] Vgl. Schmidinger, Heinrich / Sedmak, Clemens: Topologien des Menschlichen, 7 Bde, Darmstadt: WBG 2004 ff.; Bd 1: Der Mensch ein „animal rationale?" Vernunft – Kognition – Intelligenz, 2004.

Søren Kierkegaard – das Ärgernis der Christenheit.

von Hartmut Rosenau

I.

Sucht man ein Leitmotiv für das immens umfangreiche Werk des dänischen Theologen, Philosophen und religiösen Schriftstellers[1] Søren Aabye Kierkegaard, dann bietet sich das Wort vom Kreuz aus dem 1. Korintherbrief des Apostels Paulus an: „Die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis (skandalon) und den Griechen eine Torheit (moria)" (1. Kor 1,22f.). Kierkegaard, der von 1813 bis 1855 in Kopenhagen lebte, mitten im „goldenen Zeitalter" Dänemarks, während der Blütezeit der dänischen Kunst, Kultur und Kirche,[2] wollte das Christentum wieder in die Christenheit einführen.[3] Immer wieder macht er auf das vergessene Ärgernis des Gottmenschen Jesus Christus aufmerksam, auf das Paradox, daß Gott in Jesus Christus ein einzelner Mensch, das Absolute relativ, der Ewige zeitlich, der Unendliche endlich und der Allmächtige ohnmächtig geworden und gerade so den Menschen gegen alle Erwartung zu ihrem Heil erschienen ist. Dieses Anstößige und Unbegreifliche, das gleichwohl Kierkegaard zufolge das Zentrum des christlichen Glaubens im Sinne einer theologia crucis ausmacht, schien die bürgerliche Christenheit des 19. Jh. nicht wahrhaben zu wollen. Für sie ist der christliche Glaube in erster Linie moralische Wohlanständigkeit oder ästhetischer Zierat eines ansonsten ganz heidnischen Lebens in borniertem Selbstvertrauen und nicht zuletzt in materieller Sicherheit und Gewohnheit gleichsam im Modus eines leidenschaftslosen, interesselosen Wohlgefallens. Christ sein – das ist für sie das Selbstverständlichste und das Vernünftigste der Welt, denn sie sind es als Mitglieder der dänischen Staatskirche gleichsam von Geburt und Taufe an. Und wer will behaupten, daß sie darin unvernünftig wären?

Doch das gerade will Kierkegaard behaupten. Nicht, daß seine christlichen Zeitgenossen dumm wären – ganz im Gegenteil: Im goldenen Zeitalter der Wissenschaft und des kulturellen Fortschritts wissen sie, die Gebildeten, über alles und jedes Bescheid. Aber: „die Wissenschaft wendet sich immer mehr von den ursprünglichen Eindrücken der Existenz ab, es ist nichts mehr zu erleben, nichts mehr zu erfahren, alles ist fertig, und die Aufgabe der Spekulation ist es, die einzelnen Denkbestimmungen zu rubrizieren, klassifizieren, methodisch zu ordnen. Man liebt nicht, glaubt nicht, handelt nicht, aber man weiß, was Liebe, was Glaube ist, und es handelt sich nur um die Frage nach ihrem Platz im System."[4] Mit dieser Kritik an einem (spieß-) bürgerlichen Lebensstil zielt Kierkegaard in erster Linie auf den damals das Feld beherrschenden Georg W. F. Hegel und seine spekulative System-Philosophie.[5] Ihr Anspruch ist es, alles, was ist,

[1] Zu dieser Klassifizierung vgl. Hermann Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985.

[2] Die herausragenden Repräsentanten des „goldenen Zeitalters" in Dänemark sind sicherlich der romantische Märchendichter und Novellist Hans Christian Andersen (1805–1875), der klassizistische Bildhauer Bertel Thorvaldsen (1768–1844), der Pfarrer, Liederdichter und Schulreformer Nicolai F. S. Grundtvig (1783–1872), der vom Hegelianismus beeinflusste Philosoph und Literaturkritiker Johan L. Heiberg (1791–1860), der auf altnordische Mythen und Traditionen zurückgreifende Schriftsteller Adam Oehlenschläger (1779–1850) und der spekulative Theologe und spätere Bischof Hans Lassen Martensen (1808–1884). Zur näheren Charakterisierung dieser kulturellen Hochzeit Dänemarks und des durchweg gespannten bis polemischen Verhältnisses Kierkegaards zu ihren Repräsentanten vgl. Bruce Kirmmse, Kierkegaard in Golden Age Denmark, Bloomington / Indianapolis 1990.

[3] Diese prägnante Beschreibung seines Anliegens findet sich in: S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (postum 1859), in: S. Kierkegaard, Die Schriften über sich selbst, übers. v. Emanuel Hirsch, Köln 1960, 35.

[4] S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen (1846), zweiter Teil, übers. v. Hans Martin Junghans, Düsseldorf / Köln 1958, 48.

[5] Zum Bezug Kierkegaards auf Hegel zwischen Abgrenzung und Abhängigkeit vgl. Niels Thulstrup, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte, Stuttgart 1969; Heiko Schulz, Kierkegaard über Hegel. Umrisse

die ganze Weltgeschichte einschließlich der Mysterien des christlichen Glaubens, ja sogar noch die Gedanken und das Wesen Gottes vor der Schöpfung aufgrund der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs erklären zu können,[6] säuberlich in Paragraphen eingeteilt, wie Kierkegaard ironisierend zugibt. Und dennoch: Die Menschen machen nicht ernst mit dem, was sie wissen, sie haben kein entschiedenes Verhältnis zum christlichen Glauben, zu Gott in Jesus Christus. Sie sind reflektiert, aber es fehlt ihnen die Doppelreflexion. Diese reflektiert nicht nur auf die objektiven Inhalte des Glaubens, sondern zusätzlich auch und vor allem auf das subjektive Verhältnis zu diesen Inhalten. Beides zusammengenommen ergibt erst den Inbegriff von Wahrheit. Ohne subjektives Verhältnis achten die Menschen nur darauf, was „man" so in der nivellierenden bürgerlich-christlichen Gesellschaft denkt und tut, möglichst ohne aufzufallen oder persönliche Verantwortung zu übernehmen. Darin besteht die Unwahrheit, die Existenzvergessenheit und damit das Unvernünftige, das Kierkegaard satirisch, aber doch leidenschaftlich ernst und mit ganzem persönlichen Einsatz kritisiert.

Kierkegaard dringt auf entschiedenes Existieren, auf entschiedenes Christentum, auf das unmittelbare, persönliche, absolute Verhältnis eines jeden Einzelnen zum Absoluten, zu Gott. Das kann auch bedeuten, gegen den Strom der Menge zu schwimmen oder Anstoß und Ärgernis zu bieten – wie z. B. Abraham, der bereit ist, um Gottes willen ethische Normen außer Kraft zu setzen und seinen Sohn Isaak zu opfern (Gen 22), – wie Kierkegaard selbst, der bereit ist, um seiner angenommenen Bestimmung willen als „Spion in höherem [...] Dienst"[7] seine Verlobte Regine Olsen zu „opfern", indem er nach kurzer Zeit das Verlöbnis zur Auflösung bringt. Um das zu verdeutlichen, will Kierkegaard das allzu leichtfertige und seichte christliche Leben seiner Zeitgenossen „schwer" machen: „ [...] meine Absicht ist es, es schwer zu machen, ein Christ zu werden, jedoch nicht schwerer, als es ist, auch nicht schwer für dumme Menschen und leicht für gute Köpfe leicht, sondern qualitativ schwer und wesentlich gleich schwer für jeden Menschen; denn es ist, wesentlich gesehen, gleich schwer für jeden Menschen, seinen Verstand und sein Denken aufzugeben und seine Seele beim Absurden festzuhalten [...]"[8], nämlich angesichts des bleibenden Mißverhältnisses zwischen dem Glauben und der eigenen Welterfahrung. Daß mit diesem Anliegen keine elitäre Intellektualisierung des Religiösen, sondern geradezu die Einfalt des Glaubens mit einer erstaunlichen Nähe zur Mystik[9] verbunden ist, zeigen Kierkegaards „Erbauliche Reden", die er parallel zu seinem hyperreflektierten schriftstellerischen Werk verfaßt hat.

Kierkegaard will darauf aufmerksam machen, daß es im Christentum um mehr geht als um unverbindliche, „ästhetische" Bewunderung einer Sonntagspredigt bei gepflegtem Gespräch am Nachmittag. Es geht um Sünde und Schuld, um Erlösung und ewiges Leben, um tätige Nachfolge des entschiedenen, leidenschaftlich interessierten Einzelnen in seiner ganz persönlichen und einmaligen Existenz, um die Bereitschaft, in dieser Nachfolge Christi auch das Kreuz, das Leiden zu übernehmen.[10] So begründet Kierkegaard eine spezifische Form von Existenztheologie, deren Anliegen schon durch die markanten, ungewohnt anstößigen Buchtitel deutlich wird: „Entweder – Oder"; „Furcht und Zittern"; „Der Begriff der Angst"; „Die Krankheit zum Tode", um nur einige zu nennen.

In gewisser Weise klingt diese bisherige Charakterisierung Kierkegaards so, als sei er ein ganz Frommer, ein Pietist gewesen, der sich gegen eine verwässerte Kirchen- und Staatschristenheit kehrt. In einem bestimmten Sinn war er das auch, nicht zuletzt aufgrund der strengen pietistischen Erziehung durch seinen vom Geist der Herrnhuter Brüdergemeinde geprägten Vater. Er hatte seinem jüngsten Sohn Søren vor dem Hintergrund seines merkwürdigen Lebensweges zwischen Fluch und Segen ein bis zur Grenze des Erträglichen gesteigertes Sünden- und Schuldbewußtsein, eine tiefe Schwermut vermittelt,[11] so daß sich Kierkegaard zeitweise ganz (wenn auch wohl mit schlechtem Gewissen) vom Christentum abgewandt hat, um das Leben eines Flaneurs zu führen. Was Kierkegaard aber doch von einem durchschnittlichen Pietisten unterscheidet, ist der Versuch, nicht nur Bekenntnisse abzulegen, sondern für seine Auffassung von christlicher Existenz auf der Höhe der Philosophie und Literatur seiner Zeit zu argumentieren, deren Instrumentarium er souverän beherrschte. So ist er im eminenten Sinn ein Denker des Glaubens gewesen – nicht, um apologetisch zu beweisen, daß der christliche Glaube wahr und vernünftig ist, sondern um gleichsam apotropäisch zu zeigen, daß derjenige einen Verrat am Christentum (als „zweiter Judas") begeht, der es in wenn auch bester Absicht zu beweisen versucht – wie z. B. Hegel, der sich an der Torheit und dem Ärgernis des Glaubens versieht. „Also der gläubige Christ hat sowohl als auch gebraucht er seinen Verstand, respektiert das Allgemein-Menschliche, erklärt es nicht mit Mangel an Verstand, wenn jemand nicht Christ wird, aber im Verhältnis zum Christentum glaubt er gegen den Verstand und gebraucht auch hier den Verstand – um darauf aufzupassen, dass er gegen den Verstand glaube."[12]

Hegels grandioser begrifflicher Aufhebung des Christentums im Rahmen systematischer Wissenschaft stellt Kierkegaard seine „Unwissenschaftliche Nachschrift" entgegen, und dessen ganzheitlicher Wahrheitsschau, die alles erklärt, nur nicht das Existieren des je Einzelnen, seine „Philosophische(n) Brocken". So zeigt der Existenztheologe Kierkegaard aus philosophischen Gründen und unter dem Einfluß der Hegel-Kritik Trendelenburgs und der Systemkritik von Sibbern, Möller und Mynster, daß der Glaube eben da anfängt, wo das Denken aufhören muß,[13] nämlich beim Absurden, beim Paradox, beim „Sprung" in das zu lebende, nicht bloß zu denkende Leben. Und hier kann nicht alles mit allem logisch vermittelt und versöhnt werden, sondern es gibt bleibende Inkommensurabilitäten.

Das Leben folgt nicht unbedingt den abstrakten Gesetzen der Logik, sondern es unterliegt vielmehr einer eigentümlichen Existenzdialektik, die von Diskontinuitäten und Widersprüchen gekennzeichnet ist. Daher ist die angemessene Darstellungsform der menschlichen Existenz das Fragment, der Aphorismus, das Tagebuch, Literatur und Lyrik und nicht das System. Denn wenn das Systemdenken alles zum Abschluß bringen will,[14] dann reichen seine Logik und Dialektik nicht zur adäquaten Erfassung von Wirklichkeit. Zur Wirklichkeit gehört nämlich auch das alles wieder öffnende Zufällige, das als das Unmittelbare nicht im Gliederbau eines Systems kohärent und konsistent mit anderem antizipierend vermittelt und versöhnt werden kann.[15] Es kann nur um den Preis des Wirklichkeitsverlustes aus dem System als unwesentlich ausgeschieden und in seiner Bedeutung für das Dasein geleugnet werden, dessen Wahrheit sich nicht an sich erfassen läßt, sondern sich erst aus dem Wirklichkeitsverständnis einer spezifischen Daseinsform menschlicher Existenz (ästhetisch; ethisch; religiös) erschließen läßt. Und eine solche vollzieht sich nicht im methodisch durchgeklärten System, sondern im offenen Werden und im augenblickshaften „Sprung".[16] Insbesondere die religiöse, speziell die paradox-religiöse, christliche Existenz sperrt sich in ihrem Selbstverständnis dem spekulativen, ordnenden Zugriff des allumfassenden Systems, wenn sie den Einzelnen in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott setzt und von Sünde oder Vergebung spricht. Denn von all dem gibt es keine „Wissenschaft".[17] Vielleicht gibt es ein logisches, abgeschlossenes System des Seins im Ganzen –

einer kritisch-polemischen Aneignung, in: Kierkegaardiana 21, Kopenhagen 2000, 152–178; Jon Stewart, Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered, Cambridge 2003; dazu kritisch Arne Grön, Ambiguous and Deeply Differentiated: Kierkegaard's Relations to Hegel, in: Kierkegaardiana 23, Kopenhagen 2004, 179–200.

[6] Vgl. Georg W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I (1812), ThWA Bd. 5, hg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt / M. 1969, 44.

[7] S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, a.a.O., 83.

[8] Ders., Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, zweiter Teil, a.a.O., 268.

[9] Vgl. dazu Wim R. Scholtens, „Kijk, hier baarst die taal ..." Mystiek bij Kierkegaard, Kampen 1991.

[10] Insofern hat Johannes Slök für seine Einführung in das Denken Kierkegaards einen sprechenden Titel gefunden: Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Sören Kierkegaards, München 1990. Ebenso empfehlenswert für einen ersten phänomenorientierten Zugang ist das Buch von Arne Grön, Angst bei Sören Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1999.

[11] Über die familiären Hintergründe von Kierkegaards Leben und Werk informiert umfassend Joakim Garff, Sören Kierkegaard. Biographie, München 2002.

[12] S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, zweiter Teil, a.a.O., 279 / 280.

[13] Vgl. ders., Furcht und Zittern (1843), übers. v. Emanuel Hirsch, 2. Aufl. Düsseldorf o. J., 56.

[14] Vgl. ders., Der Begriff Angst (1844), übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1952, 6ff.

[15] Vgl. S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, ebd. (vgl. dazu auch Heiko Schulz, Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard, Berlin / New York 1994).

[16] Ders., ebd., 28.

[17] Ders., ebd., 13.

für Gott, aber nicht für uns in unserem endlichen Dasein.[18] Und weil das System in seiner Abgeschlossenheit nicht mit der offenen Zukunft des Zufälligen für das menschliche Dasein rechnet, hat es auch keinen rechten Sinn für die Ethik. Denn Ethik reflektiert auf das immer ausstehende und darum auch unendlich anzustrebende Gute, das sein soll, aber noch nicht ist.[19] Wenn aber das System im Ernst keine Ethik kennt, dann kennt es auch nicht die Wirklichkeit im Ganzen, und so kann es seinen eigenen Anspruch nicht einlösen.

Allerdings ist sich Kierkegaard sehr wohl darüber im klaren, daß seine polemische Kritik am systematischen Denken im Namen des Einzelnen nicht system-immanent vorgetragen, sondern nur von außen an das System herangetragen werden kann.[20] Insofern ist Kierkegaards Denken dem Inhalt nach zwar unsystematisch, aber der Form nach, im Blick auf die Strategie seiner Schriften, dennoch systematisch, wobei diese Diskrepanz von Form und Inhalt in ständiger Ironisierung gesetzt und zugleich wieder aufgehoben wird.[21] Daher ist seine Systemkritik keine Widerlegung, sondern eine Problemanzeige in Richtung auf die (christliche) Existenz, indem er immer wieder den „Abschluß" problematisiert. Diese existenztheologische Kritik am Ideal des „objektiven", wissenschaftlichen, systematischen Denkens zugunsten eines Bedenkens der spezifischen „subjektiven" Daseinsproblematik des Menschen haben bedeutende Theologen (K. Barth; R. Bultmann; E. Hirsch) und Philosophen (M. Heidegger; K. Jaspers; G. Marcel) des 20. Jh.s aufgenommen und je unterschiedlich weitergeführt.

Durch den Tod seines Vaters erschüttert, entschließt sich Kierkegaard dazu, sein Leben als Dandy aufzugeben, um sein Theologiestudium nun doch abzuschließen. Aber nicht, um wie üblich Pfarrer zu werden und so als treuer Staats- und Kirchendiener in Amt und Würden davon zu leben, daß Gottes Sohn gekreuzigt worden ist, sondern um als freier Schriftsteller – was allerdings nur durch das beträchtliche Erbe seines Vaters möglich war – „ohne Vollmacht" und Amtsautorität auf das Religiöse, auf das Christliche „aufmerksam" zu machen.[22] Daher hat Kierkegaard sein Plädoyer für ein entschiedenes Christentum zunächst programmatisch (mit Ausnahme seiner durchweg unter eigenem Namen veröffentlichten „Erbauliche[n] Reden") unter einer Vielzahl von Pseudonymen vorgetragen: Victor Eremita; Vigilius Haufniensis; Johannes de Silentio; Johannes Climacus; Hilarius Buchbinder; Frater Taciturnus. Manchmal hat er auch halbpseudonym als Anti-Climacus, herausgegeben von Søren Kierkegaard geschrieben.

Mit diesen Pseudonymen hat es eine besondere, mehrfache Bewandtnis. Zwar wußte im damaligen überschaubaren Kopenhagen sowieso jeder, daß dahinter der skurrile Magister Kierkegaard steckte. Aber es geht auch nicht darum, sich hinter Pseudonymen zu verstekken, sondern darum zu zeigen, daß dasjenige, worauf es im Leben entscheidend ankommt, nämlich daß man selbst entschieden lebt, nicht direkt im Modus der Belehrung mitgeteilt werden kann, als ginge es um eine bloße Kenntnisnahme irgendwelcher im Grunde gleichgültiger Sachverhalte. Vielmehr kommt es Kierkegaard zufolge darauf an, selbst ein Verhältnis zur dargestellten Sache – die ich im Grunde selber bin – zu gewinnen, worauf man nur indirekt aufmerksam machen und in indirekter Mitteilung reden kann. Und aus der Sicht der Angesprochenen verstellt Kierkegaard so die Möglichkeit, die eigene Verantwortung auf eine vermeintliche Autorität, auf eine bestimmte Lehrer-Persönlichkeit abzuschieben.

Erst spät und als Antwort auf massive Herausforderungen der Kopenhagener Gesellschaft im Zuge der Neubesetzung des Bischofsamtes von Seeland hat sich Kierkegaard dazu berufen gefühlt, nun doch direkt im Namen des Christentums als geschmähter und insofern leidender Märtyrer streitbarer Zeuge der Wahrheit mit bissiger Kritik an der Amtskirche zu sein. Nicht zuletzt diese 1855 unter dem Titel „Der Augenblick" von Kierkegaard selbst herausgebrachten Streitschriften haben den Existenzphilosophen Karl Jaspers zu der Frage bewogen, ob man nach Kierkegaard überhaupt noch redlicherweise ein Pfarramt übernehmen könne.[23] Denn es kommt auf den Einzelnen in seinem unmittelbaren (nicht durch Kirche oder eine andere allgemeine Institution vermittelten) Verhältnis zu Gott an, der so in jedem Fall die „Ausnahme" ist. So betont Kierkegaard auch mit argwöhnischem, demokratie-kritischem Blick auf die nivellierenden Tendenzen der bürgerlichen Revolution 1848: Im Gewissen, vor Gericht und vor Gott steht jeder für sich selbst da und tritt nicht „en masse" oder als Publikum im Zusammenschluß mit allen anderen auf, um so der eigenen Verantwortung zu entgehen. „Religiös gibt es nämlich kein Publikum, sondern nur Einzelne; denn das Religiöse ist der Ernst, und der Ernst ist: der Einzelne, jedoch so, dass jeder Mensch, unbedingt jeder Mensch, der Einzelne sein kann, ja sein soll, so wie er es denn ja ist."[24]

Nach dieser heftigen, an den Kräften zehrenden literarischen Fehde mit den von ihm immer wieder des Verrats am Christentum bezichtigten Vertretern der dänischen Staatskirche, und gerade als die finanziellen Mittel seiner Erbschaft verbraucht waren, starb Søren Kierkegaard nach kurzem Krankenhausaufenthalt aufgrund eines Schlaganfalls auf offener Straße im Alter von nur 42 Jahren am 11. November 1855 – er, der sich so mit dem Leidensgeschick Jesu identifizieren konnte, daß er nicht älter als 33 Jahre zu werden erwartet hatte, so alt wie Jesus selbst.

II.

Es sind nun vor allem vier thematische Schwerpunkte, die im Folgenden als besonders relevant für eine gegenwärtige theologische Kierkegaard-Rezeption[25] benannt und kurz erläutert werden sollen: die Christologie, das Glaubensverständnis insbesondere im Blick auf die Auseinandersetzung mit Skepsis und Zweifel, sein Verständnis des menschlichen Selbst als Möglichkeit eines anthropologischen Zugangs zur Gotteslehre und schließlich die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Form und Inhalt der Theologie. Diese vier Schwerpunkte zusammenfassend könnte man sagen, daß Kierkegaard heutzutage vor allem als ein Denker der Subjektivität von Interesse und Bedeutung ist.[26] Zunächst nun zu seinem Verständnis der Person Jesu Christi:

1. Kierkegaards Christologie des absoluten Paradoxes setzt mit der Kenosis und Inkarnation Gottes in Jesus Christus ein.[27] Sie ist das Inkognito des wahren Gottes, das außerhalb der systemischen Macht der Vernunft liegt. Die Betonung von Kenosis und Inkarnation richtet sich nicht nur einerseits gegen das Bestreben, die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens an der Gewißheit des „historischen Jesus" festzumachen (die doch höchstens nur zu Approximationen führen kann), und andererseits gegen die Verkürzung des Heilsanspruchs Jesu Christi auf die Rolle eines bloßen Lehrers von Moral und Sittlichkeit. Sie richtet sich vielmehr vor allem gegen eine systematisch konstruierte Christologie im Modus der Notwendigkeit,[28] wonach Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu Christi (wie bei Hegel) gemäß einer vernünftigen und darum selbstverständlichen ontologischen Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit im Absoluten begriffen werden sollen. Zwar sind Leiden und Tod Christi notwendig, aber nicht absolut, sondern nur als Konsequenz der freiwilligen Menschwerdung, die als Inkognito der Göttlichkeit Christi gerade Grund für das Ärgernis am Paradox ist, daß das Göttliche sich gerade in diesem einzelnen Menschen zu einer bestimmten Zeit zum Heil der Menschheit im ganzen unverfügbar offenbart haben soll, wie es insbesondere Kierkegaards „Einübung im Christentum" (1850) immer wieder einschärft. Das Paradox der Kenosis wird auch nicht durch das Wunder der Auferstehung gleichsam als demonstrative Bestätigung des ärgerlichen Anspruchs aufgehoben, sondern vielmehr aufgrund der Zweideutigkeit und Rätselhaftigkeit, die allen Wundern als solchen zukommt, fortgeschrieben.

Das christologische Paradox des kenotischen Gottes in Zeit und Raum fundiert sowohl das pistologische Paradox der Wiedergewinnung der Endlichkeit kraft des Absurden als auch das ontologische Paradox, daß der Einzelne höher ist als das Allgemeine, wie es Kier-

[18] Vgl. ders., Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, erster Teil, übers. v. Hans Martin Junghans, Düsseldorf / Köln 1957, 101ff.; 111ff.

[19] Vgl. ders., ebd.,112.

[20] Vgl. ders., Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, a.a.O., 113.

[21] Eine bündige Darstellung des Systematischen in den Schriften Kierkegaards bietet Walter Schulz, Sören Kierkegaard. Existenz und System, Pfullingen 1967.

[22] S. Kierkegaard, Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (1849), in: ders., Die Schriften über sich selbst, a.a.O., 4.

[23] Vgl. Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 2. Aufl. München 1963, 513ff.

[24] S. Kierkegaard, Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller, a.a.O., 9.

[25] Umfassender informiert darüber Heiko Schulz, Die theologische Rezeption Kierkegaards in Deutschland und Dänemark, in: Kierkegaard Studies Yearbook, Berlin / New York 1999, 220–244.

[26] Vgl. Arne Grön, The Embodied Self: Reformulating the Existential Difference in Kierkegaard, in: Journal of Consciousness Studies 11 / 2004, 26–43.

[27] Vgl. S. Kierkegaard, Philosophische Brocken (1844), übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf / Köln 1952, 60.

[28] Vgl. David Law, Kierkegaard as a Nagative Theologian, Oxford 1993, 182f.

kegaard an Abrahams „teleologische(r) Suspension des Ethischen" in seiner von ihm für eine seiner wichtigsten gehaltenen Schrift „Furcht und Zittern" (1843) expliziert hat. Dieses dreifache, in sich gestufte Paradox fordert im Ärgernis oder im Glauben dazu heraus, auf das system-immanente Transzendieren des Endlichen (etwa anhand des Leitfadens einer „Phänomenologie des Geistes") zu verzichten und den Zwiespalt der Existenz in der Spannung von Unendlichkeit und Endlichkeit zu übernehmen – und zwar entweder verzweifelt im Unglauben oder getröstet im Glauben. „Ist die Einheit [der Existenz, H.R.] also nicht zuwege zu bringen gewesen durch ein Emporsteigen, so muss es versucht werden mit einem Herniedersteigen."[29] Denn: „Der menschgewordene Gott macht den Zwiespalt ertragbar, weil er ihn auf sich nimmt."[30] So kommt es angesichts der Kenosis Christi zu einer Umkehr (metanoia) der Existenzperspektive im Glauben: Nicht das Transzendieren im Blick auf ein Jenseits, sondern das gelassene Akzeptieren der eigenen Endlichkeit im Blick auf das Diesseits ist das Entscheidende.

Daher tritt auch für Kierkegaard zumindest im pseudonymen und halb-pseudonymen Werk das Bedenken von Kreuzestod und Auferstehung Christi gegenüber Kenosis und Inkarnation in den Hintergrund, um nicht in den Sog einer die Endlichkeit überfliegenden theologia gloriae zu geraten.[31] Und nur im Blick auf die Kenosis Christi kann Kierkegaard das Existenzial der Nachfolge gegenüber dem Vorbild Christi begründen, ohne entweder in eine moralisierend-pietistische Werkgerechtigkeit angestrengter Selbsttranszendenz abzugleiten oder auf eine problematische Sühnetod- oder Stellvertretungschristologie mit ihrer Tendenz zur existenzvergessenen „billigen Gnade" (Bonhoeffer) rekurrieren zu müssen.[32] Somit ist das Kreuz weder als Zeichen der Erhöhung, des Triumphs und des Sieges über alles Widergöttliche aufzufassen noch im Sinne eines Vergebung bewirkenden Opfers zu interpretieren, sondern im Sinne der ausgebreiteten Arme Christi, der alle anziehend-abstoßend zu sich einlädt, die mühselig und beladen sind.[33] Allerdings setzt eine entschiedene Nachfolge eine Glaubensgewißheit (certitudo) kraft des Absurden voraus, die auf eine ständig von Skepsis und Zweifel bedrohte Sicherheit (securitas) verzichtet. Daher ist nun (etwas ausführlicher) auf Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Skepsis einzugehen:[34]

2. Auch diese Auseinandersetzung profiliert sich durch die Abgrenzung gegenüber einem auch von damaligen Theologen in Deutschland wie in Dänemark vertretenen Hegelianismus (Marheineke; Martensen), demzufolge der christliche Glaube durch spekulative Durchdringung in den Stand einer durch und durch vernünftigen, methodisch gesicherten, präzisen Wissenschaft erhoben werden und darum auch verläßliche Lebensorientierung bieten kann. Allerdings kann in einem so positiv konzipierten religiösen Glauben die Unruhe des Wissenwollens und des Strebens nach lebensorientierender Gewißheit und Verläßlichkeit noch nicht zur Ruhe kommen. Denn Religion und Glaube, insbesondere der christliche, sind selbst ein Hort der Unruhe, der Anfechtung und des Zweifels. Die erschütternden Ungewißheiten des vermeintlich in festen Bahnen gesicherten Lebens gerade angesichts des sich offenbarenden, lebendigen Gottes kann – so nimmt Kierkegaard den neuzeitlichen Problemstand der Ambivalenz von Gottes-, Welt- und Selbstgewißheit als Grundmotiv seines Denkens auf[35] – in erster Linie an Abraham verdeutlicht werden. Denn er gilt in der christlichen Tradition als Vater und Vorbild des Glaubens (Röm 4,1ff.; Hebr 11,17f.; Jak 2,21). Ihn in seinem Entschluß zu verstehen, auf Gottes Befehl hin seinen Sohn Isaak und damit seine Daseinsgewißheit zu opfern (Gen 22), ist für Kierkegaard eine niemals abgeschlossene Lebensaufgabe, die in ihrem erschreckenden Ausmaß erheblich über die Tragweite und den Schwierigkeitsgrad des methodischen Grundsatzes der neuzeitlichen Philosophie „de omnibus dubitandum est" (Descartes) hinausgeht.

Dies hält Kierkegaard seiner Zeit der „geographischen Christenheit" vor, denn sie bezweifelt mit der Leichtigkeit neuzeitlicher Aufklärung alles, auch den Glauben, um dann aber schnell weiter zu gehen zum „System", in welchem aller Zweifel im Sinne Hegels aufgehoben ist. Hier wird der Zweifel zum Motor und Ferment des spekulativen Fortschritts und damit in seiner die Existenz erschütternden Radikalität nicht mehr ernst genommen. Denn im Zweifel und bei der Frage nach Gewißheit gibt es Kierkegaard zufolge keinen Fortschritt. Jeder muß immer wieder für sich selbst und von vorn anfangen. Auch Abraham geht nach seinen Zweifeln nicht einfach weiter, sondern er bleibt mit „Furcht und Zittern" (Phil 2,12) in seinem Zwiespalt zwischen dem Befehl Gottes einerseits und seiner Vaterliebe bzw. dem moralischen Verbot, den Sohn zu töten, andererseits. Sein Glaube ist gerade nicht die Auflösung oder Aufhebung des Zweifels in einer höheren, umfassenderen begrifflichen Gewißheit (securitas), sondern ein apotropäisches Abbrechen des Zweifels kraft eines absurd anmutenden Gottvertrauens (certitudo).

Das Absurde in Abrahams Glauben liegt in einer paradoxen Doppelbewegung, die zunächst einmal darauf hinweist, daß der Glaube kein (statischer) Besitz ist. Die Bewegung des Glaubens ist einerseits eine der „unendlichen Resignation" darüber, das Wertvollste und Wichtigste im Leben (den geliebten Sohn) und damit allen Halt und Sinn aufgeben zu müssen. Andererseits vollzieht der Glaube aber auch eine Bewegung der „Wiedergewinnung der Endlichkeit", eine Wiederholung des Lebensglücks und der Daseinsgewißheit völlig wider alle Erwartung und Berechnung.[36] So beschreibt Kierkegaard unter dem Pseudonym Johannes de Silentio in seiner indirekt autobiographischen Schrift „Furcht und Zittern" diese eigenartige Glaubensbewegung, um den Unterschied zwischen einer (vermeintlich gesicherten) ethischen und einer (ungesicherten) religiösen Existenzweise zu beschreiben. Denn für einen Glaubenden ist nicht die allgemeinverbindliche Ethik der höchste und gewisseste Maßstab (so Kant und Fichte). Vielmehr kann es auch eine „teleologische Suspension des Ethischen" angesichts einer „absolute[n] Pflicht gegen Gott" geben, wie es Abraham zeigt: Er ist der Vater des Glaubens, obwohl er bzw. gerade weil er bereit ist, Isaak im Namen Gottes zu morden.

Ein solcher existentieller Bezug im Ringen um die Bedeutung des Glaubens für das Dasein des Einzelnen ist für Kierkegaards theologischen Umgang mit Zweifel und Glaubensgewißheit programmatisch: Zweifel und Skepsis vereinzeln den Menschen, aber die Überwindung von Zweifel und Skepsis im Glauben vereinzelt ebenso. Daher kann nicht einer den anderen lehren, wie es zur Glaubensgewißheit in der Doppelbewegung kommt, sondern man kann nur (pseudonym) auf das Beispiel Abrahams als Beispiel für das Religiöse aufmerksam machen.

Die Bewegung der unendlichen Resignation ist nach Kierkegaard das Äußerste, Konsequenteste und Redlichste, was ein reflektierender Mensch in Skepsis und Zweifel erreichen kann. Sie ist nicht das

[29] S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, a.a.O., 29.

[30] Walter Schulz, Sören Kierkegaard. Existenz und System, a.a.O., 37.

[31] Vgl. S. Kierkegaard, Einübung im Christentum, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf / Köln 1951, 21. Vgl. auch Hermann Deuser, Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards, München 1980, 274. Dagegen vertritt Kierkegaard in seinen „Erbaulichen Reden" durchaus eine ganz konventionelle theologia crucis (vgl. Hermann Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, a.a.O., 216).

[32] Vgl. David Law, Cheap Grace and the Cost of Discipleship in Kierkegaard's *For Self-Examination*, in: Robert L. Perkins (Hg.), International Kierkegaard Commentary. *For Self-Examination* and *Judge for Yourself!*, Mercer University Press 2002, 111–142; ders., Christian Discipleship in Kierkegaard, Hirsch, and Bonhoeffer, in: The Downside Review 120 / 2002, 293–306.

[33] Vgl. S. Kierkegaard, Einübung im Christentum, a.a.O., 35ff. zur Interpretation von Mt 11,28. Die große Christus-Statue von Thorvaldsen im Kopenhagener Dom mag hier als Anregung gedient haben.

[34] Vgl. zu diesem Themenkreis Markus Kleinert, Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard, Berlin / New York 2005; Hartmut Rosenau, „Ich glaube – hilf meinem Unglauben." Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Skepsis, Münster 2005.

[35] Vgl. Kristin Kaufmann, Vom Zweifel zur Verzweiflung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Kierkegaards, Würzburg 2002.

[36] Wenn Kierkegaard den Glauben als eine Doppelbewegung beschreibt, dann bietet sich von hier aus auch eine Lösung des konfessionellen Streits darüber an, ob der Glaube Gottes- und / oder Menschenwerk sei, ob er etwas ist, das Menschen von sich her tun können oder müssen, um der Gnade Gottes teilhaftig zu werden, oder ob das Glaubenkönnen selbst schon Wirkung der Gnade Gottes durch seinen Geist ist. Kierkegaard zufolge ist die erste Bewegung des Glaubens, die unendliche Resignation, eine „philosophische", also eine, die aus eigener Kraft und mit ganzer Anspannung des Geistes vollzogen werden kann und muß. Die zweite Bewegung, die Wiedergewinnung der Endlichkeit kraft des Absurden, steht dagegen nicht in der Verfügungsmacht des Menschen, denn sie fällt nicht in den Bereich des berechenbaren Wahrscheinlichen, auf das sich Menschen von sich her einstellen können. Die Glaubensbewegung als Vertrauen auf die Wiederbringung der Endlichkeit ist vielmehr ein einstellungsmäßiger Reflex der Überzeugung, daß bei Gott alle Dinge möglich sind oder besser und in Abkehr vom scholastischen Verständnis Gottes als actus purus oder ens necessarium, daß Gott nichts anderes ist als daß alles möglich ist (vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, 1849, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954, 37). Darum kann diese aktiv-passive Doppelbewegung des Glaubens auch nicht in religionskritischer Absicht (Feuerbach; Freud) auf bloße Projektion oder Wunschdenken reduziert werden.

Resultat eines Denkfehlers, der zugunsten einer theoretischen oder moralisch-praktischen Gewißheit widerlegt werden könnte. Eine solche apologetische Widerlegung würde die existentielle Tiefe des Zweifels nicht erreichen können. Denn zur Gewißheit (des Glaubens) kommt man nicht durch Logik und Reflexion, sondern durch einen paradoxen Sprung, in einer Entscheidung des Willens: „Der Irrtum des Zweiflers und des Verzweifelten liegt nicht in der Erkenntnis, denn die Erkenntnis kann schon über den nächsten Augenblick nichts mit Gewissheit entscheiden, sondern der Irrtum liegt im Willen, welcher plötzlich nicht mehr will, dagegen das Unbestimmbare zu einer wissenschaftlichen Entscheidung machen will."[37]

Denn wie zum Glauben Abrahams als notwendige, wenn auch noch nicht hinreichende Bedingung die unendliche Resignation gehört, so zuletzt die Wiedergewinnung der Endlichkeit (= Isaak) kraft des Absurden. Sicherheit und festen Stand einer klaren und ihrer selbst durchsichtigen Existenz jenseits aller Zweifel gewinnt man daher nicht erst im Eschaton, im Jenseits, auf das man im Sinne einer „eschatologischen Verifikation" vertrösten könnte. Wenn die Skepsis überhaupt im Glauben überwunden, durch den Glauben abgelöst werden kann, dann hier und jetzt, in der Gegenwart unserer endlichen, diesseitigen Lebensverhältnisse. Aber abgelöst wird sie nicht aufgrund logischer Überlegungen des Verstandes, auch nicht durch eine eigentümliche „logique du coeur" (Pascal) oder irgendeiner anderen Art von Logik, sondern nur durch Aufgabe eines jeden menschenmöglichen Koordinatensystems (sei es rational, moralisch oder psychologisch). Gewißheit stellt sich im paradoxen Sprung kraft des Absurden ein, also nicht durch Widerlegung der Skepsis, sondern apagogisch dadurch, daß Zweifel schlicht sinnlos werden und nach Gewißheit gar nicht mehr gefragt oder um sie gerungen wird, wenn es ein absolutes Verhältnis zum Absoluten, zu Gott gibt. Insofern richten sich unsere Glaubenszweifel, die wir haben, im Grunde gar nicht gegen Gott (und wären dann Ausdruck von Sünde), sondern sie richten sich nur gegen die Medien, gegen die Art und Weise, wie Gott uns vermittelt wird, und da sind sie berechtigt. Aber in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten (wenn denn diese ideale Bestimmung des Glaubens durch Kierkegaard überhaupt eine menschliche Möglichkeit ist) sind alle Zweifel suspendiert und letztlich bedeutungslos. Diese absolute Glaubensgewißheit Abrahams hält sich nicht im Modus des Begriffs, sondern in elementarer, transrationaler Stimmung und Befindlichkeit daran fest, daß bei Gott alle Dinge möglich (nicht: wirklich, und auch nicht: notwendig) sind.

An Abraham kann man sehen, daß Zweifel nicht intellektuell glorifiziert oder aus Gründen einer wissenschaftlichen Methode in freier Entscheidung und mit der Intention gewählt werden, um absolute Gewißheit zu erreichen, die doch immer nur und bestenfalls eine momentane Stimmung eines einzelnen, endlichen Daseins in seinem Verhältnis zum alles bezweifelnden Zweifel sein kann.[38] Vielmehr überfallen uns Zweifel ungewollt und ungesucht stimmungsmäßig in unserer transrationalen Existenz. Man kann sie nicht ernsthaft wollen, genauso wenig, wie man sich kraft eigener Einsicht und Vorbereitung zum Glauben entscheiden kann. Beides ist ein unverfügbares Widerfahrnis, das in unser Leben einbricht und uns aus allen bisherigen Bindungen und Orientierungen herauslöst. Daher ist der Zweifel, mit dem sich Kierkegaard auseinandersetzt, weder der methodische noch der spielerische, der als Ausdruck von Freiheit und Ungebundenheit um des Zweifels willen zweifelt. Ihm geht es vielmehr um den existentiellen Zweifel, den man wie Abraham in Furcht und Zittern durchmacht und durchleidet.

Dieser Zweifel führt nicht mit Sicherheit zur Gewißheit, denn er ist in seiner paradoxen Dialektik sowohl in der Lage, Glauben zu wekken als auch umgekehrt dazu, aus dem Glauben herauszutreiben.[39] Denn sein Medium ist die sowohl erkenntnistheoretische als auch und vor allem die ethische Diskrepanz zwischen Idealität und Realität, Anspruch und Wirklichkeit des christlichen Glaubens, die weder im Denken noch im Sein aufgehoben werden kann.[40] „Der Zweifel wird nicht durch das System überwunden, sondern durch den Glauben, ebenso wie es der Glaube ist, der den Zweifel auf die Welt gebracht hat."[41]

[37] S. Kierkegaard, Geduld in Erwartung, in: ders., Erbauliche Reden 1843/44, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf / Köln 1956, 129.

[38] Vgl. S. Kierkegaard, De omnibus dubitandum est, in: ders., Philosophische Brocken, a.a.O., 132.

[39] Vgl. ders., De omnibus dubitandum est, a.a.O., 153.

[40] Vgl. ders., ebd., 155.

[41] Ders., ebd., 164.

Nun setzt diese These Kierkegaards die Überzeugung voraus, daß der christliche Glaube mit seiner Betonung der unendlichen (eschatischen) Bedeutung des Einzelnen vor Gott der Prinzipienstellung der Subjektivität in der neuzeitlichen Philosophie vorgearbeitet hat und in sie eingegangen ist. Allerdings werden dann in der Perspektive der aufgeklärten Subjektivität im Falle von Zweifel, Skepsis und Anfechtung des Glaubens Vergewisserungsstrategien problematisch, die sich auf vermeintlich objektive Gewißheitsinstanzen berufen möchten. Denn weder die Berufung auf eine vorgegebene Autorität (Kirche, Tradition, Lehrer etc.), noch der Bezug auf ein Stück vergegenständlichte Biografie (Taufe, frühere Glaubenserfahrungen etc.) können der Dialektik der Reflexion im Ernstfall standhalten. Insofern sind unter neuzeitlichen Reflexionsbedingungen z. B. Augustins Hinweise auf das Wunder der Kirche oder Luthers Pochen auf das „baptizatus sum" als Ausdruck des Heilsgeschehens für mich „extra nos" in der Situation der Anfechtung von Gottes-, Selbst- und Weltgewißheit für Kierkegaard nicht überzeugend: „Wenn man sagt, dass das Gefühl der Sicherheit beim Gedanken an die Taufe aller Anfechtung gegenüber darin liege, dass Gott in der Taufe etwas an uns tue, so ist das natürlich nur eine Illusion, die meint, durch eine solche Bestimmung die Dialektik fernhalten zu können [...] und im Augenblick der Anfechtung richtet sich der Glaube daher nicht auf Gott, sondern der Glaube wird zum Glauben daran, dass man wirklich getauft ist."[42]

Ebenso wenig hilfreich ist das typisch neuzeitliche Beibringen von vermeintlich historischen Fakten durch Autoritäten der Wissenschaft etwa in bezug auf das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Denn eine historische Vergewisserung schafft es Kierkegaard zufolge nur zu Approximationen verläßlicher Sicherheit und ist insofern immer brüchig. Wenn überhaupt Gewißheit erreicht werden soll, dann nur im Modus einer selbstverantwortlichen Innerlichkeit, denn die Wahrheit ist die Subjektivität (in ihrem entschiedenen Verhalten zum Faktum objektiver Ungewißheit): „Das Dialektische lässt sich nun einmal nicht ausschließen. Es kann passieren, dass eine Generation oder vielleicht zwei in der Vorstellung dahinleben, einen Bretterzaun gefunden zu haben, der das Ende der Welt und der Dialektik sei: Das nützt nichts. So meinte man lange Zeit die Dialektik dadurch aus dem Glauben heraushalten zu können, dass man sagte, seine Überzeugungskraft bestehe auf Grund von Autorität. Wollte man dann den Glaubenden fragen, d. h. mit ihm dialektisch reden, wendet er die Sache wohl mit einem gewissen unbefangenen Freimut so: Ich kann und soll für den Glauben nicht Rede stehen können; denn ich habe Ruhe im Vertrauen auf andere, auf die Autorität der Heiligen usw. Aber das ist eine Illusion; denn die Dialektik macht nur eine Wendung und fragt ihn nun danach, d. h. redet dialektisch mit ihm darüber, was denn Autorität sei und weshalb er nun diese Autorität als Autorität ansehe. Sie dialektisiert also mit ihm nicht über den *Glauben*, den er *im Vertrauen auf jene* hat, sondern über den *Glauben, den er zu jenen hat.*"[43]

Allerdings meint Kierkegaards Verlegung der Wahrheit in die Subjektivität nicht dezisionistische Willkür und religiöse Beliebigkeit. Vielmehr geht es ihm um das antagonistische, brüchige, existenz-dialektische Verhältnis des Subjekts, des Einzelnen zur Wahrheit, gerade dann und insofern sie zweifelhaft ist, und dieses Verhältnis entscheidet über die Wahrheit „für mich". Ein solches Verhältnis kann sich z. B. in Ignoranz, Ironie, Verzweiflung, Ärger oder eben auch im Glauben äußern. Verobjektivieren läßt sich die Wahrheit angesichts der Möglichkeiten einer unendlichen Reflexion nicht. Denn in ihrem grenzenlosen Infragestellen von allem und jedem wird jeder feste Standpunkt, auf dem der Einzelne seinen Halt, seine Lebensorientierung, seine Identität, gleichsam seine „ewige Seligkeit" gründen könnte, bedroht oder gar aufgelöst. Der elementare, existentielle Drang nach etwas Festem, Verläßlichen im Leben kann hier nicht befriedigt werden. Im Gegenteil: würde der Einzelne in seiner Subjektivität an irgendeiner Stelle mit der Reflexion aufhören und bei einer dann natürlich nur endlichen Gewißheitsinstanz stehen bleiben und sich mit ihr als dem vermeintlichen Absoluten begnügen, würde das Verhältnis des Einzelnen zur Wahrheit ein Aberglaube, also Unwahrheit sein.[44]

Kierkegaard zufolge kann es im Glauben wie in den Tiefen existentieller Bedeutsamkeit keine objektive Wahrheit als Gewißheit geben, und wenn doch, dann ist es Aberglaube. Demgegenüber kann die

[42] S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, erster Teil, a.a.O., 41/42.

[43] S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, erster Teil, a.a.O., 20.

[44] Vgl. ders., ebd., 31.

angemessene Glaubenshaltung nur die des ständigen Unterwegsseins bedeuten, was Abraham als „homo viator" verkörpert. Abraham kann die Doppelbewegung des Glaubens vollziehen, die hier nicht zur Beschreibung einer menschlichen Tragödie dient, sondern nur im Blick auf das Verhältnis von Zweifel und Heilsgewißheit unter der Voraussetzung interessant ist, daß sich das Subjekt in seiner Subjektivität nicht aufgrund seiner unbedingten moralisch-praktischen Vernunft seiner selbst sicher ist und deshalb eine religiöse Anfechtung, wie sie Abraham erlebt hat, abwehren könnte.

Insofern lebt Kierkegaards Überwindung von Zweifel und Skepsis im paradoxen Sprung in den Glauben kraft des Absurden von der strikten Unterscheidung zwischen Moral und Religion – eine Unterscheidung, die sowohl in Kants und Fichtes ethischer Theologie wie auch in Hegels spekulativer Aufhebung der Religion in den philosophischen Begriff unterlaufen wird. Für die Ethik wie für den philosophischen Begriff gilt, daß das Allgemeine höher ist als der Einzelne. In der Religion aber gilt umgekehrt, daß der Einzelne höher ist als das Allgemeine. Zwischen der ethischen und der religiösen Existenz gibt es darum Kierkegaard zufolge keinerlei Synthese oder Vermittlung,[45] sondern eben nur einen Sprung, ein Spatium, eine absolute Diskontinuität.[46] Der Glaube kennt keine Sicherheitsgarantien, sondern überläßt sich ungeschützt auch dem unberechenbaren und verborgenen Gott. Diese These verweist auf den Konstitutionszusammenhang von Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis oder auf das Verhältnis von Anthropologie und Theologie (im engeren Sinne von Gotteslehre) bei Kierkegaard, das nun kurz umrissen werden soll:

3. Die bekannte Eingangsformel in Kierkegaards halb-pseudonymer Schrift „Die Krankheit zum Tode" (1849) über das menschliche Selbst als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, in eins zu der „Macht" verhält, die das Selbst als dieses Verhältnis gesetzt hat,[47] zeigt, daß hier keine selbständige Gotteslehre entwickelt wird, die Gott als in sich selber stehende Substanz oder als an ihm selber aussagbares Subjekt zu thematisieren versucht. Es wird lediglich ein Gottesbezug innerhalb der vielfach gegliederten Struktur des menschlichen Selbst ausgemacht. Eine entscheidende Frage ist dabei, wie dieser Bezug vermittelt ist. Diese Vermittlung ist nun keine anhand der Verstandeskategorie der Notwendigkeit vorgenommene, sondern es handelt sich vielmehr um eine existenziale oder anthropologische Vermittlung im Hinblick auf das von Kierkegaard analysierte Grundphänomen der Verzweiflung des Selbst über sich selbst.

Das so vermittelte Gottesverständnis kulminiert in der bereits zitierten Formulierung: Gott ist, daß alles möglich ist.[48] Damit wird die Sicherheit (securitas), die ein metaphysischer „Gott der Philosophen" mit seiner Bestimmung als ens perfectissimum, ens necessarium oder auch als ens realissimum (und gerade nicht als ens possibile) vermittelt, in ein riskantes Vertrauen (certitudo) zurückgenommen: Das zwar Tröstliche – etwa gegenüber einer fatalistischen Verzweiflung der Notwendigkeit aus Mangel an Möglichkeit[49] – ist, daß für Gott *alles* möglich ist. Aber das ein über Gott und sich selbst Verfügenwollen abweisende Riskante ist zugleich, daß bei Gott eben alles *möglich* ist, also sein, aber auch nicht sein kann.

Ist ein solches Gottesverständnis zur Erklärung des menschlichen Selbst konstitutiv,[50] dann liegt mit Kierkegaards Existenztheologie ein anthropologischer, wenn auch indirekter Gottesbeweis vor,[51] und das Geheimnis der Anthropologie wäre dann die Theologie, um Feuerbachs religionskritische These umzukehren.

[45] Was nicht heißt, daß die religiöse, die christliche Existenz nicht auch eine Ethik bzw. ein ethos enthält, auf das in der neueren und aktuellen Kierkegaard-Forschung mit Recht und ausdrücklich hingewiesen wird (vgl. Hermann Deuser, Die Taten der Liebe. Kierkegaard *wirkliche* Ethik, in: Wilfried Härle / Reiner Preul [Hg.], Marburger Jahrbuch Theologie V [„Gute Werke"], Marburg 1993, 117–132). Dieses entfaltet Kierkegard z. B. anhand einer Auslegung der Bergpredigt Jesu und des Hohenliedes der Liebe (1. Kor 13) in seinem späten Werk „Der Liebe Tun" aus dem Jahre 1847.

[46] Das Gleiche gilt für das Verhältnis zwischen einer ästhetischen und einer ethischen Existenz. Zu den drei von Kierkegaard angenommenen Existenzweisen (ästhetisch, ethisch, religiös) vgl. ders., Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, zweiter Teil, a.a.O., 138ff. und ausführlicher ders., Stadien auf des Lebens Weg, 1845.

[47] Vgl. ders., Die Krankheit zum Tode, a.a.O., 8f.

[48] Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, a.a.O., 37.

[49] Vgl. ders., ebd., 34–39.

[50] Was z. B. Michael Theunissen, Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard, Frankfurt / M. 1993, bes. 13–31 bestreitet.

[51] So z. B. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 105.

Als Antwort auf die so zugespitzte Frage ist wohl zu sagen, daß in der „Krankheit zum Tode" zumindest kein anthropologisch oder existenzial vermittelter Gottesbeweis als Vorbereitung in Richtung auf eine positive (christliche) Theologie vorliegt.[52] Wohl aber geht es Kierkegaard um einen plausiblen Aufweis der Denkmöglichkeit Gottes aufgrund einer mit einem allgemeinen Wahrheitsanspruch verbundenen Analyse der Struktur des Selbst in seinen Formen der Verzweiflung im Modus einer negativen Theologie.[53] Dem würde auch die generelle Absicht entsprechen, die Kierkegaard in seinen Schriften über sich selbst darlegt: Es geht ihm nicht um ein Hineinargumentieren in die Wahrheit – das wäre ein unmögliches, die Reichweite menschlicher Rationalität fatal überschätzendes apologetisches Unternehmen –, sondern um das Herausargumentieren aus dem Irrtum. „Denn man wird nicht Christ durch Reflexion, aber in Reflexion Christ werden bedeutet, dass da ein andres ist, davon man sich abwendet; man reflektiert sich nicht in das Christ sein hinein, sondern aus Anderem heraus, um Christ zu werden."[54]

Dieses aufgrund einer allgemeingültigen Phänomenologie der Verzweiflung aufzudeckende Andere, der Irrtum, besteht in der Annahme, daß das Selbst sich selbst gesetzt hätte und sich deshalb auch in soteriologischer Macht selbst zu seinem Heil durchsichtig werden könnte. Es ist Kierkegaard zufolge vielmehr – gegen Fichtes frühe „Wissenschaftslehre" formuliert – von einer höheren Macht „gesetzt". Und nur dies – die soteriologische Ohnmacht des Selbst an ihm selbst, die mittels einer Phänomenologie der Verzweiflung auf eine höhere Macht verweist – müßte auch in einer philosophischen Argumentation plausibel sein. Genauer gesagt: Diese These müßte im Blick auf die negative Bestimmung plausibel sein, daß sich das Selbst nicht selbst gesetzt haben und sich darum auch nicht selbst durchsichtig werden kann, so daß die höhere Macht im Sinne einer negativen Theologie – als verborgener Gott (deus absconditus) – innerhalb des Selbstverhältnisses als denkmöglich erscheint.

Die Beweislast für den Nachweis, daß sich das Selbst nicht selbst gesetzt haben kann, sondern ein von einer höheren Macht abhängiges, gesetztes Selbst ist, trägt in der „Krankheit zum Tode" die Bestimmung der Verzweiflung als „Trotz".[55] Weil es das Phänomen des verzweifelten Trotzes gibt, ein selbständiges, nicht gesetztes Selbst sein zu wollen, muß es eine Instanz geben, gegen die ein solches Selbst ertrotzt wird – nämlich die Macht, die das Selbst gesetzt hat.

Nun ist es nicht so entscheidend, ob Trotz – zumal in der potenzierten Weise des Dämonischen[56] – ein seltenes Phänomen ist, um so die philosophische Verbindlichkeit der These zu bestreiten.[57] Denn hier könnte man auf den Unterschied zwischen einem trotzig Verzweifeltsein und dem Bewußtsein von einem trotzig Verzweifeltsein rekurrieren.[58] Ebenso wenig ist es entscheidend, ob Trotz diejenige Form von Verzweiflung ist, die latent in allen anderen von Kierkegaard beschriebenen Formen von Verzweiflung am Werk und insofern die Grundform ist, oder ob es die Verzweiflung der „Schwachheit" ist, sein Selbst – nämlich als gesetztes – nicht sein zu wollen, die als Grundform in Anschlag zu bringen wäre, um so den von Kierkegaard behaupteten Gottesbezug im Selbst ins Leere laufen zu lassen,[59] oder ob beide Formen dialektisch aufeinander verweisen und im Grunde dasselbe meinen.[60] Für alle drei Varianten gibt es Textbelege in der „Krankheit zum Tode". Denn das, was gemeinsam die Phänomene der „schwachen" und der „trotzigen" Verzweiflung auch philosophisch verbindlich zeigen sollen und auch können, ist, daß sich das Selbst nicht selbst gesetzt hat, sondern gesetzt ist.

Es ist aber die noch mit Recht offen gehaltene Frage,[61] ob vom bloßen Gesetztsein als solchen, das in Trotz und / oder Schwachheit offenbar wird, noch weiter Verbindliches über diejenige Instanz gesagt werden kann, die das Selbst gesetzt hat. Denn trotzig und / oder schwach könnte das Selbst auch sein, ohne sich auf einen Gott als

[52] Insofern ist der Kritik Theunissens (s. Anm. 51) zuzustimmen.

[53] So die These von David Law, Kierkegaard as a Negative Theologian, a.a.O., bes. 1–34 und 206–217.

[54] S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, a.a.O., 90.

[55] Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, a.a.O., 67–74.

[56] Vgl. ders., ebd., 72.

[57] So Michael Theunissen, Der Begriff Verzweiflung, a.a.O., 31.

[58] Vgl. dazu Joachim Ringleben, Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar, Göttingen 1995, 114–128.

[59] So Michael Theunissen, Der Begriff Verzweiflung, a.a.O., 30.

[60] So Joachim Ringleben, Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard, a.a.O., 47.

[61] Vgl. Michael Theunissen, Der Begriff Verzweiflung, a.a.O., 97.

höhere Macht zu beziehen. Es wäre dann zu prüfen, ob es Alternativen zu der Annahme einer höheren Macht gibt, die die von Kierkegaard beschriebenen Formen der Verzweiflung erklärlich machen könnten.

Als eine solche Alternative könnte z. B. der Bezug auf den Anderen, auf den Mitmenschen aufgestellt werden.[62] Doch mag der Mitmensch – im weiten Sinne von Gesellschaft, Tradition, Kultur etc. verstanden – auch für vieles *innerhalb* der Synthese, die das Selbst nach Kierkegaard ist, konstitutiv sein, so doch nicht für die Synthese als ganze und gesetzte.

Sonst bestünde auch die Gefahr, das Du des Anderen numinos aufzuladen,[63] es zu vergöttlichen oder zu verteufeln und damit im Hinblick auf die Verantwortlichkeit des Selbst zu überfordern oder zu verkennen. Denn von einem Innerweltlichen, seinerseits Gesetzten, kann für ein anderes Innerweltliches, Gesetztes, keine „Rettung" (soteria) im soteriologischen Sinn erwartet werden, wenn nicht eine solche beklemmende Aporie im wechselseitigen Bezug von ego und alter ego entstehen soll, wie sie etwa Jean Paul Sartre in seinem Drama „Bei geschlossenen Türen" zur Veranschaulichung seiner „Blick"-Analyse in „Das Sein und das Nichts" inszeniert hat.[64]

Wenn demnach das Selbst gesetzt ist und sich nicht selbst gesetzt hat, dann kann folglich auch gesagt werden, daß es eine höhere Macht gibt, die das Selbst gesetzt hat – allerdings nur im Modus einer negativen Theologie. Wer oder was immer diese höhere Macht an ihr selber positiv sein mag, bleibt auf dem Boden einer anthropologischen oder existenzialen Vermittlung verborgen (deus absconditus). Sie reicht nur bis zu einem bloßen „Daß" einer solchen Macht, die aber als solche konstitutiv für das Selbstverständnis des Menschen ist. Gott ist zwar nicht denknotwendig, aber er erschließt seine Wirklichkeit im Existenzial der Verzweiflung (des Trotzes und / oder der Schwachheit), sich nicht selbst setzen zu können.

4. Erst in diesem Relationsgefüge von Gottes-, Selbst- und Weltverhältnis stellt sich für Kierkegaard die neuzeitliche Frage nach Selbstvergewisserung, Autonomie und Selbstverwirklichung, nach Individualität und Ichbewußtsein. Von hier aus stellt sich abschließend die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Form und Inhalt der Theologie. Denn wenn Kierkegaard das Problem der Selbstreflexion wie kaum ein anderer in methodischer wie existenzialer Konzentration auf das eigene Selbst durchdacht hat, dann liegt es auf der Hand, daß die angemessene literarische Form einer solchen Thematisierung die Autobiografie ist. Zu dieser literarischen Gattung zählt auch und gerade das schriftstellerische Werk Kierkegaards im Ganzen, wenn auch nicht im Sinne einer vergleichsweise naiven Selbstthematisierung memoirenhafter Art, sondern durchaus durchreflektiert und problembewußt in der Taktik seiner Pseudonymität sowie der literarischen Aufarbeitung seiner beiden biografischen Traumata: sein Verhältnis zum Vater wie zu seiner Verlobten Regine.

Daß Kierkegaard nicht ein naiver Autobiograph ist, schon gar nicht mit dem Pathos der Selbstgefälligkeit, sondern auf vielfältige Weise gebrochen und auch sich selbst gegenüber in „indirekter Mitteilung", macht auf die innere Problematik der literarischen Gattung „Autobiographie" aufmerksam. Aber gerade deswegen ist das Werk Kierkegaards eine Höchstform der Autobiographie, weil er diese Form von innen her (d. h. durch Reflexion) aufbricht, indem er um das Rätsel des Selbst weiß, das sich selbst ja niemals ganz und gegenständlich vor sich hat, um sich beschreiben zu können. „Das Leben lässt sich erst erklären, wenn es durchlebt ist."[65] Somit ist das Rätsel des Selbst gar nicht in der Selbstbeschreibung zu lösen, sondern es bleibt als solches bestehen und muß als solches übernommen werden. Es ergeht allerdings nach Kierkegaard die Forderung, sich selbst gerade darin „durchsichtig" zu werden, also von sich selbst ab- und durch sich selbst hindurchzusehen auf den Grund des Ich, auf Gott: „[...] im Verhältnis zu sich selbst und in dem Willen, es selbst zu sein, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte. Welche Formel wiederum [...] die Definition für Glauben ist."[66]

Aber wie wäre das möglich? Denn sich selbst durchsichtig gründen in der Macht dessen, der das Selbst gesetzt hat, kann ja nur im Paradox der Selbstsetzung mit dem Ziel der Selbstabsetzung gelingen – also gar nicht. Denn „[...] ich kann von allem abstrahieren, aber *nicht von mir selbst* [...]"[67] Deshalb hat sich ja gerade das Ich seit Descartes und vor allem bei Fichte als das neuzeitliche fundamentum inconcussum erwiesen. Auf das Paradox der Selbstaufgabe durch Selbstsetzung oder Selbstsetzung durch Selbstaufgabe ist dann höchstens – und das würde gerade Kierkegaards Form der Autobiographie rechtfertigen – mit den dann wesentlichen Mitteln der Ironie und des Humors hinzuweisen. So wird die Diskrepanz von Wollen und Können, Ideal und Wirklichkeit im Hinblick auf die Selbstaufgabe (im doppelten Wortsinn als destinatio wie negatio) festgehalten, aber nicht länger im Modus der Verzweiflung, sondern im Modus der Versöhnung, wie sie das Christentum im Wort vom Kreuz verkündet, ohne daß sie affirmativ gedacht werden könnte. Denn es ist und bleibt „Torheit und Ärgernis".

[62] Vgl. ders., ebd., 52 in bezug auf Jean Paul Sartres Analyse der „mauvaise foi".

[63] So z. B. in der dialogischen Philosophie Ludwig Feuerbachs oder Martin Bubers.

[64] Jean Paul Sartre, Bei geschlossenen Türen, in: ders., Dramen II, Reinbek bei Hamburg 1965; ders., Das Sein und das Nichts, Hamburg 1952, 338ff.

[65] S. Kierkegaard, Papirer II, A 725 (= S. Kierkegaard, Die Tagebücher I, hg. v. Hayo Gerdes, Düsseldorf / Köln 1962, 103).

[66] Ders., Die Krankheit zum Tode, a.a.O., 134.

[67] Ders., Papirer I, A 162 (= S. Kierkegaard, Die Tagebücher I, a.a.O., 73).

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Das Christentum an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Erfahrungsgehalte der jüdisch-christlichen Tradition angesichts von Schwellensituationen und Jahrtausendwechseln, hg. v. Albrecht Grözinger / Ekkehard W. Stegemann. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 190 S., kt € 16,00 ISBN 3-17-016880-0

Es ist zwar noch nicht lange her, doch irgendwie muten die Aufregungen aller Art und auf vielen Ebenen schon jetzt seltsam und fremd an, die durch den Übergang in ein neues Millennium angestoßen worden sind, auch im Wissenschaftsbetrieb. Das bedeutet selbstredend nicht, daß die damals gewonnenen Erfahrungen und Reflexionen ohne Belang gewesen wären. Sie haben über den Anlaß prinzipiell Anspruch auf Interesse. – Der Sammelbd von Professoren der Universität Basel ist ein solches Relikt mit nachhaltiger Bedeutung. 12 Beiträge, alle aus einer Ringvorlesung hervorgegangen und meist den Vorlesungsstil beibehaltend, suchen aus der Perspektive der wesentlichen theologischen Fächer auszumachen, welche Relevanz in unserer religiösen Tradition transitorische Situationen besitzen, die nicht von innen, sondern vom schieren Kalender ausgelöst worden sind. Die durchgehende Leitlinie ist das protestantische Bewußtsein.

Anfang und Ende des Bdes bilden Referate, die die gegenwärtige Situation bedenken (A. Grözinger über den postmodernen Protestantismus, Chr. Axt-Piscalar über die Herausforderung heute durch die anderen Religionen). Dazwischen fügen sich allgemeine (M. Jung, Wendezeiten in der Christentumsgeschichte, H. Lehmann, Europäische Situation im 20. Jh., G. Pfleiderer über Schwellendeutungen) und spezielle Betrachtungen über Wechselzeiten (R. Brändle für die Spätantike, H.-P. Mathys, K. Seybold, P. Wick, E. W. Stegemann über Erfahrungen der und mit der Bibel). Den missionstheologischen Aspekt wahrt der Beitrag von Chr. Lienemann-Perrin. Eine grundsätzliche Sicht eröffnet H. Raguse mit einem Aufsatz über „Text als Mittler zwischen Gottes Wort und Subjektivität".

Es ist natürlich verwegen, aus der Fülle des Materials, das beigebracht wird, und aus den naturgemäß manchmal beträchtlich divergierenden Fachaspekten der Referenten so etwas wie ein Resumé fertigen zu wollen. Man kann allenfalls einige Gesichtspunkte hervorheben, die öfters genannt werden, auch wenn es übertrieben wäre, sie als Leitmotive des Bdes zu bezeichnen. Auffällig ist der starke Individualismus, der einige Aufsätze bestimmt. Er zeigt sich v. a. bei H. Raguse, der versucht, die mittelnde Notwendigkeit einzig aus der Wortansage der Hl. Schrift abzuleiten. Der Gedanke an eine Lehr*instanz* könnte hilfreichen Ausweg aus den so entstehenden Problemen anzeigen. Die Einzelanalysen schenken allen Aufgeregtheiten ein erhebliches Potential von Beruhigung und Gelassenheit: In Schwellensituationen haben Prophezeiungen und Vorausschauen hohe Konjunktur. Gekommen ist es meist anders und viel „normaler", als die Propheten meinten. Die Summe des Bösen scheint immer gleich zu bleiben. Das machen erfrischend deutlich Hartmut Lehmanns „Erkundungen in unwegsamem Gelände. Zur Erforschung des Christentums im 20. Jahrhundert". Die fundamentalistischen Träume J. R. Motts von einer universalen Christianisierung (durch

Europa) sind ebenso geplatzt wie A. v. Harnacks kulturprotestantischer Fortschrittsglaube zerrann. Und auch A. Hitler enttäuschte die Christen, die aus ihm einen zweiten Heiland machen wollten, denkbar bitter und schrecklich. Vielleicht sollte man mehr die Mahnung K. Seybolds beherzigen: Das Christentum solle sich nicht ausschließlich mit der letzten, sondern auch ein wenig mit der nächsten Zukunft befassen.

Ein Konvolut mit vielen Anregungen zeittheologischer Natur ist anzuzeigen; das Personenregister am Schluß erschließt sie in etwa. Wenn man auch die Vf. näher kennenlernen dürfte, wäre man dankbar.

Pentling Wolfgang Beinert

Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin Fassnacht / Andreas Leinhäupl-Wilke / Stefan Lücking. – Münster: Aschendorff 2003. 308 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 44), Ln € 55,00 ISBN: 3–402–04792–6

Die anläßlich des 65. Geburtstages Karl Lönings von Martin Fassnacht, Andreas Leinhäupl-Wilke und Stefan Lücking herausgegebene FS bietet eine Auseinandersetzung mit dem Thema Weisheit aus alttestamentlicher und neutestamentlicher Perspektive, die um jeweils einen Beitrag zu gnostischer und patristischer Theologie sowie zur Bibeldidaktik angereichert wird. Ein Werkverzeichnis des Jubilars rundet die Festschrift ab. In Anlehnung an den inhaltlichen Fokus der Arbeiten Karl Lönings zur neutestamentlichen Zeitgeschichte wurde das Thema Weisheit als Ausgangspunkt für die Festschrift gewählt (vgl. nur Karl Löning [Hrsg.], Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum. Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients und des Sonderforschungsbereiches 493, Bd 3 [AOAT 300], Münster 2003; ders., Die Konfrontation des Menschen mit der Weisheit Gottes. Elemente einer sapientialen Soteriologie, in: ebd., 1–41). Diese Fokussierung hat an ihren Anhalt an der von Max Küchler getroffenen Unterscheidung von Tora-Weisheit und (speziell) apokalyptischer Weisheit, die Karl Löning für das Verständnis der Jesustraditionen im lukanischen Doppelwerk mittels eines synchronen textanalytischen Ansatzes fruchtbar zu machen sucht (vgl. Max Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens [OBO 26], Freiburg 1979). „Schließlich kristallisiert sich im Begriff der Weisheit", so schreiben die Hg. in ihrem Vorwort (3), „das Interesse an der Vermittlung rettenden Wissens. Weisheit ist kein esoterisches Geheimwissen, sondern ein lebenspraktisches Wissen, das durch Texte und Schulen weitergegeben wird."

Den ersten Beitrag stellt Max Küchler: *Die Weisheit der Paradiese. Ein Essay* (5–15), in dem er das gerettete Wissen des verlorenen Paradieses dem rettenden Wissen des zukünftigen Paradieses gegenüberstellt. Beide Weisheiten, die aus der absoluten Vergangenheit gerettete sowie die auf die absolute Zukunft hin rettende, bezeichnet Küchler als „Weisheiten dazwischen", die sich auf entweder schon verlorene oder aber noch ausstehende Welten beziehen: „den beiden Paradiesen am Anfang und Ende". (12) Die Wirklichkeit dazwischen erführe der Mensch als eine gebrochene oder zerbrochene, aber real bedrängende Größe. „Die beiden Paradiese jenseits des rück- oder vorwärtigen Randes der realen Geschichte sind die beiden utopischen Pole, von denen her die israelitische und frühjüdisch-frühchristliche Weisheit denkt." (12) Entsprechend unterscheidet Küchler die „herleitende Weisheit des sapientialen Judentums" und „die hinleitende Weisheit des apokalyptischen Judentums" und findet beide synthetisiert in frühjüdischen Weisen wie etwa Jesus von Nazaret, der „nie nur als Weisheitslehrer im Sinne der kynisch-stoischen Wanderprediger, aber auch nicht nur als ‚verrückte[r]' (vgl. Mk 3,21) apokalyptische[r] Prediger" zu verstehen sei. (15) Auf Küchlers Aufsatz folgt Peter Weimar mit *Anmerkungen zu einer späten Redaktion der Josefsgeschichte*, die er betitelt mit *Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Geschichte* (17–36). Diese Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Josefsgeschichte sind für Weimar Anlaß, nach der weisheitlichen Prägung der Josefsgeschichte ebenso wie nach der Bedeutung dieser Spuren für die heilsgeschichtlich ausgerichtete Überarbeitung zu fragen. Die in einem nachexilischen Entstehungshorizont anzusetzende Bearbeitung läßt Weimar einen Wandel konstatieren „aus einer weisheitlich gestimmten Lehrerzählung novelistischen Zuschnitts zu einem stärker romanhafte Züge tragenden Erzählwerk, auch dieses durchaus weisheitlich beeinflusst, ohne daß es sich aber darauf beschränken ließe." (31) Die eschatologisch-messianische Deuteperspektive ist auch nach Weimar für die Josefsgeschichte in ihrer literarischen Endgestalt naheliegend, obgleich darüber hinaus nach Weimar ebenfalls ein Zusammenhang zwischen der entsprechenden Bearbeitung der Josefsgeschichte mit der für die Gestaltung des Genesisbuches relevanten Redaktion anzunehmen sei. Auf dem Hintergrund weisheitstheologisch geprägter Psalmen thematisiert Erich Zenger *Dimensionen der Tora-Weisheit in der Psalmenkomposition Ps 111–112* (37–58). Das weisheitstheologische Konzept dieses Diptychons ist nach Zenger als Tora-Weisheit zu charakterisieren, auch wenn der Begriff Tora selbst nicht fällt. Daß Ps 111 dem Geschichtskonzept der Tora folge und dazu einlade, durch das Studium der Tora zur wahren Weisheit zu gelangen, ist für Zenger eine naheliegende Annahme. (55) Die weisheitstheologischen Traditionen in Ps 111 (JHWH-Furcht als der „Anfang" von Weisheit; JHWH selbst als der „Anfang" der Weisheit, „d. h. ihr Stifter und Geber"; „das Streben nach Weisheit als Lebenskunst") lassen Ps 112 als eine Art Fortsetzung von Ps 111 erscheinen: „Wer die gemäß Ps 111 durch das Studium der Tora erlangte JHWH-Furcht in ein gesetzesgemäßes Leben transportieren will, wird dies eben so tun, dass er wie JHWH selbst handelt [...] Der JHWH-Fürchtige ist als gnädiger und barmherziger und gerechter Mensch sowie als großzügiger Geber von Gaben an die Armen ein ‚Abbild' genau jenes fürsorglichen Königs JHWH, dessen Profil in Ps 111 entworfen ist. Der ‚weise', d. h. der lebensförderliche Mensch, ist ein Abbild des lebensförderlichen Gottes [...] Die ‚Weisheit' des JHWH-Fürchtigen wird so zu einer rettenden Weisheit – auch für den ‚Weisen' selbst." (55) *Schule in Israel als Sitz der Weisheit* ist Thema des folgenden Aufsatzes von Elisabeth Sevenich-Bax (59–77), die zunächst die weisheitlichen Traditionen Israels in verschiedene Entwicklungsstufen typisierend einteilt, bevor sie der Frage nachgeht, ob denn die Weisheitslehren ihren Sitz in der Schule gehabt hätten, also in Unterrichtsituationen gelehrt und gelernt wurden. Daß für die (jüngere) Form der Lehrrede in Spr 1–9 schulische Institutionen vorauszusetzen seien, nimmt auch Sevenich-Bax an, eine Nutzung für schulische Zwecke, d. h. „eine didaktische Verwendung als ‚Schulbuch' bzw. als (moralisch unterlegene) Lese- und Schreibübung für angehende Schreiber" gilt als wahrscheinlich. (66f.) Zurückhaltender ist jedoch die Bewertung des ältesten Teils der Spruchsammlung (Spr 10,1–22,16) in diesem Kontext: „Die Situation wird auch dadurch erschwert, dass innerhalb des Alten Testaments Schulen nirgends direkt erwähnt werden. Dennoch sind einige Rückschlüsse möglich bzw. erlaubt, die die Existenz von Schulen als ‚Sitz' bzw. Träger der Weisheit wahrscheinlich machen können." (67) *Wo findet die Weisheit ihren Ort?* fragt Martin Ebner in seinem Beitrag über *Weisheitskonzepte in Konkurrenz.* (79–103) Als in der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Bildungstradition konkurrierende Schriften über die Frage „Was ist jüdische Weisheit?" führt Ebner Jesus Sirach und das Henochbuch an. Während das Buch Jesus Sirach jedoch die alten Weisheitstraditionen Israels aufzurüsten wisse gegenüber der hellenistischen Bildungsweisheit, präsentiere äthHen nur „ausgesprochenes Geheimwissen" als „Weisheit". (84–87) Die entsprechende Kritik Sirachs sei nach Ebner deshalb rechtmäßig: „Weisheit im Sinn des äthHen ist mythisch eingekleidetes Bildungswissen v. a. aus den Sektionen Astronomie, Kosmologie und des Kalenderwesens [...] Weisheit im Sinne Sirachs und anderer kanonischer Weisheitsbücher liegt in äthHen nicht vor. Die Etikettierung mit dem gleichen Label dürfte im Sinne des Konkurrenzunternehmens Absicht sein. Dahinter steht die folgenreiche Behauptung: Die einzige Weisheit, die es in der Gegenwart gibt und geben darf, ist eben jene wahrhaft ‚apokalyptische Weisheit', wie sie etwa von äthHen präsentiert wird." (88) Martin Fassnacht überschreibt seinen Beitrag über *Das Verhältnis von Wissen und Rettung dargestellt an der Wundergeschichte Mk 5,21–43* mit: *Konfrontation mit der Weisheit Jesu.* (105–124) Ob es auch in Wundererzählungen eine Affinität zu einer weisheitlichen Erfassung und Durchdringung des erzählten Plots geben könne, ist die Ausgangsfrage Fassnachts, die letztendlich bejaht wird. So zeichne sich nach Fassnacht die Weisheit der an Blutfluß leidenden Frau dadurch aus, daß sie ihr Wissen zu einer rettenden Begegnung mit dem Weisheitslehrer Jesus zu nutzen verstehe, wobei ihre Erwartungen und Hoffnungsmuster deshalb weisheitlich strukturiert seien, weil sie anders als die Nazarener auf die besondere Weisheitsbefähigung Jesu vertraue. (122) „So ist die Art von Wissen, die das Verhalten und die Erwartungen dirigiert, ein von sozialen und verwandtschaftlichen Kategorien unabhängiges rettendes Wissen, das eine vertrauensvolle Beziehung zum machtvollen Weisheitslehrer ermöglicht", wie Fassnacht nicht zuletzt auch unter Hinweis auf die Leserperspektive betont. (122f.) *Jesus als Weisheitslehrer im Markusevangelium* ist das Thema des Beitrags von Ludger Schenke (125–138), der die Spuren jüdischer Weisheitsvorstellungen im MkEv untersucht. Schenke verweist darauf, daß der markinische Jesus in seiner „Lehre" nicht nur Weisheitsworte und Formen weisheitlicher Lehre verwende, sondern sein Wirken sich nach Mustern richte, wie sie für das Wirken der personifizierten ‚Weisheit' gegolten hätten. (134) „Der markinische Jesus belehrt wie die ‚alttestamentliche ‚Weisheit' und ihre Lehrer über den ‚Weg zum Leben' (10,17.21). Diesen Weg ist er selbst vorausgegangen (8,31; vgl. 1,2f.). Für die Jesusjünger ist es der Weg der Kreuzesnachfolge (8,34f.), auf dem sie ‚ewiges Leben' gewinnen werden." *Die Unterweisung des Lesers im so genannten „Reisebericht"* untersucht Ulrich Busse *Dargestellt an Lk 10,25–42.* (139–153) In Anlehnung an den Jubilar wendet sich Busse dem narrativen Theologen Lukas zu. Die in der Regel als dilemmatisch konstatierte Auslegung des Reiseberichtes als einer „Jüngerbelehrung über eine vita christiana auf dem Hintergrund der letzten Reise Jesu nach Jerusalem" wird nun zugunsten eines leserorientierten narrativen Spannungsbogens korrigiert: „Deshalb muss die bisherige kritische Interpretation des sogenannten ‚Reiseberichts' ihre Auslegung vom Topos der Jüngerbelehrung in den einer Leserlenkung transformieren." (151) Die redaktionelle Absicht der indirekten Leserunterweisung ist deshalb auch für die untersuchten Verse 10,25–42 zu veranschlagen, die erläutern, „was zur Zeit des Evangelisten Lk 6,47 bedeutet: ‚Jeder, der zu mir kommt und meine Worte hört und tut – ich will euch zeigen, wem er gleich ist': Er gleicht der Jüngerin Maria, die ‚das

gute Teil erwählt hat, das ihr nicht genommen werden kann' und jenem Samariter, der dem Wort ‚entsprechend handelt' (10,37)." (152) *Weisheit und Philosophie in der Apostelgeschichte (Apg 6,1–8,1a und 17,16–34)* ist das Thema des Beitrages von Detlef Dormeyer. (155–184) Stephanus und Paulus repräsentieren nach Dormeyer für Lukas „zwei mögliche Formen des christlichen Hellenismus", wobei die Version des Paulus letztendlich als die erfolgreichere dargestellt wird. (181) Entsprechend konstatiert Dormeyer, daß Lukas bewußt die prinzipielle Diskussion von Weisheit und Philosophie vermeide: „Dann hätte er Stephanus verurteilen und ihn der Rechtfertigung durch den Auferstandenen überlassen müssen. Weisheitlich lebensnäher ist es, narrativ Hauptfiguren in Sackgassen gehen zu lassen und gleichzeitig ihr Recht und ihre Würde zu wahren. Stephanus triumphiert wegen der ungerechten Hinrichtung aufgrund der vorgeschobenen Blasphemie und wegen der rechtfertigenden Vision des Auferstandenen. Doch der verurteilende Weg der radikalisierten prophetischen Weisheit ist mit Stephanus gescheitert. Er wird nicht weiter gegangen [...] Die anderen christlichen Verkünder, insbesondere Paulus und Petrus, setzen daher auf εὐσέβεια = Frömmigkeit (Apg 3,12; 10,2–7). Die Symbolik des Judentums und der anderen Religionen wird als der sichtbare Ausdruck der Suche nach Gott und seiner Verehrung geachtet." (182) Andreas Leinhäupl-Wilke bietet in seinem mit *„Die Stunde des Menschensohnes" (Joh 12,23)* überschriebenen Beitrag *Anmerkungen zur „heimlichen Mitte" des Johannesevangeliums.* (185–210) Joh 12,23 „Die Sunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird" wird als zentrale Aussage des JohEv eingestuft und damit als die heimliche Mitte des Buches. In seinem Resümee betont Leinhäupl-Wilke, daß die soteriologische Funktion der Stunde, in der der Menschensohn verherrlicht werde, einen inklusiven Charakter habe und damit das JohEv eine Transformation apokalyptisch-weisheitlichen Denkens biete: „Das exklusive und verborgene Wissen um die Rettung einer Minderheitengruppe, wie es uns aus der klassischen Apokalyptik bekannt ist, wird durch das Kommen Gottes zu den Menschen in der realen Gestalt des Jesus von Nazaret über den abgeschlossenen Kreis der johanneischen Erzählgemeinschaft hinaus zugänglich für alle diejenigen, die um die Stunde des Menschensohnes wissen." (208) Paulus rückt nun in das Zentrum der Betrachtungen von Hubert Frankemölle: *„Apokalyptische Weisheit" bei Paulus? Hermeneutische Prolegomena.* (211–241) Der kritischen Diskussion der These von der „apokalyptischen Weisheit" in der paulinischen Theologie stellt Frankemölle in seinem Beitrag eine Befragung sprachlicher und hermeneutischer Prämissen (der Auslegung) voran. In deren Rahmen untersucht er auch das Syntagma „apokalyptische Weisheit" auf seine semantische Verträglichkeit hin, da nur der Begriff der Weisheit biblisch vorgegeben sei, hingegen der Begriff der Apokalyptik sich jedoch der modernen Religionswissenschaft verdanke. (222) Die Frage „apokalyptische Weisheit" oder (prophetische) Tora-Theologie des Paulus? (vgl. 230ff.) beantwortet Frankemölle mit eindeutigen Hinweisen auf die tora-theologischen Aspekte des Paulus, der sein neues theologisches Konzept in den heiligen Schriften Israels vorfände, „wobei er in seiner neuen Lebensphase jedoch nicht die dtn-dtr Theologie, sondern die priesterliche Theologie favorisiert. Innerhalb seiner von dort übernommenen Schöpfungs-, Geschichts- und Gnaden-Theologie eröffnet sich für Paulus die Deutung der soteriologischen Funktion des Kreuzesgeschehens sola gratia und sola fide – und zwar für Juden und Nichtjuden." (236) Paulus will also nach Frankemölle keine neue Theologie verkündigen, sondern das bisherige Evangelium Gottes: „Er fand sein eigenes Evangelium bereits in den heiligen Schriften Israels, in der priesterlichen Theologie der Tora. Weisheitliche und apokalyptische Elemente bilden nicht den Grundstock dieses Evangeliums." (237) *Die Weisheit bei Irenäus von Lyon* ist Thema des Aufsatzes von Barbara Aland (243–255). Die Annahme, daß die weisheitliche Thematisierung bei Irenäus bereits den Anfang von trinitarischem Denken anzeige, Geist und Weisheit also zu identifizieren wären, wird bei Aland einer kritischen Diskussion unterzogen. „Irenäus", so resümiert Aland, „ist kein Weisheitstheologe [...] Er passt auch die Weisheitsliteratur in sein großes Konzept des Umgangs von Gott mit seiner Schöpfung ein, und dann hat die Weisheit zwar eine hervorragende Rolle unter den Eigenschaften Gottes, sie spiegelt tatsächlich sein Wesen, aber nicht als selbständige Größe neben Gott, sondern im doxologischen Lobpreis seiner Herrlichkeit, die sich in seinem Schöpfungs- und Versöhnungswerk äußert." (254) Stephen Emmel setzt sich mit der „Auslegung der Erkenntnis" als einem Dokument des frühen Christentums auseinander: *Exploring the Pathway That Leads from Paul to Gnosticism. What is the Genre of the Interpretation of Knowledge (NHC XI,1)?* (257–276) In seiner abwägenden Untersuchung bezweifelt Emmel, daß die Auslegung der Erkenntnis als ein Dokument einer pneumatisch-charismatischen Gemeindeorganisation verstanden werden könne in Anlehnung etwa an die paulinische Konzeption einer Gemeindeordnung vom Charisma aus. (274) *Reflexionen zum Bibelunterricht im Gymnasium ab Klasse 10* bietet Jutta Bickmann in ihrem Beitrag über *Weitergabe lebensrelevanten Wissens – aber wie?* Divergierende Praxiserfahrungen im Schuldienst sind für Bickmann Anlaß, nach der Rückbindung der „exegetischen Weisheit" an das Handlungsfeld Schule im Rahmen aktueller bibeldidaktischer Diskussionen zu fragen. (277–296)

Die Festschrift für Karl Löning besticht durch ihre Vielfalt und Breite in der Anlage; in der Anlehnung der einzelnen Beiträge an seine Arbeiten dürfte sie den Jubilar gebührend ehren. Die Beiträge sind allesamt anregend und interessant zu lesen. Daß der Lesarten viele sind, unterstreichen nicht zuletzt die hermeneutischen Prolegomena von Hubert Frankemölle, dessen Beitrag allein deshalb schon (als Vorablektüre?) zu empfehlen ist.

Berlin Matthias Blum

Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung, hg. v. Irmtraud Fischer / Ursula Rapp / Johannes Schiller. – Berlin: de Gruyter 2003. X, 410 S. (BZAW, 331), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017889–3

Die FS für den Grazer Bibelwissenschaftler Johannes Marböck ist eine Mischung von Studien, deren Konvergenzpunkt in den meisten – nicht allen – Fällen bei Fragen zur Weisheit in Israel liegt. Es verwundert nicht, daß unter den Beiträgen zu allen Teilen des Alten Testaments bei der Weisheitsliteratur ein ungewöhnliches Schwergewicht auf dem Buch Jesus Sirach liegt – schließlich ist diesem auch das Lebenwerk von Johannes Marböck gewidmet. Dabei stehen neben Untersuchungen international ausgewiesener Experten wie A. A. di Lella, P. Beentjes und M. Gilbert auch Gesprächsversuche teilweise bekennender „Sirach-Laien", wie z. B. die Überlegungen E. Zengers über Verbindungen zwischen dem Schlußhallel des Psalters und der Auffassung des Siraciden über das Gotteslob. Hier werden spannende Fragehorizonte eröffnet.

Nach dem Vorwort (V) und einem Grußwort von Gottfried Vanoni als Vorsitzendem des Wissenschaftlichen Beirats des Österreichischen Katholischen Bibelwerks (VII–VIII) beginnt die Festschrift mit Beiträgen aus dem Bereich des Pentateuch. *Thomas Krüger*, Gesetz und Weisheit im Pentateuch (1–12), geht den unterschiedlichen Spuren einer Reflexion auf das Verhältnis von „Gesetz" und Weisheit im Pentateuch nach, wobei insbesondere Texte aus dem Deuteronomium (z. B. in Dtn 4 und 29–30) in den Blick kommen. Er sieht darin Vorläufer der entsprechenden Darlegungen in den Büchern Sirach und Baruch. *Georg Braulik*, Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium (13–43), legt eine Auswahl von 65 Beispielen für Siebenerfiguren im Text des Deuteronomiums vor, noch über die von ihm bereits andernorts dargelegten hinaus, und wirft damit (wiederum) die Frage nach Siebenerzahlen als rhetorischem und didaktischem Ordnungsprinzip in anderen Schriften auf. *Irmtraud Fischer*, Abigajil: Weisheit und Prophetie in einer Person vereint (45–61), deutet 1 Sam 25 gegen den mainstream der literarkritisch operierenden Auslegungen als für den Kontext verfaßte Einheit und findet in der Figur der Abigajil dann einen Beleg für die Verschmelzung von Weisheit (bes. 1 Sam 25,3) und Prophetie (1 Sam 25,28–31) in den erzählenden Büchern. *Georg Hentschel*, Die weise Frau von Tekoa (2 Sam 14,1–24) (63–75), setzt sich mit der intertextuell operierenden Studie von L. L. Lyke zu 2 Sam 14,1–24 auseinander (King David with the Wise Woman of Tekoa. The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative, Sheffield 1997, JSOT.S 255). Bei aller Wertschätzung der aufgezeigten Textbeziehungen kann er den von Lyke ausgearbeiteten Mehrdeutigkeiten des Textes nur teilweise zustimmen. *Hans-Winfried Jüngling*, Vatermetaphorik und Müttermemoria (77–95), geht zunächst der Frage nach, ob die Septuagintafassung von Jes 63,16b einen Einfluß auf das Vaterunser in der Fassung nach Matthäus gehabt haben könnte, und wertet dann den Befund der erhaltenen und publizierten Inschriften des Frankfurter jüdischen Friedhofs (vom 13.–19. Jh.) im Blick auf inklusive Sprache und die Erwähnung der „Mütter" Israels, Sara, Rebekka und Rachel aus. *Odil Hannes Steck*, Zur konzentrischen Anlage von Jes 1,21–26 (97–103), zeichnet Jes 1,21–26 als kunstvoll konzentrischen, einheitlichen Text nach. *Johannes Schiller*, Die „Nebenfigur" im Zentrum. Beobachtungen zur Syntax und Semantik von Jer 20,16 (105–110), will angesichts des verschiedentlich für unlösbar erklärten Problems der Stellung von Jer 20,14–18 im Kontext der Konfessionstexte am Beispiel von Jer 20,16 die textinterne Kohärenz als wichtigen Aspekt hervorheben. *Franz D. Hubmann*, Ezechiel 37,1–14 in der neueren Forschung (111–128), präsentiert die recht stark divergierende Forschung zu Ez 37,1–14, ausgehend vom Erscheinen des Kommentars von W. Zimmerli (1969) in einem wohlorganisierten Überblick, der zugleich ein kleines Panorama der Forschungslandschaft bietet. Er plädiert dafür, daß die verschiedenen Zugangsweisen zum Text – historisch-kritisch orientierte und ‚ganzheitliche Lektüren' welcher Spielart auch immer – einander nicht ausschließen, sondern ergänzen sollten, damit der Text möglichst umfassend wahrgenommen wird. *Frank-Lothar Hossfeld*, Schöpfungsfrömmigkeit in Ps 104 und bei Jesus Sirach (129–138), betrachtet intertextuelle Beziehungen von Ps 104 zu Sirach unter den thematischen Aspekten Gottesbild, Kosmos, Anthropologie und Gotteslob und konstatiert den Einfluß psalmistischer Schöpfungsfrömmigkeit auf Sirach. *Erich Zenger*, „Durch den Mund eines Weisen werde das Loblied gesprochen" (Sir 15,10). Weisheitstheologie im Finale des Psalters Ps 146–150 (139–155), bringt Ps 146–150 als programmatisches Psalterfinale einer Endredaktion, die vermutlich zwischen 200 und 150 v. Chr. im Umfeld der Jerusalemer Weisheitsschule entstand, ins Gespräch mit der spezifischen Auffassung des Sirachbuches vom Gotteslob als Aufgabe des weisen Menschen, wobei der Gestalt Davids bei Sirach einerseits und als Sprecher / Sänger des Schlußhallel andererseits eine wichtige vermittelnde Funktion zukommt. *Georg Fischer*, Spuren des Schöpfers. Zur Rolle der Natur im Ijobbuch (157–166), verfolgt das (Schlüssel-)Thema Natur und Schöpfung in den Dialogen des Ijobbuches, profiliert so die verschiedenen Redepositionen und skizziert die theologischen Grundlinien des Buches. *Ilse Müllner*, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch (167–180), analysiert das Buch facettenreich als dialogisches Kunstwerk, das seine Leserinnen und Leser in eine Auseinandersetzung verstrickt, aus der sie nicht einmal am Ende des Buches wirklich entlassen werden – im Unterschied zu Ijob. *Walter Groß*, Satzteilfolge – Übersetzung – Auslegung. Beobachtungen zu deren Verhältnis am Beispiel von Spr 1,20–23 und 23,13–14 (181–194), untersucht in Fortführung seiner früheren Studien zu Verbalsätzen an zwei Beispielen aus

dem Sprichwörterbuch die Aufmerksamkeitslenkung durch die Satzteilfolge im Hebräischen, diskutiert vorhandene Übersetzungen und Deutungen und schlägt eigene Wiedergaben vor. *Norbert Lohfink*, Jeder Weisheitslehre Quintessenz. Zu Koh 12,13 (195–205), differenziert seine Exegese des zweiten Koheletepilogs und dessen Beziehung zum Sirachbuch im Gespräch mit dem Beitrag von M. Gilbert (Qohelet et Ben Sira, in: A. Schoors [Hg.], Qohelet in the Context of Wisdom, BEThL 86, Löwen 1998, 161–179) weiter aus. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Vertritt Kohelet die Lehre vom absoluten Tod? Zum Argumentationsgang von Koh 9,1–6 (207–220), setzt sich mit Koh 9,1aβ auseinander („die Gerechten und die Weisen und ihre Werke sind in der Hand Gottes"), der einer Lehre vom „absoluten", d.h. vollständigen und irreversiblen Tod bei Kohelet zu widersprechen scheint. Die Kontextanalyse läßt den Widerspruch verschwinden. In weiteren Überlegungen geht Schwienhorst-Schönberger auf die Rede vom aufsteigenden Atem und die ihr zugrunde liegende Anthropologie ein (Koh 12,7; 3,21), die für ihn auf den Gedanken einer Teilhabe an einem überindividuellen Lebensstrom hindeutet. Die Beiträge von *Ernst Haag*, Weisheit und Heilsgeschichte. Das Dankgebet Daniels in Daniel 2,20–23 (221–232), *Pancratius C. Beentjes*, Tränen, Trauer, Totenklage. Eine kleine Studie über Ben Sira 38,16–23 (233–240), *Nuria Calduch-Benages*, Dreams and Folly in Sir 34(31),1–8 (241–252), und *Alexander A. Di Lella*, Free Will in the Wisdom of Ben Sira 15:11–20. An Exegetical and Theological Study (253–264), sind Einzelexegesen zu den jeweiligen Texten. *Heinz-Josef Fabry*, Jesus Sirach und das Priestertum (265–282), bietet einen Einblick in die Konfliktgeschichte zwischen Aaroniden und Zadokiden als Hintergrund des Sirachbuchs und erwägt Hypothesen zur Verortung Jesus Sirachs sowie späterer Hände (Sir 51,1–12) in diesem Horizont. *Maurice Gilbert*, Venez à mon école (Si 51,13–30) (283–291), befaßt sich mit den Rekonstruktionsversuchen zu Sir 51,13–30 und gelangt zu einem Vorschlag, der eine Lektüre des Textes mit erotischen Untertönen weniger plausibel macht. *Otto Kaiser*, Göttliche Weisheit und menschliche Freiheit bei Ben Sira (291–306), zeichnet die Vermittlungsversuche Sirachs zwischen Gottes universalem Schöpfungs- und partikularem Offenbarungshandeln vor dem Hintergrund der Zeitsituation und ihrer Herausforderungen als apologetische Bemühungen nach. *Josef M. Oesch*, Textdarstellungen in den hebräischen Sirachschriften (307–324), trägt die Indizien für Textgliederungen in den ältesten Handschriftenfunden von Qumran und Masada sowie in den mittelalterlichen Handschriften aus der Kairoer Geniza sorgfältig zusammen und versucht, Rückschlüsse auf den Verlauf der Textüberlieferung zu ziehen. *Ursula Rapp*, Der gottesfürchtigen Frau ein guter Mann? Zur Lektüre der Aussagen über gute und schlechte Ehefrauen im Sirachbuch (325–338), fragt, wie das so scheinbar ungebrochen androzentrische Sirachbuch in seinen Aussagen über Frauen in Sir 25–26 für Frauen konstruktiv rezipierbar sein könnte und zeigt mittels eines rezeptionsästhetischen Zugangs, wie die Kommunikationsstruktur des Textes, die Allgemeinheit der Aussagen und das „Portrait" der guten Ehefrau Leerstellen aufweisen, die eine völlige Identifikation der Leserinnen (wie auch der Leser) verhindern und vielmehr zur Reflexion der eigenen Existenz in den nur teilweise passenden Aussagen – und damit zur aktiven Weisheitssuche – einladen. *Georg Sauer*, Ben Sira in Jerusalem und sein Enkel in Alexandria (339–348), wertet zahlreiche Differenzen zwischen dem hebräischen und griechischen Text im Blick auf die unterschiedlichen Lebenssituationen von Sirach und seinem Enkel aus. *Adrian Schenker*, Erlässt Umkehr Schuld oder vermindert sie Strafe? Jesus Sirach (Sir 17), Nabots Weinberg (1 Kön 21), Ezechiel (Ez 18), zugleich ein Beitrag zum Verhältnis zwischen massoretischem Text und Septuaginta in 1 Kön 21 (349–358), beleuchtet die Facetten des Themas Reue / Umkehr in den vier genannten Texten, mit Schwerpunkt auf den Texten von 1 Kön 21. *Armin Schmitt*, Enkomien in griechischer Literatur (359–382), bietet Material für einen Überblick über die griechischen Enkomien von den vorklassischen Schriften bis in hellenistische Zeit und erhebt charakteristische Elemente dieser Texte. *Gerhard Bodendorfer*, David, der weise Toragelehrte. Zur Funktion Davids im babylonischen Talmud (383–399), zeichnet die ausgeprägt weisheitlichen Züge Davids in seiner Rezeption im babylonischen Talmud nach. *Günter Stemberger*, „Ich habe nichts Besseres für den Menschen gefunden als Schweigen" (mAv 1,17) (401–410), legt das ungewöhnliche Lob des Schweigens von mAv 1,17 in seinem Kontext im Traktat Avot sowie in späteren Rezeptionen aus und verfolgt das Thema Schweigen in späteren Schriften bis hin zu Maimonides.

Der knappe Überblick sollte vor allen Dingen einen Eindruck von der Fülle der in dieser FS versammelten Themen und methodischen Zugänge vermitteln. Mit den vielfältigen Anknüpfungspunkten für weiteres Fragen und Forschen ist diese FS ein wertvoller Beitrag zur Forschungsdiskussion – und, da der Bd sicher nicht im Regal verstauben wird, eine passende Würdigung des Wirkens von Johannes Marböck.

Luzern Ruth Scoralick

Pasquale, Gianluigi: **Oltre la fine della storia.** La coscienza cristiana dell'Occidente. – Paravia: Bruno Mondadori 2004. XIII, 210 S., brosch. € 22,00 ISBN: 88–424–9644–8

Der Vf., Mitglied des Kapuzinerordens, lehrt Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Hochschule „Laurentianum" in Venedig. Er ist in seiner Heimat durch eine Reihe geschichtstheologischer und geschichtsphilosophischer Untersuchungen hervorgetreten. Auch das hier anzuzeigende Buch ist diesem Generalthema gewidmet. Gegenstand ist die Bedeutung der Geschichte in der Auseinandersetzung mit Theologen und Philosophen des vorigen Jh.s wie vor allem K. Löwith, O. Cullmann, M. Heidegger und H. Blumenberg. Ausgang ist Löwiths These, das heutige Geschichtsbewußtsein sei zwar originär christlich, in seinen Folgen aber geradezu antichristlich.

Pasquale behandelt nach einer Einführung in die Problemlage zunächst die Grundzüge der christlichen Sicht von Geschichte und widmet sich dann den Modellen der gegenwärtigen Geschichtsphilosophie. Das eigentliche und zentrale Kap. behandelt die „legittimità cristiana della modernità" (101–133). Nach einer kurzen Zusammenfassung bringt das Werk als Anhang einen Essay über die Geschichtstheologien von R. Bultmann, W. Kasper und W. Pannenberg. Eine ausgedehnte Bibliographie von nicht weniger als 26 Seiten sowie ein genaues Personenregister bieten einen hilfreichen wissenschaftlichen Apparat.

Nach genauen Überlegungen und Analysen gelangt der Autor zum Resultat: Geschichtsphilosophie ist eine ins weltliche Gewand verkleidete christliche Geschichtstheologie, sofern sie von der Einsicht lebt, daß nicht individuelle oder kollektive Initiativen allein und vor allem nicht letzthin den Lauf der Dinge bestimmen, sondern transempirische Vorgaben. Buchstabiert man sie aus, dann zeigt sich für P., daß der die Neuzeit stark prägende Fortschrittsgedanke genuin christlich ist, der in tiefster Wurzel in der ntl. Eschatologie gründet, die hinwiederum durch den Parusiegedanken geprägt ist. Säkularisation ist dann, hier polemisiert er gegen Löwith, positiv zu bewerten: „Säkularisation ist das paradoxale geschichtliche Ergebnis jenes vieltausendjährigen Vorgangs, den das Christentum angestoßen hat, als es sich mit der griechisch-römischen Kultur verband" (139). Die säkularen Termini wurden für die christliche Botschaft in Dienst genommen, um sie verständlich werden zu lassen. Heute sieht der Vf. sich abzeichnen, daß nach den Extremformen des Säkularismus in der jüngeren Vergangenheit das Christentum neu erblühen kann.

Das Werk stellt eine anregende Diskussionsgrundlage für ein wesentliches Thema nicht nur des christlichen Denkens dar.

Pentling Wolfgang Beinert

Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, hg. v. Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001. 232 S., pb € 22,90 ISBN: 3–7887–1869–2

Neben einem Vorwort des Hg.s und einer Predigt von Heino Falcke präsentiert der Bd ein Dutzend Aufsätze zur Thematik, die zugleich das Leitwort der Jahrestagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie 2001 in Münster gewesen ist. Dem Kundigen braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß damit eine Problematik diskutiert wird, die sich bis hinunter in die Gemeindebasis aller (wenigstens westlichen) Konfessionen mehr und mehr der Plausibilität entzieht. Außerdem ist sie bis zur Stunde immer noch ein Kontroverspunkt zwischen den Katholiken und den reformatorischen Christen – ungeachtet schon lange vorliegender weitreichender positiver Ergebnisse in den theologischen ökumenischen Gesprächen.

Das Sammelwerk setzt ein mit Gedanken von Bernd Janowski zur Terminologie von „Hingabe" (als eventueller Ersatzterminus) und „Opfer". Gegen die zahlreichen Attacken auf den Opfer- und Sühnebegriff auch von theologischer Seite verteidigt er ihn als eine Grundlage der christlichen Tradition. Das ändert freilich nichts daran, wie der Vf. auch zugibt, daß er nur mehr schwerlich zu vermitteln ist. Wie auch die meisten anderen Beiträge macht er klar, daß der christliche Opferbegriff mit dem religionsgeschichtlichen nichts gemein hat, vielmehr auf der Universalisierung der personalen Liebeshingabe Christi gründet. Nicht Gott bedarf der satisfaktorischen Sühne, sondern die proexistente Haltung des Gottessohnes selber ist die heilshafte Tat der Versöhnung. Gott ist, anders gesagt, nicht Ziel, sondern Ausgang der Rekonziliation. Diese These wird öfters variiert in den folgenden Referaten. – Auf den Skandalcharakter des Todes Jesu nicht schlankweg, sondern ausgerechnet als mors turpissima am Kreuz macht Michael Welker aufmerksam. Aufgefangen kann er nur von Ostern her werden – und eben darin liegt die Möglichkeit für den Glauben, ein Modell der jesuanischen Selbstaufopferung zu erblicken. – Einer eingehenden Analyse unterzieht den Opferbegriff Sigrid Brandt („War Jesu Tod ein Opfer? Perspektivenwechsel im Blick auf eine klassische theologische Frage"). Sie resumiert am Schluß, daß die Frage zwar zu bejahen, aber nicht im kultischen Sinn zu interpretieren sei. Jesus ist nicht wie auch immer als Gottes Opfer, sondern das menschlicher Macht und Religiosität zu werten. – Die beiden folgenden Essays greifen die Einwände der Feministischen Theologie gegen den Opferbegriff auf. Magdalene L. Frettlöh nimmt die Kreuzestheologie genderspezifisch wahr aus der Notsituation von Frauen, die sexuelle Gewalt erlitten haben. „Zur theologischen Reflexion von Gewalt gegen Frauen" steuert Helga Kuhlmann Gedanken bei („Zwischen Erschrecken und Hoffnung"). Beide Theologinnen heben hervor, daß Gewalt gegen Frauen immer auch eine Gewalttat gegen Gottes Gleichbilder und damit indirekt gegen diesen selbst ist. – Einer der gehaltvollsten Referate ist Jürgen Moltmanns großer Beitrag „Die Rechfertigung Gottes". Der Rahmen ist die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und die katholische Bußsakraments-Lehre. Daß darin die Opferfrage involviert ist, zeigt sich daran, daß an der Gewalt die Frage der Gerechtigkeit aufbricht. Gottes Wirken besteht nicht darin, daß er Recht / Unrecht feststellt, sondern dort Recht schafft, wo Unrecht anwest. Dieses ist in den Evangelien zum einen die Krankheit, zum anderen die Marginalsituation der „Sünder und Zöll-

ner". Indem Jesus sich heilend und helfend einmischt und darin zuletzt den Tod findet, sind die Opfer-Metaphern besser als alle anderen Bildvorstellungen hilfreich, „um die unbeschreibliche Nähe des ‚Für uns' Gottes in der Hingabe Christi zu erläutern" (136). Wie viele andere Theologen in diesem Buch verweist auch Moltmann auf die zentrale Bedeutung des Ostergeschehens. – Aus praktisch-homiletischer Sicht überlegt Reiner Knieling: „Wie predigen wir am Karfreitag?" – Nicht weniger als vier Gelehrte beschäftigen sich mit dem zentralen ökumenischen Problem der Messe / des Abendmahls: Ist es Opfer und / oder Mahl? Uwe Dittmer hält ein fulminantes Plädoyer für eine nahezu unbeschränkte Offene Kommunion (die auch Nichtgetaufte nicht grundsätzlich ausschließt), offeriert aber auch zahlreiche Reformangebote zur Erneuerung des evangelischen Abendmahles. – Mit dem Sprachproblem schlägt sich zum wiederholten Mal Reiner Stuhlmann herum: „Blutleere in Predigt und Mahl?", fragt er einigermaßen provokant und erläutert nochmals, daß „Opfer" ein Bild für die von Jesus durch die Menschen erlittene Gewalt ist, welche nach der Gerechtigkeit Gottes schreit. Das aus der christlichen Doktrin zu eliminieren, führte zu christlichem Realitätsverlust. – Leider verzichtet der Hg. auf jede Vorstellung seiner Mitarbeiter. Während die meisten reformatorisch verwurzelt sind, ist unbezweifelt römisch-katholische Perspektiven einbringend der ausgezeichnete Vortrag von Rudolf Laufen, „Die Eucharistie – Opfer Christi und der Kirche"? Nach einem Exposé über die Streitsituation im 16. Jh. und ihre Perpetuierung in den darauffolgenden Jh.n legt er anhand des bereits 1982 veröffentlichten, aber immer noch unter Rezeptionsmangel leidenden Papiers des Ökumenischen Arbeitskreises „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche" kundig dar, daß sich die katholische Theologie exklusiv an Jesu Person und an seiner Lebenshingabe aus Liebe orientiert. Daneben kann es kein weiteres Opfer mehr geben, wohl aber ist eine Inklusion in dieses hinein denkbar. So wird der katholische Opferbegriff radikal personalisiert und christologisiert. Mess-Opfer sagt dann: Christus ist nicht nur irgendwie gegenwärtig, sondern wendet uns seine Kreuzeshingabe so zu, daß wir in der Kommunion (die aus dem Mess-Zusammenhang nie herausgerissen werden kann) – mithin im Vollzug des Mahles – ihrer als Glieder des Christus-Leibes teilhaft werden. Das heute nicht selten zu hörende, manchmal ziemlich schrille Feldgeschrei „Hie Opfer" (Traditionalisten) – „hie Mahl" (Fortschrittliche) enthüllt sich also als beide Male auf dem falschen Bein gebrüllt. Die vorgebliche Alternative ist gar keine. Daß die derzeitige Liturgiediktion dem Mißverständnis förderlich ist, kann kaum in Abrede gestellt werden; Laufen weist mit Nachdruck darauf hin. – Das evangelische Pendant zu diesem Beitrag ist das ursprünglich als Gutachten für den Rat der EKD ausgearbeitete Votum von Michael Welker über „Die Bedeutung des evangelischen Abendmahlsverständnisses in der gegenwärtigen ökumenischen Situation". Gegen die katholischen „Privatmessen" hebt er den kommunionalen Charakter der Feier heraus. – Den umfänglichen Schluß bildet ein Versuch, angesichts des Beispiels Kosovo die Grundzüge einer Friedensethik unter dem Stichwort Versöhnung zu erarbeiten.

Das Buch verlangt an vielen Stellen intensive Konzentration, vermag aber insgesamt wichtige Erhellungen zu geben, die auch den Nichtfachleuten eine basale christliche Lehre verständlich und unter Ausschaltung der falschen Konnotationen bietet, die nach wie vor von lebenspraktischer Relevanz ist.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese NT

Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs, hg. v. Christoph Niemand. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2002. 424 S. (Linzer Philos.-Theol. Beitr., 7), geb. € 64,00 ISBN: 3–631–37714–2

Die vorliegende FS zum 65. Geburtstag des Linzer Neutestamentlers Franz Fuchs, bekannt vor allem durch die Forschungen zum synoptischen Problem („Deuteromarkus") sowie durch seine Herausgebertätigkeit, enthält achtzehn Beiträge, die sich mit den verschiedensten Themen neutestamentlicher Wissenschaft beschäftigen, sowie zwei alttestamentliche Untersuchungen (L. Ruppert und F. D. Hubmann). Entsprechend den Forschungsinteressen des Jubilars – allerdings nicht unter Aufnahme der Deuteromarkus-Hypothese – behandelt die Mehrzahl der Aufsätze die Jesustradition, etwa die politische Botschaft Jesu (F. W. Horn), den Zusammenhang von Taufe und Versuchung (M. Hasitschka), die Abendmahlsüberlieferungen und die dahinterliegenden historische Substanz (C. Niemand) oder das Verhältnis Jesu zu den Heiden (H. Giesen). Die Untersuchungen zu einzelnen Perikopen bei den Synoptikern sind noch zahlreicher und reichen von dem „faulen" Knecht (Mt 25,26) durch H. K. Nielsen bis zur Darstellung des Sterbens Jesu bei Lk (S. Schreiber). Mit Paulus und der paulinischen Tradition beschäftigen sich die Beiträge von U. Schnelle (zur Bedeutung des Damaskus-Erlebnisses), R. Hoppe (zu 1 Thess 2), D. Catchpole (zu 2 Kor 5,16) und R. F. Collins (zu den Pastoralbriefen). W. Pratschers Aufsatz zur Ethik im Neuen Testament ist der einzige mit einem umfassenden Thema.

Der Sammelbd bietet eine anregende Zusammenstellung. Die Beiträge enthalten für die jeweiligen Forschungsprobleme Anregungen, die es wert sind, bedacht zu werden. Beigegeben ist ein Schriftenverzeichnis des Jubilars, ein Register fehlt allerdings.

Wien Markus Öhler

Görrig, Detlef: **Die Wurzel trägt.** Israels „bleibende Erwählung" und die „Mission" der Kirche. – Frankfurt a. M.: Otto Lembeck 2004. 339 S., kt € 28,00 ISBN: 3–87476–459–1

Die Frage nach der theologisch angemessenen Weise des Zugehens von Christen und Kirche auf das jüdische Volk und Judentum wird hier untergründig im Sinn von Mission beantwortet, dort als Kontroverse thematisiert und schließlich anderwärts für entschieden erachtet und zwar im Sinne einer dialogischen und ökumenisch bestimmten Beziehung. Ist neben einem Lebenszeugnis durch Respekt, Liebe und Gerechtigkeit gegenüber dem jüdischen Volk diesem Jesus Christus zu verkünden und dies mit der Absicht, daß sich Juden und Jüdinnen zu Christus bekennen und zu Mitgliedern der Kirche werden? Wer diese Frage bejaht, plädiert für eine „Mission" im klassisch-traditionellen Sinn. Ein solches Plädoyer kann von unterschiedlichen theologischen Voraussetzungen her begründet sein. Für die einen entspräche eine in diesem Sinn missionarisch bestimmte Zuwendung zum jüdischen Volk und Judentum dem neutestamentlichen Verkündigungsauftrag – sei es unter Hinweis auf den kontrovers diskutierten Taufbefehl von Matthäus 28, 18–20, sei es unter Bezug auf andere neutestamentliche Aussagen. Für andere ergibt sich die Notwendigkeit missionarischer Bemühung um Juden und Judentum aus der Überzeugung, daß ohne den Weg über Jesus Christus der Weg zum Vater, und das heißt zum Heil, verfehlt sei; es gebiete aber die Liebe, des anderen – und hier des jüdischen Volkes – Heil, sein Kommen zum himmlischen Vater zu wünschen und dafür zu wirken. Dem Willen Gottes, der nach neutestamentlichem Zeugnis will, „daß alle Menschen gerettet werden" (1 Tim 2, 4), sei im Blick auf Juden missionarisch zu entsprechen. Ohne Zweifel liegt in solcher oder ähnlicher Argumentation ein Hauptmotiv für ein missionarisch geprägtes Interesse am jüdischen Volk und Judentum. Dieses Interesse zurückweisend, plädierte der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken in seiner jüngsten Erklärung „Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft" vom 13. April 2005 kurz und bündig: „Wenn Gott nach den Worten des Paulus je verschieden Juden und Nichtjuden in sein Erbarmen einschließt, dann müssen wir heute dankbar anerkennen, dass weder die einen noch die anderen vom Heil ausgeschlossen sind. Gott ist es, der selbst den Weg und das Verständnis des Evangeliums erschließt. Deshalb vertritt der Gesprächskreis mit großem Nachdruck die Überzeugung, dass es eine Judenmission nicht geben darf" (Bonn 2005, 19).

Weniger unter soteriologischen und mehr unter erwählungstheologischen Aspekten stellt sich die Diss. von Detlef Görrig aus evangelischer Sicht den Fragen der Mission der Kirche im Angesicht Israels. Sie untersucht unter erwählungstheologischer Leitfrage die zahlreichen Dokumente aus der EKD und ihren Gliedkirchen seit 1945, welche dem Verhältnis von Kirche und Judentum gelten. Sie befragt diese kirchlichen Verlautbarungen daraufhin, mit welchen theologischen Kategorien und Begriffen sie das Judentum wahrnehmen und ob es in dieser Wahrnehmung zwischen 1945 und 2000 Veränderungen und eine theologische Neubesinnung gegeben hat. Eine zweite Fragestellung geht dahin, welches theologisches Grundverständnis von Mission in den Verlautbarungen zum Ausdruck kommt. Pointiert geht es dabei um den Terminus der „Judenmission", worunter eine solche „christliche und kirchliche Aktivität verstanden [wird ...], die mit der Absicht oder Erwartung verbunden ist, das jüdische Gegenüber würde sich zu Jesus als Christus bekennen" (19).

Die Gliederung der Arbeit folgt der Chronologie der kirchlichen Dokumente. Eine erste Geländevermessung wird unter der Überschrift „Schuld und Mitverantwortung an der Schoah – kirchliche Einsichten von 1945 bis 2000" versucht (24–37), setzt doch eine theologische Neubesinnung die Einsicht voraus, daß Kirche und Theologie in ihrer Haltung gegenüber dem Judentum auf unguten Wegen waren und eine geschichtliche Last mit sich tragen. Die sog. Stuttgarter Schulderklärung des Rates der Evangelischen Kirche vom 19. Oktober 1945 klagte, daß die Kirche in den Jahren des Nationalsozialismus „nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt" habe, ohne dieses aber als Schuld gegenüber dem jüdischen Volk zu konkretisieren. Hier klärte sich über mehrere Stationen sowohl das kirchliche „Bekenntnis zur Mitverantwortung und Schuld an der Schoah" (36) wie auch die Aufgabe theologischer Neubesinnung. Der Teil „Israeltheologische Neuansätze von der Nachkriegszeit bis zum Rheinischen Synodalbeschluss"

(38–98) setzt mit dem Verweis auf das Wort des Bruderrates vom 8. April 1948 ein, in dem es u. a. heißt: „Indem Israel den Messias kreuzigte, hat es seine Erwählung und Bestimmung verworfen [...] Die Erwählung Israels ist durch und seit Christus auf die Kirche aus allen Völkern, aus Juden und Heiden, übergegangen." Die traditionelle Vorstellung von der Substitution Israels durch die Kirche äußert sich hier ungebrochen und ohne Problembewußtsein und wird für den Bereich der evangelischen Kirche in Deutschland – nach der Phase eines langen Schweigens – erst mit dem Synodalbeschluß der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980 überwunden. Diese Synode verneinte ausdrücklich, daß „das Volk Israel von Gott verworfen oder von der Kirche überholt sei" (78), und formulierte als Bekenntnis u. a.: „Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk" (77) und: „Wir glauben, dass Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann" (79). Der Teil „Die israeltheologische Neuorientierung in den achtziger und neunziger Jahren" (99–234) nimmt Maß an den Grundaussagen der rheinischen Synode, die in den nachfolgenden Jahren zu „allgemein anerkannten christlichen Überzeugungen" werden, wie sie in kirchlichen Verlautbarungen der 80er und 90er Jahre zum Ausdruck kommen. Der Autor konstatiert freilich in seinem Teil „Der Wandel kirchlicher Israeltheologie von 1945 bis 2000" (235–254), daß dabei „die inhaltliche Beschäftigung mit dem Theologumenon der bleibenden Erwählung Israels [...] insgesamt recht knapp ausfällt" (244). Mit der Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels einher geht eine allmähliche Abkehr vom Begriff wie auch der Sache einer „Judenmission", wobei diese bei vielen synodalen Texten stillschweigend geschieht und nur bei wenigen ausdrücklich gemacht wird. Hartnäckig hält sich das judenmissionarische Erbe bei einer Minderheit der württembergischen Landessynode, die bei der synodalen Erklärung vom 6. April 2000 „der grundsätzlichen Ablehnung einer Mission unter Juden nicht zustimmen" kann (222,246). Die insgesamt knappe erwählungstheologische Linie und die weitgehend davon getrennt bleibende missionstheologische Position in den kirchlichen Verlautbarungen rufen für den Autor nach „Vertiefungen und Konsequenzen" (255–306). Er überprüft die biblischen Grundlagen für die Bezeugung einer bleibenden Erwählung Israels. In der „Mehrstimmigkeit des biblischen Zeugnisses" (274) räumen die kirchlichen Texte den zentralen Aussagen des Paulus in Römer 9 bis 11 zur bleibenden Erwählung Israels einen Vorrang ein. Neben dem biblischen Zeugnis ist aber auch das zeitgenössische jüdische Selbstverständnis zu bedenken, in dem sich sowohl die Ablehnung einer Erwählungsvorstellung findet (so bei Mordechai M. Kaplan oder Richard L. Rubenstein: 274–281) als auch ein kraftvolles Festhalten an der Erwählung des jüdischen Volkes (so bei Leo Baeck, Michael Wyschogrod oder Schalom Ben-Chorin: 281–293). Dieses jüdische Nachdenken über die Erwählung ist jedoch „in den kirchlichen Verlautbarungen der EKD und ihrer Gliedkirchen gänzlich unbeachtet geblieben [...] Eine Wahrnehmung des jüdischen Umgangs mit dem Begriff der Erwählung steht somit seitens der evangelischen Kirche in Deutschland noch aus" (294). Die in innerkirchlicher Vergewisserung immer eindeutiger werdende Wahrnehmung der bleibenden Erwählung Israels müsse „auch eine veränderte missiologische Haltung gegenüber Juden und dem Judentum nach sich ziehen" (295). Daß in der Begegnung mit Juden auf jede Form von Druck oder gar Zwang zu verzichten ist, ist weitgehend selbstverständlicher Konsens. Aber ob es „missiologisch gesehen einen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden" gibt, ist kontrovers beantwortet worden. Die rheinische Synode von 1980 hat den genannten Unterschied bekräftigt und darin von theologischer bzw. kirchlicher Seite Widerspruch erfahren. Der Frage nach der Mission vorgelagert ist für den Autor „die Entscheidung, ob bzw. in welchem Sinne die Differenzierung zwischen ‚Juden' und ‚Heiden', ‚Israel' und den ‚Völkern' christlicherseits übernommen werden kann. Als Entscheidungshilfe kann dabei m. E. die Heranziehung der Kategorie der bleibenden Erwählung Israels dienen, in der ja aus christlicher Perspektive auch eine Differenzierung zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen Israel und Nicht-Israel vollzogen wird. Hierin zeigt sich somit der wurzelhafte Zusammenhang zwischen den erwählungstheologischen und missiologischen Aussagen der kirchlichen Verlautbarungen: Sowohl der Bezeugung der bleibenden Erwählung Israels als auch der Ablehnung einer ‚Judenmission' liegt die Differenzierung zwischen Juden und Nichtjuden zugrunde" (302). G. sieht die Unterscheidung in der Verbindung der Kirche zum Judentum begründet: „Mit ihrer Bezeugung der bleibenden Erwählung Israels bringt die Kirche zum Ausdruck, daß sie mit dem Judentum in einer religiös und geschichtlich bedingten Verbindung steht, die sie sonst zu keiner anderen Religion hat [...] Darin liegt das Besondere des Verhältnisses der Kirche zum Judentum, das sich in christlicher Perspektive von dem Verhältnis zu den Völkern unterscheidet" (302f.). Beide stehen unter „der Verheißung heilvoller Zukunft", und deshalb ist ihr Verhältnis „nicht wirklich in einer sog. judenmissionarischen Perspektive zu beschreiben" (303). So ist es nicht Sendung der Heidenkirche, „Juden zum Glauben an Jesus Christus zu rufen", sondern „an der Seite Israels ‚die Wege für das Kommen des Messias unter den Völkern zu bahnen'" (305).

Die Arbeit liest sich in ihrem chronologischen Abschreiten von etwa 40 kirchlichen Verlautbarungen über Strecken recht schwerfällig. Und sie nimmt einen langen Anlauf, um zu ihrem Fazit zu kommen. Gleichwohl ist der Ertrag unverkennbar: In der evangelischen Kirche Deutschlands hat sich die vielfach synodal zum Ausdruck kommende doppelte Erkenntnis durchgesetzt: Die Erwählung Israels bleibt, und sie gilt nicht nur für das biblische oder eschatologische Israel, sondern dezidiert für das zeitgenössische Judentum. Und: die theologisch angemessene Haltung ist nicht die des judenmissionarischen Zugehens, sondern die geschwisterliche Solidarität aufgrund der inneren Verbundenheit der Kirche mit dem Judentum. Diese Verbundenheit ist so elementar, daß die Aussage der bleibenden Erwählung Israels nicht bloße Fremdaussage ist, sondern eine Selbstaussage, welche die eigene Erwählung nicht ohne die Israels zu denken vermag.

Daß die theologische Zurückweisung eines missionarischen Zugehens auf Juden und Judentum nicht die Abwesenheit des christlichen Zeugnisses in der Begegnung mit Juden bedeutet, reflektiert die Arbeit nicht mehr eigens. Das zählt zu ihren Schwächen. Ähnlich wenig vermag der Exkurs zur katholischen Position zu überzeugen. Er beschränkt sich auf das Zweite Vatikanische Konzil (54–63), ohne die intensive, beharrliche und folgenreiche Rezeption der konziliaren Erklärung „Nostra Aetate" besonders im Pontifikat von Johannes Paul II. in den Grundlinien zu skizzieren.

Insgesamt hätte die Arbeit vielleicht doch deutlicher machen können und müssen, daß zur Identität von Kirche und Judentum und zu ihrer Begegnung die Doppelkomponente von Zeugnis und Solidarität. Das Zeugnis ist nicht drängerisch-proselytisch. Es wartet und respondiert gemäß der neutestamentlichen Weisung: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig" (1 Petr 3,15f.). Das wechselseitig respondierende Zeugnis ist zugleich hörend, setzt sich dem anderen aus und empfängt. Es verändert die Wahrnehmung des anderen und das Verständnis des Eigenen. Es verändert die Wahrnehmung des anderen, wie es der eingangs genannte Gesprächskreis „Juden und Christen" in einer früheren Erklärung einmal ausgedrückt hat: „Im gegenseitigen Sich-Befragen kann sich also (zwischen Juden und Christen) durchaus ein Stück Anerkennung der Heilsbedeutung des anderen Weges aussprechen." Und es wirkt das gewachsene Verstehen des anderen auf das Selbstverständnis zurück und fördert das Profil des Eigenen: die erhebliche Divergenz in der Einstellung zu Jesus „nötigt weder Juden noch Christen, die fundamentale inhaltliche Klammer des einen rufenden Gotteswillens aufzulösen. Von daher ist es Juden und Christen grundsätzlich verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen [...] Der tiefste Grund liegt [...] darin, dass es derselbe Gott ist, von dem Juden und Christen sich berufen wissen. Christen können aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten, auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen. Juden können aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten [können], auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Tora zu betonen" (Arbeitspapier „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" vom 8. Mai 1979, in: Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix, Hg., Die Kirchen und das Judentum. Bd I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn / Gütersloh 2001, 252–260, 257).

So praktiziert der Dialog Respekt vor der Berufung des anderen und Disziplin. Christlicherseits erwächst er aus einem tiefen, ja leidenschaftlichen Glauben, daß ein gnädiger und treuer Gott das jüdische Volk aus Liebe zu ihm und als Zeichen eines fortdauernden „Sakraments der Erwählung" (Michael McGarry) berufen hat.

Aachen Hans Hermann Henrix

Münch, Christian: **Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium.** Eine Studie zu ihrer Form und Funktion. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. 331 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 104), geb. € 54,00 ISBN: 3–7887–2035–2

Die Arbeit, betreut von Th. Söding und im WS 2002/03 von der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Uni. Bochum als Diss. angenommen, widmet sich den Gleichnissen nicht im Rahmen der Rückfrage nach Jesus; sie untersucht diese Textgattung vielmehr als Teil eines Evangeliums. Daß die Wahl auf Matthäus fällt, ist gut begründet in der „relativen Breite des Materials" (6) und der Annahme intensiver redaktioneller Tätigkeit im Gleichnisstoff. Schon dieser Ausgangspunkt zeigt, daß Münchs Studie grundsätzlich redaktionskritisch orientiert ist: Mit der Frage nach Form und Funktion matthäischer Gleichnisse wird, auch unter Berücksichtigung der Quellen, nach einem „Gleichniskonzept" des Evangelisten gesucht. Geklärt werden soll zum einen, mit welchen sprachlichen und literarischen Mitteln Matthäus Gleichnisse als Gleichnisse kennzeichnet; zum andern soll sich zeigen, „wie diese Merkmale den Referenzprozess und die Sinnbildung des Gleichnisses auslösen und steuern" (58). Aus diesem Anliegen

ergeben sich (nach den „forschungsgeschichtlichen Schlaglichtern": 8–57) die Untersuchungsgegenstände: (1) der literarische Kontext, neben der erzählten Situation (Sprecher, Adressaten, Erzählzusammenhang: 63–72) v. a. Gleichniseinleitungen (129–160) und -schlüsse (249–290); (2) die referenzsteuernden literarischen Mittel in der Gleichniserzählung (161–248); (3) die Besonderheit des Begriffes παραβολή, der einen Referenzprozeß auslöst, ohne ihn inhaltlich zu lenken, und in der „Parabeltheorie" eine eigene thematische Behandlung erfährt (73–128).

Der Begriff παραβολή erweist sich semantisch als Signal, mit dem die Rede Jesu als „schwer zu verstehende Rede" gekennzeichnet wird (81). Dieses Charakteristikum ist nicht nur in den Texten selbst begründet, sondern auch im Sprecher und seiner Sache bzw. in der Haltung, die die Hörer zu Jesus und seiner Botschaft einnehmen. Die „Parabeltheorie" (Mt 13,10–17) hat Mt im Vergleich zu Mk umgestaltet. V. a. durch das ὅτι in 13,13, das die Gleichnisrede anders motiviert sein läßt: „An den Gleichnissen vollzieht sich damit etwas, das Gott und Jesus gegenüber im Grunde immer schon geschieht, ein Nicht-Verstehen" (113). Nicht die Gleichnisform an sich begründet dieses Nicht-Verstehen, sondern ihr Bezug zur Basileia-Botschaft, die nur dem verständlich wird, dem sie von Gott in Jesus erschlossen wird.

Die Gleichniseinleitungen lassen sich formal in drei Gruppen unterteilen: Gleichnisformeln und Vergleichspartikel (das Gros des Materials), Imperative sowie Fragen. Aus den eingehenden Analysen seien zwei wichtige Ergebnisse genannt: (1) Die so genannte „Inkonzinnität" der Gleichnisformeln (z. B.: „das Himmelreich ist gleich einem Kaufmann ...") ist zum einen als Ausdruck einer gewissen Offenheit zu interpretieren, zum andern bietet aber das Dativ-Objekt einen Einstieg in das Gleichnis, dessen Wahl erzählpragmatisch nicht beliebig ist. (2) Die Himmelreicheinleitungen sind als Gattungssignal zu verstehen und erweisen das Interesse an der Pflege einer Gattung. Zugleich zeigt sich die inhaltliche Verbindung zum Hauptthema der Verkündigung Jesu – und der innere Zusammenhang zur „Parabeltheorie".

Das umfangreichste Kap. ist den literarischen Mitteln in den Gleichniserzählungen gewidmet. Leitend ist die Frage, „was im Matthäusevangelium diese Erzählungen zu Gleichnissen macht" (161f), zunächst anhand narrativer Merkmale untersucht. Grundsätzlich gibt schon das Erzählen einer Geschichte als einer Folge von vergangenen Ereignissen einen solchen Hinweis: So findet eine Distanzierung von der Situation der Hörer statt bzw. von der erzählten Situation des Wirkens Jesu. Die Analyse der typischen narrativen Merkmale matthäischer Gleichnisse (Personen, Ereignisse und Handlungen, situativer Rahmen) liefert weitere Referenzsignale. Häufig dominiert eine Autoritätsfigur das Geschehen, das in drei Phasen erzählt wird, zielgerichtet auf eine Rechenschaftsszene zulaufend; erzählerische Extravaganzen provozieren die Frage nach ihrer Bedeutung. So werden die Gleichnisse durch die Personenkonstellationen offen für eine Deutung auf das Verhältnis Gottes oder Jesu zu den Menschen sowie für paränetische Interpretationen; durch die zeitliche Struktur eröffnen sich (heils-)geschichtliche Zusammenhänge (175). Die „Bildhälften" sind nicht einfach ersetzbar durch das eigentlich Gemeinte, sie leisten „einen konstitutiven Beitrag zur Sinnbildung der Gleichnisse, auch wenn dieser Sinnbildungsprozess sicherlich nicht allein auf der Erzählung beruht" (183).

So ist ein zweites Feld von Referenzsignalen durch „geprägtes Gut" gegeben, also Elementen der Erzählung, mit denen durch traditionsgeschichtliche Zusammenhänge eine besondere Bedeutung verbunden ist. Dazu gehören konventionelle Metaphern und Bildfelder (wie Saat und Ernte, Frucht, Weinberg u. a. m.), biblische Anspielungen und Zitate, Formelsprache und formelhaftes Erzählen (z. B. „hinauswerfen", „Heulen und Zähneknirschen"), theologisch besetzte Begriffe (Worte vom Stamm ὀφειλ, „gerecht" u. a. m.), die nicht immer scharf von geprägten Metaphern zu unterscheiden sind.

Des weiteren wird die Sinngebung von Gleichnissen gesteuert durch direkte Interventionen des Erzählers (Fragen, Wertungen, „Amen, ich sage euch") oder Wiederaufnahmen aus dem Kontext, sei es durch Themen, Motive und Stichworte, sei es durch Gleichniskompositionen. Letztere „belegen, dass für Matthäus Gleichnisse nicht nur eine untergeordnete rhetorische Funktion haben und illustrieren oder verstärken, was daneben auch ‚eigentlich' gesagt wird" (226). Gleichnisse erhalten ein besonderes Profil durch ihren Bezug zu den Geheimnissen der Basileia, der nicht nur in Kap. 13 erscheint, sondern auch in den Kompositionen 21,28–22,14 und 24,42–25,30. Eine Interpretation matthäischer Gleichnisse muß beides berücksichtigen: die Erzählung und den thematischen Hintergrund, auf den durch die genannten Mechanismen verwiesen wird. Redaktionelle Tätigkeit ist kaum in der erzählten story zu entdecken, wohl aber in Einzelzügen von Erzählungen, bei formelsprachlichen Elementen und der Kontextualisierung von Gleichnissen, v. a. den Gleichniskompositionen.

Bei der Suche nach Referenzsignalen kommt den Gleichnisschlüssen zwar keine exklusive, aber als den jeweils letzten Worten doch unbestritten eine herausgehobene Bedeutung zu. Nach den einleitenden Wendungen lassen sich vier verschiedene Funktionen erkennen: Es werden Analogieschlüsse gezogen (v. a. mit οὕτως) oder auch Folgerungen („deshalb"), es werden Erklärungen gegeben im Blick auf eine vorausgesetzte Deutung des Gleichnisses („denn") und schließlich finden sich auch ausführliche Deutungen, bei denen „durch die Einleitung das Augenmerk auf den Akt des Deutens gelegt wird" (255; vgl. Mt 13,18–23.36–43; 15,15–20). Die Pragmatik der Schlüsse kann durch ein dreifaches Raster erfaßt werden: mahnen und belehren; Erinnerung an Erfahrungen, Einsichten oder geoffenbartes Wissen (in allgemeinen Sentenzen, z. B. 20,16); Erinnerung an Geschichte oder Zukunftsprophetie, wobei es inhaltlich um die Geschichte Jesu und sein endzeitliches Kommen als Menschensohn geht, bisweilen auch um die „Zwischenzeit" (z. B. 21,43).

Eine „Zusammenfassung und Auswertung" in fünf Punkten (Formprofil, Referenz, Kontext, Verstehen, Diachronie) bündelt die Ergebnisse der Untersuchungen zum Gleichnisverständnis des Matthäus.

Die besondere Bedeutung der Gleichnisgattung für das MtEv hat M. durch seine Untersuchungen überzeugend aufgewiesen. Die Studie ist gründlich gearbeitet und kann so belegen, daß Gleichnisse nicht nur im Rahmen der Rückfrage nach Jesus von Interesse sind, sondern auch Mt als Evangelist ein „Gattungsbewusstsein für Gleichnisse" (293) hat. Die Textauswahl mit der Fokussierung auf die längeren Gleichniserzählungen ist gut begründet und breit genug angelegt, um eine zuverlässige Basis für die Analyse zu gewinnen. Präzise Zusammenfassungen zu den einzelnen Untersuchungsschritten tragen dazu bei, daß der Leser in der Fülle der Beobachtungen nicht den Überblick über den Gedankengang verliert. Es sollen Durchführung und Ergebnis der Arbeit keineswegs in Frage gestellt werden, wenn in folgenden Überlegungen Ansatzpunkte für weitere Diskussion gesehen werden. (1) Das Nebeneinander von „Parabeltheorie" (13,10–17) und Erfüllungszitat zur Gleichnisrede (13,34f) hätte vielleicht eine etwas eingehendere Besprechung verdient. Ist die Spannung wirklich durch den Hinweis auf die unterschiedlichen Perspektiven von Rezipienten und Sprecher aufzulösen? (2) Etwas schnell wird das „Gleichnis im engeren Sinn" als Gleichnisgattung beiseite geschoben (163–166). Kann man die Argumentation mit dem Typischen außer acht lassen, ist mit dem Erzählen einer Geschichte immer eine „Distanzierung von der Situation der Hörer verbunden" (166)? Immerhin liefert auch das Kriterium „Tempusgebrauch" keine eindeutigen Ergebnisse. (3) Nicht ganz glücklich scheint der Begriff „Gleichnisschluss" für Textpassagen zu sein, die dem Gleichnis nachfolgen und diesem außerhalb der Bildebene etwas hinzufügen – v. a. wenn ausführliche Deutungen unter diese Rubrik eingeordnet werden. Im Blick auf die Referenzsignale, die von solchen Kommentaren ausgehen, bleibt das Problem einer Spannung zu den Referenzsignalen aus der Erzählung selbst in M.s Arbeit m. E. ungelöst. Was bleibt etwa von der Erzählung Mt 20,1–15 angesichts der starken Leserlenkung durch 19,30 und 20,16, wo der Blick allein auf die Umkehrung der Reihenfolge in der Lohnauszahlung gerichtet ist? Diese Frage wird durch die grundsätzliche Behauptung eines „Zusammenspiels" (275) umgangen. Hier könnten bei der Auslegung konkreter Texte nicht unerhebliche Schwierigkeiten entstehen.

Diese Rückfragen stellen keine substantielle Kritik dar. M.s Studie ist ein wichtiger Beitrag zur Erforschung des literarischen und theologischen Profils des MtEv.

München Gerd Häfner

Dogmatik

Ebertz, Michael N.: **Die Zivilisierung Gottes.** Der Wandel der Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung. – Ostfildern: Schwabenverlag 2004. XXI, 466 S. (Glaubenskommunikation, Reihe Zeitzeichen, 14), pb € 30,00 ISBN: 3-7966-1121-4

Die Erwartungen sind hoch, wenn der durch zahlreiche Veröffentlichungen und rege Akademietätigkeit bereits bestens ausgewiesene Freiburger Religionssoziologie sich im Rahmen einer theologischen Diss. zu einem Thema äußert, das wie kaum ein anderes für die Krise von Theologie, Verkündigung und Kirche steht. Ebertz untersucht in dieser Arbeit, die an der Theol. Fak. von Freiburg i. Br. im Fach Pastoraltheologie eingereicht worden ist, den Wandel der Jenseitsvorstellungen über die gesamte Geschichte des Christentums hinweg – und bleibt dabei eigentlich bei dem Thema, das ihn seit langem hauptsächlich bewegt: der „Kirche im Gegenwind" bzw. der „Erosion der Gnadenanstalt", das heißt dem Überflüssigwerden der amtlichen Gnadenvermittlung durch die Kirche in bezug auf das ewige Seelenheil. Da aber, wie auch die vorliegende Untersuchung belegt, diese gnadenanstaltliche Heilsvermittlung das Hauptgeschäft der Kirche in der Vergangenheit gewesen ist und der christliche Glaube ganz überwiegend in seiner Bedeutung für das Seelenheil im Jenseits ausgelegt und praktiziert worden ist, folgt aus diesem Überflüssigwerden der Jenseitsvorsorge der Wegfall der Heilsbedeutung der Kirche überhaupt. Anders gesagt: Wenn es keine Hölle gibt, warum sollte man dann noch in die Kirche gehen? So wäre denn aus dem Wandel der Jenseitsvorstellungen der Bedeutungsverlust der Kirche und des Glaubens erklärt.

E. nimmt sich dieses vielschichtigen, die Theologie seit langem beschäftigenden Themas mit soziologisch geschulten Blick an. Er achtet auf die Korrelationen zwischen Gesellschaft und Jenseitsvorstellung, genauer auf die Modifikationen, die Kirche und Theologie in der Eschatologie immer dann vornahmen, wenn sich die gesellschaftlichen Erwartungen veränderten und die Kirche einen Machtverlust fürchtete. Gemäß seiner *Hauptthese* standen von altkirchlichen Zeiten an zwei eschatologische Modelle in Konkurrenz zueinander. Zum einen der Origenismus, der zur Allerlösung tendierte und damit eine universale Hoffnung artikulierte, die kirchliche Heilsvermittlung tendenziell überflüssig machte, zum anderen der Augustinismus, der mit der exklusiven Entgegensetzung von ewiger Verdammnis und Seligkeit das ganze irdische Leben als Vorbereitung auf die Ewigkeit deklarierte. Die Kirche hielt sich auf der Linie des Augustinus, übernahm aber nicht dessen radikale Prädestinationslehre, so daß Raum blieb für eine Bewährung im Blick auf das Gericht Gottes. Diesen Raum besetzte die Kirche mit ihren Erwartungen an das gute, gottgefällige Leben und mit ihrer sakramentalen Heilsvermittlung. Der Überblick über die Jahrhunderte zeigt nun: Sobald „neue Statusgruppen" auftraten, die das Heilsvermittlungsmonopol der (Kleriker-) Kirche in Frage stellten, ließ die Kirche von der strengen augustinischen Linie etwas ab und machte ermäßigte Angebote zum Erwerb des postmortalen Heils. Besonders eindrücklich verdeutlicht E. dies bei der ‚Erfindung des Fegefeuers'. Die seit Gregor dem Großen umlaufende, aus sehr undeutlichen biblischen Zeugnissen herausgelesene Lehre vom Purgatorium wurde im Hochmittealter dem aufstrebenden städtischen Bürgertum angeboten als eine Möglichkeit, für das eigene Seelenheil und das der ‚armen Seelen' zu sorgen und die Unsicherheit bezüglich des nachtodlichen Geschicks durch eine Art von Berechenbarkeit zu regulieren. Auch der im Zuge des aufblühenden Handels unvermeidliche Konflikt mit kirchlichen Verboten (z.B. dem Zinsverbot) konnte durch die Fegefeuerlehre austariert werden, denn durch Buße und Ablaß wurden kleinere Übertretungen wieder ausgeglichen. Die schwer erträgliche Verknüpfung von zeitlichen Sünden mit ewiger Strafe wurde flexibilisiert. Der aufbrechende Kaufmannsgeist fand so an der Heilsvorsorge für das Fegefeuer ein reiches Betätigungsfeld, während auf der anderen Seite auch die kirchliche Heilsverwaltung blühte. Denn es war ja die Kirche, die die Bedingungen für den Gnadenerwerb im Jenseits festlegte. Die Fegefeuerlehre war so ein idealer Kompromiß mit wechselseitigem Vorteil für Klerus und Laien. E. macht unter der Überschrift „Der ‚Kulturstil' des Fegefeuers" anschaulich, wie segensreich sich diese eschatologische Vereinbarung für Kirche und Gesellschaft ausgewirkt hat. Die Fegefeuerlehre führt zu einer Rationalisierung, Differenzierung und Individualisierung, der einzelne in seiner persönlichen Erfahrung wird in religiösen Dingen ebenso aufgewertet wie in der handwerklichen Produktion, Solidarität und Stellvertretung werden zu religiösen und gesellschaftlichen Handlungsmaximen, soziale Einrichtungen und Bildung, Kunst und Kultur profitieren von dieser Erfindung. Beachtlich sind auch die Auswirkungen auf die Beichtpraxis, die „Steigerung der Selbstkontrolle durch Fremdkontrolle" (105) und damit die Erfindung des Gewissens.

E.s facettenreicher Überblick reicht über Hochscholastik, Reformation und katholische Reform bis in die Aufklärung. Offenbar verblaßt die Überzeugungskraft der überkommenen eschatologischen Vorstellungen zunehmend, ablesbar u.a. an der zurückgehenden Heilsvorsorge (wie sich etwa an testamentarischen Bestimmungen erkennen läßt), an der verschärften aufklärerischen Kritik der Gewalthaltigkeit der kirchlichen Eschatologie und auch an theologisch immer paradoxeren Verhältnisbestimmungen von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (z.B. im Jansenismus). Für das 18. Jh. registriert E. eine „Erosion der Plausibilität, der faktischen Geltung und der lebensregulierenden Kraft katholisch-christlicher Jenseitsvorstellungen" (175). Zu fragen ist dann, wie sich diese Vorstellungen in der Folgezeit noch halten konnten.

Für das 19. und 20. Jh. wechselt der Autor seine Methode. Hatte er bisher einen an ausgiebiger Sekundärliteratur informierten, rasanten Überblick über mehrere Epochen gegeben, so zieht er für die Zeit von 1860 bis 1990 Predigtvorlagen (aus Predigtzeitschriften) zu eschatologischen Themen heran, an denen er den „traditionellen eschatologischen Code" analysieren will. Das Tempo der Darstellung nimmt deutlich ab. Es zeigt sich das in groben Zügen noch bekannte Bild: Die Prediger verweisen auf den Augenblick des Todes, der zugleich der Augenblick der entscheidenden Gottesbegegnung ist. Gottes Handeln entfaltet sich im Spannungsfeld von Sünde und Gnade. Ist die Zeit bis zum individuellen Sondergericht nach dem Tode die Zeit der göttlichen Barmherzigkeit, so herrscht von da an nur noch ‚gnadenlose' Gerechtigkeit. Die dreigliedrige Jenseitsvorstellung – Himmel, Hölle, Fegefeuer – gibt den Rahmen dieser Eschatologie ab. Das Gottesbild der Predigten ist zutiefst ambivalent, Gott schwankt zwischen Vergebung und Vergeltung, der Christ aber ist bis zum letzten Augenblick seiner Existenz in einem Zustand der Heilsunsicherheit und damit beständig zu den Heilsmitteln der Kirche getrieben. Etwa ab den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts erlebt dieser Code seinen Verfall. E. diagnostiziert nicht allein in den Predigten, sondern auch in Katechese und Theologie „Wegschweigen, Beschneiden und Reduzieren" (338) der klassischen Eschatologie. Der origenistische Zug setzt sich überall durch. Das Gottesbild wird geklärt – zum nur noch ‚lieben' Gott, der dann allerdings auch keine Kirche mehr nötig hat, um die Strafe der Verdammnis zu vermeiden.

Zum Schluß zeigt sich E. mit diesem Stand der Dinge äußerst unzufrieden. In einem Abschnitt, der dem ursprünglichen Text der Diss. hinzu gefügt worden ist, erarbeitet er im engsten Anschluß an Ottmar Fuchs einige Überlegungen zur Eschatologie, die der Sache nach auf eine Rehabilitation der traditionellen Vorstellungen von Gericht, Fegefeuer und sogar Hölle hinauslaufen. Leitend ist dabei das Paradigma der präsentischen Eschatologie, das eschatologische Aussagen an ihrer erschließenden und verändernden Kraft für das gegenwärtige Leben bemißt.

Eine Stellungnahme zu diesem immensen, für Theologie und Kirche zweifellos hochbedeutsamen Werk wird verschiedene Gesichtspunkte zu berücksichtigen haben. Mit etwas Äußerlichem ist zu beginnen, gerichtet nicht so sehr an den Autor als an den Verlag: Der Leser hält ein übergewichtiges (über 1 Kg schweres), überformatiges Buch mit übervoll bedruckten Seiten in den Händen. Die Schrifttype ist generell zu klein, für die Anmerkungen müßte eine Lupe mitgeliefert werden. Besonders das Lesen der sich über Seiten erstreckenden Predigtzitate in kursiviertem Kleindruck bereitet Mühe. Warum macht man es den Lesern so schwer? Diese Frage ist auch an den Autor zu richten. Es ist ja nicht allein das Soziologen-Deutsch (mit seinen unablässigen Partizipial-Substantivierungen), das vielleicht der Wahrheitsfindung, aber auf keinen Fall der Lesefreundlichkeit dient, es ist auch nicht nur die Vorliebe für Schachtelsätze mit leicht 10 bis 15 Zeilen Länge, die einem die Lektüre sauer machen. Sondern es ist dieser Gestus von Wissenschaftlichkeit, der den Anmerkungsteil anschwellen läßt und sich in immerhin 97 Seiten Literaturverzeichnis (inkl. Angabe der bearbeiteten Predigten) niederschlägt. Die Belesenheit des Autors in Ehren, aber der Typus des „omniscient author" hat sich in den Zeiten des Internet überlebt. Es wird auch kein größerer Leserkreis dadurch erschlossen, daß jeder Begriff und Sachverhalt in den Fußnoten weiterverfolgt wird – im Gegenteil.

Das ungefüge Format hat seine Entsprechung auf der inhaltlichen Ebene. Die drei Teile des Buches – die Eschatologie von den Anfängen bis in die Neuzeit, Analyse der Predigten aus dem 19. und 20. Jh., theologische Optionen – wachsen schon formal nicht zusammen, sie passen auch inhaltlich nicht zueinander. Nach dem Resultat des ersten Teils hätte es im 18. Jh. mit der traditionellen Eschatologie vorbei sein müssen. Tatsächlich finden wir sie aber dann in den Predigten des 19. und 20. Jh.s in voller Blüte. Für diese Diskrepanz bietet der Autor keine Erklärung an. Und auch dafür nicht, daß zwischen 1860 und 1960 der traditionelle eschatologische Code völlig ungebrochen weiterbesteht, die Erosion und Reduktion sich dann aber sturzartig in den 60er und 70er Jahren vollzieht. Der Leser sieht sich für die genannten 100 Jahre mit seitenlangen Zitaten inhaltlich nahezu identischer Aussagen zu den einzelnen eschatologischen Aspekten konfrontiert, während der Autor im Kommentar unablässig versichert, daß die Erosion unmittelbar vor der Tür steht. Aber sie kommt nicht vor 1960 (Überhaupt fragt man sich, warum der aufwendige Umweg über die Predigten zur Dechiffrierung des eschatologischen Codes nötig ist, wenn diese doch inhaltlich nur das sagen, was in allen klassischen Lehrbüchern der Dogmatik zu lesen ist. Die Differenz, die in der rhetorischen Form liegt, wird von E. ja kaum beachtet). Die soziologische Theorie, die der Autor zur Erklärung der Reduktion der Eschatologie anbietet, ist schwach: Daß, nach der Zivilisationstheorie von N. Elias, sich das Gottesbild dem neuen gesellschaftlichen Zivilisationsniveau angepaßt habe und seine gewalthaltigen Züge ausgemerzt worden seien. An dieser Stelle hätte man sich als Theologe mehr erhofft. Überhaupt bleibt E. dem Predigtmaterial gegenüber theoretisch weitgehend indifferent. Während sich beim geschichtlichen Abriß der Eschatologie der soziologische Blick auf die Theologie überaus bewährt und ganz neue Einsichten zustande bringt, kann der zweite Teil die Erwartungen an eine soziologisch informierte Theologie nicht mehr einlösen. Eine erklärungskräftige soziologische Theorie der Phänomene sucht man vergebens. Und vollends E.s abschließende Option einer Rehabilitierung der klassischen eschatologischen Topoi kommt völlig soziologiefrei daher, so daß die Theologie wieder auf sich selbst zurückgeworfen wird.

E. schreibt als ein Soziologe und Theologe, als Beobachter und Beobachteter zugleich. Diese Kombination kann fruchtbar sein, kann Gelegenheit geben zu höherer Rationalität. Im vorliegenden Werk wird diese Erwartung zum Teil bestärkt, zum Teil enttäuscht. Das Problem ist nun deutlicher, möchte man sagen, von einer Lösung sind wir weiter denn je entfernt. In welche Richtung soll sich die fällige Neuformierung der Eschatologie bewegen? Der soziologische Blick, der auf die Korrelation zwischen Gesellschaftsform und theologischer Aussage achtet, steht vielleicht in der Gefahr, das Vergangene wegen seiner Bindung an eine bestimmte gesellschaftliche Struktur nur vergangen sein zu lassen. So kann E. die frühere Eschatologie nur unter dem Aspekt ihrer erfolgten „Erosion" wahrnehmen. Der Titel „Die Zivilisierung Gottes" legt die Vorstellung eines unwiderruflichen Fortschritts nahe. Aber wäre denn nicht womöglich vom Mittelalter wieder etwas zu lernen über *die Eigenart eschatologischer Rede*? Daß sie nicht, wie die Aufklärung es gröblich mißverstanden hat,

Aussagen über nachtodliche Zustände machen, sondern daß sie in der Gegenwart etwas wirken will. Sie hat es damals bewirkt, daß die gewaltigen Energien, die Menschen in ihre Zukunftsvorsorge stekken, umgeleitet und einem guten Zweck zugeführt wurden. Denn die fehlgeleiteten Energien für Zukunftsvorsorge sind es doch, die die Sünde hauptsächlich ausmachen. In der Neuzeit hat dieses Modell nicht mehr funktioniert, weil zum einen die Verstehensvoraussetzungen eschatologischer Rede verloren gingen, zum anderen aber auch sich die ökonomischen Realitäten von den Jenseitsvorstellungen abgekoppelt hatten. Wie es dazu kommen konnte, das zu klären wäre in der Tat eine anspruchsvolle theologisch-soziologische Aufgabe! Das Resultat davon ist jedenfalls, daß die Aufwendungen für Zukunftsvorsorge heute zu nichts Gutem mehr führen. Eine Theologie, die sich angesichts dessen an eine Neuformierung der Eschatologie wagte, bekäme von E. eine Reihe hochrelevanter soziotheologischer Beobachtungen geliefert. Sie müßte sich darüber hinaus entschlossen der ökonomischen Realität zuwenden und diese mit der Eschatologie vermitteln. Sie bräuchte eine Theorie für eine Heils-Ökonomie, von der E. bezeugt, daß es sie einmal gegeben hat. Daran, und auch an der Freiheit der mittelalterlichen Theologie gegenüber dem Stoff der Tradition, kann sie sich aufrichten und endlich den Blick abwenden von „Erosion" und „Gegenwind", die doch E.s Aufmerksamkeit allzu stark gefangen halten.

Dortmund Thomas Ruster

Schelhas, Johannes: **Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937).** – Münster: LIT 2003. 395 S. (Forum Orthodoxe Theologie, 3), pb € 29,90 ISBN: 3–8258–6358–1

Die unter fachkundiger Anleitung von P. Michael Schneider SJ (Frankfurt / M.) erstellte theologische Diss. von Johannes Schelhas führt den Leser in eine überaus spannende Zeit russischer orthodoxer Theologie. Diese dauerte nur etwa 50 Jahre und wurde durch den bolschewistischen Kommunismus abrupt beendet. Neben den theologischen Strömungen, die sich nur im Ausland entfalten konnten, birgt sie indes die Anknüpfungspunkte für die gegenwärtige orthodoxe Theologie. Aber auch damals nicht gelöste Streitfragen oder nicht entschiedene theologische Richtungskämpfe bis hin zu nicht gezogenen Konsequenzen für die Seelsorge oder für den kirchlichen Alltag haben wieder die gleiche Aktualität und Brisanz gewonnen, wie sie diese vor der verordneten „Ruhepause" von mehr als 70 Jahren besaßen.

Angeregt von der Literatur und religiösen Philosophie greift v. a. in den letzten drei Dekaden des 19. Jh.s die russische orthodoxe Theologie solche Themen auf, die zuvor in diesen beiden Bereichen bereits bedacht worden waren, und gelangt in kurzer Zeit auf ein intellektuell und zugleich spirituell hohes Niveau, das Vergleichen mit westlicher Theologie durchaus standhält. Kennzeichnend für diese Periode ist v. a. die Suche nach dem Proprium des ostkirchlichen Denkens. Sie geschieht in der Auseinandersetzung mit der Theologie des Westens und führt in wesentlichen Punkten zu einer Absetzung davon.

Bis dahin hatte die westliche Theologie in starkem Maße die akademische theologische Lehre in Russland bestimmt. Das betraf v. a. so zentrale Themen wie die Lehre von der Erlösung oder von den Sakramenten. In diesem Prozeß der rückbesinnenden Neuorientierung kann die russische Theologie auf die in der Praxis der Kirche – v. a. in der Liturgie und in der mönchischen Frömmigkeit – aufgehobenen Schätze der alten Orthodoxie zurückgreifen. Dabei zeichnet es viele namhafte Vor-Denker in der Theologie dieser Epoche aus, daß sie durchaus in verschiedenen Bereichen der Geisteswissenschaft zu Hause sind und so ihr theologisches Nachsinnen in vielfacher Weise kontextuell verzahnen. Zu diesen herausragenden, vielseitigen Gelehrten gehört auch der Autor, dessen Werk Sch. mit der „Brille des Theologen" betrachtet.

Denn Pavel Aleksandroviè Florenskij war nicht nur „ein hochbegabter Mathematiker, Naturforscher und Ingenieur", sondern darüber hinaus auch „einer der Pioniere der Semiotik [und] Verfasser beachtlicher Beiträge zur Philosophie des Symbols" (Peter Ehlen, StdZ 130 [2005] 459). Florenskij, der am 9. Januar (des julianischen Kalenders) 1882 in Evlach (Transkaukasien, heute: Azerbaijdan) geboren wurde, wächst als Kind eines russischen Vaters und einer armenischen Mutter in einer gebildeten Familie in Tiflis auf.

Mit 18 Jahren geht er nach Moskau, um dort Mathematik und Physik zu studieren. Unmittelbar nach dem Abschluß seiner Universitätsstudien, die in ihm – nach einer eher unkirchlichen Kindheit – eine tiefe Sehnsucht nach der Kirche und nach Orientierung für sein Leben wecken, studiert er ab 1904 an der Moskauer Geistlichen Akademie in Sergiev Posad (1930–1991 Zagorsk) orthodoxe Theologie. Dieses Studium schließt er 1908 mit seiner theologischen Diss. „Über die religiöse Wahrheit" ab. Dafür erhält er den wissenschaftlichen Grad eines Magisters der Theologie und den Professorentitel (Extraordinarius).

Sofort beginnt er damit, an der Geistlichen Akademie Vorlesungen am Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie zu halten. Zwischen 1912 und 1917 ist er zudem Redakteur der Monatszeitschrift der Akademie „Bogoslovskij Vestnik" (Theologischer Bote), in der er zudem selbst zahlreiche Veröffentlichungen verfaßt. Die Tätigkeit des Redakteurs übernimmt sodann Michail Tareev, der eine andere, eher westlich orientierte Theologie vertritt, die durch die politischen Ereignisse starken Auftrieb bekommt.

Nach der Schließung der Geistlichen Akademie arbeitet Florenskij noch längere Zeit an der inoffiziell weitergeführten Einrichtung in Moskau mit. Aufgrund seiner vielfältigen, überdurchschnittlichen Kenntnisse wird er in ein staatliches Arbeitsverhältnis berufen und ist sowohl als Theoretiker wie auch als Praktiker in so verschiedenen Bereichen wie Kunst- und Denkmalspflege oder Materialprüfung und Elektrotechnik tätig. Dabei trägt er – auch im Labor oder bei öffentlichen Versammlungen – den Talar, das Brustkreuz und die Kopfbedeckung des orthodoxen Geistlichen, zu dem er 1911 geweiht worden war. Die erste Verbannung im Jahre 1928 findet noch einmal ein glimpfliches Ende, weil die kommunistischen Sowjets erneut sein wissenschaftliches Können benötigen. Der zweite Lageraufenthalt – sogar dort läßt er von seinen wissenschaftlichen Forschung nicht ab – endet mit seiner Erschießung am 8.12.1937. Darüber werden seine Angehörigen lange nicht informiert. Vielen gilt er als ein Neomartyrer der russischen orthodoxen Kirche, wenngleich er dazu nicht offiziell erklärt worden ist.

So ist es nicht verwunderlich, daß das Werk Florenskijs für Linguisten und Slawisten, Kunst- und Literaturwissenschaftler, Physiker und Mathematiker wie auch für Philosophen unserer Tage ein Gegenstand des Forschungsinteresses geworden ist. Auch in der französisch- und italienischsprachigen theologischen Literatur hat es in jüngster Vergangenheit stärkere Beachtung gefunden, nachdem es zuvor einige Detailstudien zu seiner Theologie v. a. am Pontificio Istituto Orientale unter Federführung von B. Schultze (1902–1990) gegeben hatte. Im deutschsprachigen Raum hingegen, zumal in der katholischen Theologie, ist Florenskijs Werk eher unbekannt geblieben.

Dieses Desiderat und die ausdrückliche Erwähnung von Pavel A. Florenskij durch Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Fides et ratio" (14. 9. 1998), der ihn mit seinem Denken als ein sprechendes Beispiel für einen Forschungsweg vorstellt, „der aus der Auseinandersetzung mit den Vorgaben des Glaubens beachtenswerte Vorteile gezogen hat", waren für Sch. ausschlaggebend, sich um eine Systematisierung des theologischen Denkens von Florenskij zu mühen (361, Anm. 40).

So ist mit der von Sch. vorgelegten Untersuchung zunächst dankenswerter Weise ein „weißer Fleck" von der Karte theologiegeschichtlicher Forschung verschwunden. Darüber hinaus bringt die Art der Systematisierung einen weiteren Gewinn. Denn zum einen postuliert Sch. die Schöpfungsthematik als den Dreh- und Angelpunkt der Theologie von Florenskij. Zum anderen ordnet er diese orthodoxe Theologie vom Standpunkt des römisch-katholischen Theologen, nämlich „nach den Themen der dogmatischen Traktate, die gemäß den Bestimmungen des zweiten Vatikanischen Konzils in der römisch-katholischen Theologie vorgetragen werden" (4f.). So entsteht nicht nur ein „Grundkurs orthodoxer Theologie", der die Handschrift eines herausragenden russischen Kirchenmannes trägt, vielmehr entsteht ein west-östlicher, kirchlich-theologischer Dialog.

Dabei wird ein grundsätzlicher Perspektivenwechsel der russischen orthodoxen Theologie ansichtig, der wesentlich für die bereits angesprochene Neuorientierung der ostkirchlichen Theologie geworden ist. Die eher vornehm-zurückhaltend vorgetragene und in den einzelnen Kap.n belegte These, *„daß* Florenskij jedes Thema der Theologie von der Schöpfungsthematik her entfaltet" (3), kann nicht genug gewürdigt werden, weil sonst ostkirchliches Denken der Gegenwart weithin fremd und unverstanden bleibt. Die Konsequenzen aus diesem Perspektivenwechsel hätten durchaus einen schärfer pointierten Vortrag verdient, denn diese können westlichem theologischem Denken zur Schöpfungsthematik, zur Erlösungs- und Sakramentenlehre einen kräftigen Impuls geben.

Obwohl im Gepäck nur das obligatorische Schulrussisch der ehemaligen DDR, das hauptsächlich die Lexeme der sozialistischen Erfolge und aktuelle Parteitagslosungen vermittelt hatte, hat sich Sch. aufgemacht und jene unüberwindliche Hürde genommen, welche die russische Originalsprache für viele westliche Theologen darstellt. Zudem hat er sich nicht abschrecken lassen von der „Zumutung", die das Werk Florenskijs ohnedies für jeden Leser darstellt (1). Dies ist um so mehr zu würdigen, als eine deutsche Werkausgabe erst im Werden ist, und bei vorhandenen Übersetzungen die „bisher vorliegende [...] an manchen Stellen der Aussageabsicht Florenskijs nicht gerecht" wird (30). Sieht man von Kleinigkeiten ab, über die mit Sch. Rücksprache zu halten wäre (podvig, 57; Verletzung seiner Identität, 63), so zeugen die angeführten Übersetzungen insgesamt von einem einfühlsamen und sachbezogen-verstehenden Umgang mit der Originalsprache.

Als Quellenmaterial dienen v. a. die Schriften, die Florenskij während seines Theologiestudiums und seiner Dozententätigkeit an der Geistlichen Akademie verfaßt hat. An erster Stelle rangiert verständlicherweise seine durch Erweiterung der theologischen Diss. entstandene Habil.schrift „Der Pfeiler und die Grundfesten der Wahrheit". (Diese wird in der Literatur oft nur mit dem ersten Wort des russischen Titels „Stolp i utverdenie istniny" angegeben.) Dazu kommen Aufsätze dieser Zeit, die Vorlesungsreihe „Philosophie des Kultes" und die Schriften „Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst" bzw. „Die Ikonostase".

Von der geschickt angewandten Methode her legt Sch. den Aufbau seiner Studie fest. Im Anschluß an eine Einführung und Darlegungen zum theologischen Ansatz Florenskijs folgt das grundlegende zweite Kap., in dem es um das Wirken der Trinität nach außen, um die Schöpfung im Anfang, um den Menschen als Bild Gottes und um die Sünde geht.

„Trinität und Welt, Schöpfer und Schöpfung können nach Florenskij weder voneinander getrennt noch miteinander identifiziert werden [...] Die Schöpfung verdankt sich der dauernden Kenosis der göttlichen Hypostasen in die Schöpfung [...] Die Geschöpfe stellen die Einwohnung des Schöpfers in der Schöpfung dar [... Die Sünde] beeinträchtigt und zerstört das Wirken des Schöpfers [...] Die unaufhörliche Kenosis der drei göttlichen Hypostasen unterminiert die (Un-)Macht der Sünde" (173f.).

Dem schließen sich Ausführungen über die Gegenwart Christi und das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung und über den Raum an, in dem Christus und der Heilige Geist erfahrbar werden, also über die Kirche.

„Die im ewigen Ratschluß der Trinität grundgelegte Erneuerung der Schöpfung beginnt [...] schon mit dem verborgenen Wirken des Logos in der Schöpfung seit ihrem Anfang [...] In seiner Fleischwerdung wird die Neuschöpfung des Kosmos sichtbar [...] Durch die Gaben des Heiligen Geistes wird das Antlitz der Schöpfung gewandelt [...] Die Kirche ist [...] der Teil der neugeschaffenen, erlösten und geheiligten Schöpfung in der Welt [... Maria ist als Gottesmutter] der Ursprung der Neuschöpfung" (208ff.).

Das vierte Kap. ist der Anthropologie gewidmet, die letztlich eine Anwendung und zugleich eine Konkretion der Christologie, Pneumatologie und Gnadenlehre darstellt. Hier haben auch die typischen Aussagen orthodoxer Theologie zur Vergöttlichung des Menschen ihren Platz. Aussagen über dieses Geschehen, in das für Florenskij alle Geschöpfe einbezogen sind, stehen im Horizont einer Theologie der Liturgie und der Sakramente, der das fünfte Kap. gewidmet ist.

„Das Geheimnis der Neuschöpfung von Mensch und Kosmos verdichtet sich in den Sakramenten. Es wird in der Liturgie gefeiert [...] Die Sakramente verbürgen die ‚neue Schöpfung' [...] Was dem Menschen in den Sakramenten zuteil wird und was der Schöpfer in der Eucharistie an Brot und Wein wirkt, stellt der gesamten Schöpfung das Ziel ihres Weges vor Augen: ihre vollständige Verklärung [...] Durch die Teilnahme an der Liturgie und den Empfang der Sakramente kommt die ‚neue Schöpfung' unaufhaltsam dem Menschen entgegen" (306f.).

Im sechsten Kap. geht es sodann um die Vollendung der Schöpfung, während ein eigenes siebentes Kap. einer Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Neuschöpfung im Werk Florenskijs gewidmet ist. Allein dafür und für die darin enthaltenen Spitzenaussagen der Theologie Florenskijs sollte sich für Sch. der große Arbeitsaufwand gelohnt haben. Die Schöpfung ist von Ewigkeit her auf die Neuschöpfung hin angelegt, jedoch wird die Schöpfung von der Neuschöpfung von Anfang an bestimmt. Es ist das ewige Ineinander von Schöpfung und Neuschöpfung, das Florenskij sogar – um einen Ausdruck aus seiner Theologie der Ikone zu verwenden – in einer „umgekehrten Perspektive" versteht.

„Die Neuschöpfung bestimmt die Schöpfung, das Göttliche prägt das Geschaffene. Die Neuschöpfung geht aus der ewigen Kenosis des dreieinigen Gottes hervor. Von Anfang an ist das Geheimnis der Neuschöpfung das Ziel – die causa finalis – der Schöpfung" (328f.).

Am Ende hebt Sch. zusammenfassend noch einmal ausdrücklich jenes Anliegen ins Wort, das seine gesamte Arbeit durchzieht: der Versuch, das theologische Werk Florenskijs mit der heutigen westlichen Theologie ins Gespräch zu bringen. Dies geschieht einmal durch den Aufweis von Anknüpfungspunkten heutiger westlicher Theologie – über den zeitlichen Abstand hinweg – und durch das Bedenken des „ganz Anderen" und „bleibend Fremden", das im philosophisch-theologischen Denken dieser orthodoxen Ausnahmegestalt begegnet. Dieser Versuch ist gerade deswegen von Bedeutung, weil Florenskij zu den Theologen gehörte, die kein Interesse an einem Dialog mit dem westlichen Denken hatten.

Marburg Hermann-Josef Röhrig

Tomberg, Markus: **Glaubensgewißheit als Freiheitsgeschehen.** Eine Relecture des Traktats „De analysi fidei". – Regensburg: Pustet 2002. 310 S. (ratio fidei, 8), kt € 34,90 ISBN: 3-7917-1796-0

Seit dem 16. Jh. ist das Problem der Letztbegründung der Glaubenszustimmung (*assensus fidei*) mit dem Begriff *analysis fidei* verbunden. Weil Gott selbst und nicht die vom Menschen gesuchten Argumente letzter Grund des *assensus fidei* ist, waren die Debatten der *analysis fidei* v. a. von der Frage beherrscht, wie sich der eigentliche und letzte Grund der Glaubenszustimmung (der sich offenbarende Gott) zu den vom Menschen eruierbaren Argumenten für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung verhält. Dieses schon von Thomas von Aquin gesehene Problem erfuhr nach der Reformation eine erhebliche Zuspitzung. Denn das *sola gratia* und das *sola fide* der lutherischen Rechtfertigungslehre zwang die nachtridentinische Theologie ebenso zur Klärung der besagten Verhältnisbestimmung wie die Suche der zeitgenössischen Philosophie nach einem *fundamentum inconcussum* der Vernunft (vgl. die *analysis scientiae* in René Descartes' *Meditationes de prima philosophia*). Jesuiten (v. a. Francisco de Suárez und Juan de Lugo) und Thomisten beantworteten das zentrale Problem der *analysis fidei* mit einer klaren Unterscheidung zwischen der eigentlichen, von Gott selbst bzw. durch die Gnade ermöglichten Glaubenszustimmung und der von der natürlichen Vernunft erkennbaren Glaubwürdigkeit der Glaubensinhalte. Sie unterschieden sich aber in der Beantwortung der Frage, wie die im Vorfeld des eigentlichen Glaubensaktes gesammelten *motiva credibilitatis* in die Zustimmung des Glaubenden einfließen können, ohne das Unbedingte (Gott) vom Bedingten (den stets begrenzten Argumenten der menschlichen Vernunft) abhängig zu machen oder umgekehrt den eigentlichen Grund der Zustimmung in einem reinen Ergriffenwerden von dem ganz anderen und also unerkennbaren Gott zu suchen.

Markus Tomberg, dessen Diss. in Münster unter Anleitung von Thomas Pröpper entstand, sieht alle Antworten, die das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell voraussetzen, in einem *circulus vitiosus* gefangen. Entscheidende Schritte aus diesem Dilemma weisen, wie er überzeugend darlegt, Pierre Rousselot, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner. Diese Theologen machen Schluß mit der Trennung von Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaubenszustimmung. Und dennoch gelingt keinem von ihnen eine wirkliche Vermittlung des Glaubens mit der autonomen Philosophie. Jedenfalls erklärt Rousselot nicht, was er behauptet, nämlich die Befreiung der Vernunft zu ihrer Eigentlichkeit im Akt der Glaubenszustimmung. Und Balthasar – so versucht der Vf. zu zeigen – erklärt den Akt der Glaubenszustimmung so einseitig als ein Ergriffenwerden des Gläubigen durch die Selbstoffenbarung Gottes, daß die Verantwortung dieses Aktes vor der Vernunft stets etwas Nachträgliches bleibt. Rahner schließlich hat aus der Sicht des Vf.s das Problem erkannt, die Freiheit einer aus eigener Überzeugung getroffenen Glaubenszustimmung hinreichend zu erklären, bleibt aber mit seiner Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit (Problem des „übernatürlichen Existentials"!) ein Gefangener seiner von Thomas herkommenden Denkweise. Allerdings hat er allen weiteren Bemühungen vorgearbeitet – einerseits durch seine Ausführungen über die intersubjektive Verfaßtheit aller menschlichen Freiheitsakte; andererseits durch seine Symboltheorie. Letztere wird vom Vf. eingehend besprochen und durch vorausliegende Studien zum Symbolbegriff (M. Tomberg, Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner, Münster 1996; ders., Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs, Würzburg 2001) ergänzt. Ernst Cassirer wollte die Bezeichnung des Menschen als *animal rationale* durch dessen Bestimmung als *animal symbolicum* ersetzen. Unter Berufung auf ihn bezeichnet der Vf. mit dem Terminus *Symbol* „jenes Projekt der Verständigung der Freiheit über sich selbst, das sie selbst objektiv darstellt und ihr ihre intersubjektive Verfassung und ihre Angewiesenheit auf Anerkennung verdeutlicht – und solche auch schon mitteilt" (86).

Bei seinem Lehrer Thomas Pröpper sieht der Vf. zwei entscheidende Komponenten verbunden: eine freiheitsanalytische Reformulierung des Problems der *analysis fidei* und die besagte Bestimmung

des Menschen als „animal symbolicum". Allerdings ist Ernst Cassirer eher ein Gesprächspartner als ein Gewährsmann des Münsteraner Theologen. Neben Karl Rahner bieten Hermann Krings und Johannes Heinrichs die Schultern, auf denen Pröpper steht. Dieser erklärt das Verhältnis von Offenbarung und Glauben konsequent als intersubjektives Freiheitsgeschehen, das in Raum und Zeit, in Welt und Geschichte durchgehend bestimmt ist von der Antinomie zwischen der formalen Unbedingtheit des Offenbarungs- bzw. Glaubensaktes und der materialen Bedingtheit seines Ausdrucks. Jesus selbst ist Symbol bzw. Realsymbol des sich offenbarenden Logos. Und jedes Wunder ist analog ein material bedingter Ausdruck der an sich unbedingten Liebe Gottes zu einem bestimmten Adressaten. Würde die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes formal und material unbedingt sein, dann wäre die Zustimmung des Menschen ein einseitig von Gott gewirkter Akt. Auf Grund der besagten Antinomie aber zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit bleibt die Autonomie des Zustimmenden gewahrt. Wie diese Autonomie genauerhin zu verstehen ist, erschließt sich erst, wenn man mit Pröpper Gott als die Liebe versteht, die sich selbst dazu bestimmt, sich von der Freiheit ihres Geschöpfes „Mensch" nicht nur scheinbar, sondern real bestimmen zu lassen. Der Vf. zeigt, daß der von Pröpper entfaltete Erlösungsbegriff das Verhältnis des sich selbst offenbarenden Gottes zu dem mit wirklicher Autonomie begabten Menschen als Bestimmungsverhältnis definiert (272). Unter dieser Voraussetzung wird einsichtig, was auch andere Denker gesehen, aber nicht hinreichend erklärt haben: „Die Glaubensgewissheit der gläubigen Vernunft ist das Maß ihrer autonomen Selbstgewissheit, aber dass dem so ist, geht ihr nur im Vollzug des Glaubens auf und kann nicht objektivierend überprüft werden." (276).

Dem Vf. ist ein Doppeltes auf hervorragende Weise gelungen: Er hat die verzweigten Beiträge der Theologiegeschichte zu einer zentralen (wenn auch aus dem aktuellen theologischen Diskurs weithin verdrängten) Frage so vermittelt, daß der Leser die Problemüberhänge der referierten Positionen eigenständig ermitteln kann. Und er bietet im Anschluß an seinen Lehrer Thomas Pröpper eine These, die nicht nur vierhundert Jahre theologischer Reflexion einfaltet, sondern auch jedem möglichen philosophischen Einwand zu begegnen versucht. Natürlich mag der Spezialist bezweifeln, ob die Urteile des Vf.s z. B. über Balthasars Theologik (Verhältnisbestimmung von „Kata-Logie" und „Ana-Logie") nicht doch einer weiteren Differenzierung bedürften. Und bedauerlich ist sicher auch, daß der Vf. von einer zeitgleich in Rom unter Anleitung von Elmar Salmann entstandenen Diss. zu fast demselben Thema (Achim Schütz, Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei, Würzburg 2003) nichts wußte. Ein Vergleich der theologiegeschichtlichen Analysen beider Autoren u. a. zu Suarez, de Lugo, Rousselot, Balthasar und Rahner zeigt, wie sehr die Beurteilung einzelner Autoren von den hermeneutischen Prämissen des Fragenden abhängt. Während Schütz das besagte Grundproblem der *analysis fidei* phänomenologisch beantworten will, stützt sich T. auf die transzendentallogische Reflexion. Beide Perspektiven können sich ergänzen. Aber nur letztere stellt sich im Dialog mit Religionsphönomenologie und Religionsphilosophie auch der Wahrheitsfrage.

Bonn Karl-Heinz Menke

Fundamentaltheologie

Hoff, Gregor Maria: **Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz.** Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. – Innsbruck: Tyrolia 2005. 308 S. (Salzb. Theol. Stud., 25), pb € 29,00 ISBN: 3–7022–2711–3

Der Salzburger Professor Gregor Maria Hoff vertritt von Amts wegen nicht nur Fundamentaltheologie, sondern auch Ökumenische Theologie. Er will mit diesem Buch, so sagt er überbescheiden im Vorwort, eine „ökumenische Qualifizierungsarbeit" nachliefern, da er von der wissenschaftlichen Ausbildung her kein gelernter Ökumeniker sei. Natürlich weiß er aber selber, daß er mit seiner Habil.schrift „Die prekäre Identität des Christlichen" (2001) bereits wichtige ökumenische Gesichtspunkte geliefert hat, und die dort entwickelte theologische Differenzierungshermeneutik ist denn auch Ausgangspunkt und Rahmen für sein Arbeiten hier.

Differenziert, ohne am Detail hängenzubleiben, gibt H. in der Einleitung einen Überblick über die gegenwärtige ökumenische Lage in der Theologie. Die eigene Aufgabenstellung möchte sich fundamentaltheologisch orientieren: „Das interkonfessionelle Gespräch im Rahmen eines Identitätsdiskurses", wie die Überschrift des ersten Kap.s heißt. Das heißt für ihn, den ökumenischen Diskurs aus der postmodernen Konstellation der Gegenwart heraus zu verstehen, d. h. auf jeden Fall, unaufhebbare Differenzen in allen Lebenssphären hinzunehmen (einzelne Perspektiven: Pluralismus, Globalisierung, Diffusion, Marginalisierung, Individualisierung). Deshalb muß sich – vor solchem Hintergrund – die Grundfrage auf die Differenzkompetenz der christlichen Kirchen beziehen. Die ökumenischen Herausforderungen „erfordern eine grundlagentheoretische Reflexion des prekären Verhältnisses von Identität und Differenz" (25). Hier kommen dem Autor philosophische Reflexionen zugute, von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno bis Emmanuel Levinas und Jacques Derrida. Hier tun sich Zusammenhänge für die Ökumene auf, die so m. W. in der ökumenischen Arbeit der Gegenwart noch nie gesehen wurde. Hoff kommt dann am Ende des ersten Kapitels bei einer zusammenfassenden und vertiefenden Grundlagenreflexion an: „Christologische Grammatik der Differenz und Theologik im Namen des Anderen" (39).

Das sehr dicht geschriebene Buch hätte es verdient, daß man es wirklich Kapitel für Kapitel referiert, was aber im Rahmen dieser Zeitschrift nicht geleistet werden kann. Zurecht sieht der Autor in der Lehrverwerfungsstudie von 1985 eine erste große Öffnung der Gesprächspartner (Katholiken – Lutheraner) im Sinne einer Differenztheologie. Das kann man dann am Material im einzelnen durchbuchstabieren: Rechtfertigung, Sakramente, Amt. Unter diesem grundlegenden Frageaspekt werden dann weitere Dokumente analysiert: Inwieweit ist der Zusammenhang zwischen Identität und Differenz zur Sprache gebracht, berücksichtigt, ausgeführt? Es geht um Erklärungen zur Glaubenskongregation, das Ökumenische Direktorium von 1933, die Ökumene-Enzyklika des Papstes von 1995, die Charta Oecumenica von 2001, die Eucharistie-Enzyklika von 2003.

Im letzten Kap., dem 13., entwirft Hoff „Grundlinien einer differenztheologischen ökumenischen Hermeneutik". Die Grunddaten dazu finden sich schon im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch (die Diskussion um legitime Differenzen, die hinter scheinbar trennenden Dissensen stehen, die Akzeptanz der Communio-Ekklesiologie, die letztlich „legitime Verschiedenheit" impliziert, das Konzept des „differenzierten Konsenses"). Das bedeutet alles zusammen einen neuen Blick auf die Kriteriologie christlicher Einheit, die eigentlich im Ökumenismusdekret und in anderen Aussagen des Zweiten Vatikanums schon angelegt ist.

Ich bin der Ansicht, daß dieses Buch, vor allem den katholisch-lutherischen Dialog fokussierend, einen wirklichen Fortschritt in der derzeitigen ökumenischen Diskussion darstellt. Ob damit eine eigene „fundamentaltheologische" Fragestellung erarbeitet ist, bleibe dahingestellt (wenn auch die diesbezüglichen Akzentsetzungen des Vf.s aus seiner Position heraus verständlich sind). Mit O. H. Pesch, J. Werbick und anderen halte ich die alten Grenzziehungen zwischen den Fächern (Dogmatik, Fundamentaltheologie) für obsolet. Davon aber ganz abgesehen: Das Opus ist eine der wichtigsten Erscheinungen zur ökumenischen Theologie und Praxis in der Gegenwart. – Namens- und Sachregister wären hilfreich gewesen.

Münster Harald Wagner

Kirchengeschichte / Patrologie

Fürst, Alfons: **Hieronymus.** Askese und Wissenschaft in der Spätantike. – Freiburg: Herder 2003. 335 S., geb. € 28,00 ISBN: 3–451–27722–0

Obwohl der Kirchenvater Hieronymus (H.) als Heiliger verehrt wird, ist sein Ruf nicht der beste: So wurde und wird sein Werk, insbesondere seine auf der außerordentlichen Kenntnis des Hebräischen basierenden Übersetzungen und Auslegungen der Hl. Schrift, durchaus respektiert, während jedoch schon Zeitgenossen sein teils sehr strenges asketisches Ideal suspekt war. Zudem gilt er heute weithin, um nur einige Bezeichnungen zu nennen, als Choleriker, Misanthrop, Polemiker und Opportunist, kurz: sein aktuelles Image ist recht schlecht. Erklärtes Ziel des zu besprechenden Buches ist es daher, dieses Bild zu korrigieren oder zumindest zu ergänzen, indem der Autor, der Münsteraner Ordinarius für Alte Kirchengeschichte und ausgewiesene Hieronymus-Spezialist Alfons Fürst, „das theologische Profil des Asketen und Bibelwissenschaftlers H. heraus[zu]arbeiten" (6) versucht; es geht ihm dabei um die Präsentation einer seines Erachtens oft verdrängten Seite des Kirchenvaters, wenn nicht gar um dessen Rehabilitierung.

Dazu wählt der Vf. nicht den ‚klassischen' Weg einer Biographie im strengen Sinne mit einem chronologisch geordneten Überblick über das Leben und Wirken des H., sondern er möchte dem Leser

„eine nach Sachbereichen geordnete Darstellung der Biographie und der wissenschaftlich-theologischen Leistung des Kirchenvaters H." bieten (7). Dabei bemüht er sich, diese auch in den jeweiligen allgemeinen theologie- und kirchenhistorischen Kontext einzubinden. Dieses Vorhaben kommt auch im Untertitel des Buches „Askese und Wissenschaft in der Spätantike" zum Ausdruck.

Da der Autor verschiedene Lesergruppen ansprechen will, bietet er den Zugang zu seinem Buch über unterschiedliche Bereiche an, die einerseits für das Lesen, andererseits zum Nachschlagen konzipiert sind. Dies verdeutlicht insbesondere die Zweiteilung des Werkes: Der Hauptteil „Askese und Wissenschaft" (15–220) besitzt sowohl eine darstellende Komponente mit vier Themenfeldern (15–144) wie auch eine lexikalische, bestehend aus einer „Biographischen Skizze" zu H. (145–149) sowie einer sogenannten „Prosopographia Hieronymiana", einer detaillierten alphabetischen Liste zu den für H. wichtigen Personen (150–220). Der zweite Teil hält einen umfangreichen „Anhang" bereit (223–304), der aus (vom Autor z. T. erstmals in die deutsche Sprache) übersetzten Texten des H. und einem ausführlichen, nach Gattungen gegliederten Verzeichnis der Werke des H. mit Literaturhinweisen besteht.

Der darstellende Teil ist weitgehend der Entstehung der vier einzelnen Schriftengruppen (Mönchsromane / Traktate, Übersetzungen, Predigten, Kommentare) im Œuvre des H. gewidmet. Einleitend beschäftigt sich der Vf. unter der Überschrift „Gelehrsamkeit und Spiritualität" (15–21) mit der Nachwirkung bzw. Rezeption des H., und dies bei Erasmus und Luther ebenso wie in der Ikonographie. Danach geht es um „Theologische Kontroversen" (22–42), nämlich um die Involvierung des H. in die Auseinandersetzungen um Arianismus, Origenismus und Pelagianismus. Im Kap. „Askese" (43–56) werden zunächst die „Wandlungen eines Ideals" an der Wende vom 4. zum 5. Jh. erörtert, das H. maßgeblich mitgestaltete, sodann das Thema „Frauen um Hieronymus".

Das bei weitem umfangreichste Kap. ist mit „Wissenschaft" überschrieben (57–137): Hier stellt der Vf. zunächst das Leben des H. als Gelehrten vor, erläutert dann die Grundlagen seines wissenschaftlichen Arbeitens, d. h. seine Ausbildung, seine Bibliothek, seine ausgezeichneten persönlichen Beziehungen (*amicitiae*) sowie seine herausragenden Sprachkenntnisse, um anschließend allgemein Einblick in die Prinzipien und die Praxis des hieronymianischen Übersetzens zu geben. Diese entfaltet der Autor anhand der Bibelübersetzung des H., d. h. der Vf. stellt der Septuaginta, den jüngeren griechischen sowie altlateinischen Übersetzungen der Hl. Schrift diejenigen des H. gegenüber, insbesondere dessen methodische Neuerung unter dem Schlagwort „veritas hebraica", nicht ohne auf die dadurch hervorgerufenen, bisweilen heftigen Kontroversen um den als göttlich offenbarten Text der Bibel sowie auf das Problem der Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit bei diesen Neuübersetzungen einzugehen; besonders bekannt ist hier die aus Anfragen des Augustinus resultierende Korrespondenz beider Kirchenväter. Es schließt sich ein Abschnitt zur Bibelexegese des H. an, der sich mit der Bibelphilologie, dem ‚historischen' bzw. ‚geistigen' Sinn der Hl. Schrift, der Hermeneutik und Methodik des H. sowie seinem Verhältnis zur jüdischen Bibelexegese beschäftigt. Ein Kap. „Askese, Wissenschaft und Kultur" (138–144) faßt diesen darstellenden Teil zusammen.

Alle wichtigen Informationen, Quellenbelege und Literaturhinweise sind sogleich in Fußnoten zu finden. An den thematisch zugehörigen Stellen werden die jeweiligen Schriftengruppen in insgesamt vier chronologischen Übersichten mit den entsprechenden Werken präsentiert.

Die mit „Biographie" überschriebene zweite Komponente des Hauptteils umfaßt im wesentlichen eine sogenannte „Prosopographia Hieronymiana" (150–220): In alphabetischer Folge bietet der Vf. hier zu 170 Personen, die im Leben und Schaffen des H. eine besondere Rolle spielten, die wichtigsten Informationen – von z. B. Augustinus über Damasus, Marcella, die beiden Melaniae und Paulae sowie Rufinus und Sulpicius Severus bis hin zu Vigilantius; aber auch weniger bekannte Namen wie Abigaus, Felicissimus, Hedybia, Serenilla oder Vitalis werden behandelt.

Jeder Eintrag folgt demselben Schema: Grundlegende Informationen zu Leben und Wirken, Beziehung zu H., Nennung der Schriften / Werke der Person an H. bzw. des H. an diese Person, Stellen im Werk des H. und z. T. bei anderen Autoren zu der Person, Spezialliteratur zu diesem Verhältnis, Hinweise auf Einträge in prosopographischen Standardwerken. Vorangestellt ist dem Verzeichnis eine „Biographische Skizze" samt einschlägiger Literatur zur Vita des H. (145–149).

Im zweiten Teil des Buches, dem „Anhang", läßt der Vf. zunächst H. selbst zu Wort kommen, indem er 21 Texte in deutscher Übersetzung vorlegt (223–282). Diese Auswahl soll die Bereiche ‚Biographie und theologische Kontroversen', ‚Askese' und ‚Wissenschaft' repräsentieren. Die Übersetzungen stammen entweder vom Autor selbst oder wurden von ihm bearbeitet. Auch hier finden sich ausführliche Belege und Erläuterungen sowie eine gründliche Auseinandersetzung mit der Forschung. Es folgt ein nach literarischen Gattungen gegliedertes Werkeverzeichnis des H. mit Editionen, Übersetzungen und chronologisch aufgeführten Literaturhinweisen (283–304). Das Buch wird mit einer thematisch nach seinen Kap.n angeordneten Bibliographie (305–323), einem Abkürzungsverzeichnis sowie einem Namen- und Sachregister abgerundet.

Dieser eher unkonventionelle Aufbau veranlaßte den Vf., an den Anfang des Buches zwei Seiten „Hinweise für die Benutzung" zu stellen. Außerdem bietet er im vorderen Einbanddeckel ein übersichtliches chronologisches Schaubild zu den Schriften des H. gemäß ihren literarischen Gattungen, das einen synoptischen Blick über das Œuvre erlaubt. Der hintere Einbanddeckel hingegen ergänzt v. a. die „Prosopographia Hieronymiana" durch eine „Karte der Welt des H.": Der Plan des spätantiken römischen Reiches zeigt die Korrespondenzorte von 66 der genannten Personen und somit das weitgespannte Beziehungsnetz des H.

Der Vf. zeigt mit diesem Buch, das gleichsam seine vielfältige und langjährige Beschäftigung mit H. bündelt, eindrücklich die Leistung des H. auf, d. h. dessen spezifische Verbindung von Askese und Wissenschaft, verstanden als Bibelwissenschaft. Dadurch gelang die Integration der römisch-lateinischen Bildung in die monastische Bewegung, die somit in der spätantiken Aristokratie ‚salonfähig' wurde. Zugleich ist hier ein wesentliches Fundament der typisch westlichen Verbindung von Gelehrsamkeit und Mönchtum gelegt.

Kritik an dieser äußerst informativen Darstellung, von der sowohl der Nichtfachmann wie auch der Spezialist sehr profitieren kann – insbesondere, weil dem Vf. tatsächlich das Vorhaben gelingt, Leben und Werk des H. vor dem zeitgenössischen theologie- und kirchengeschichtlichen Hintergrund zu präsentieren –, erschöpft sich weitgehend in Marginalien:

(1) Daß der vom Vf. empfohlene Einstieg für den Nichtfachmann über die „Biographische Skizze" erfolgen sollte, leuchtet ein, nicht jedoch, warum diese in der Buchmitte plaziert ist.

(2) Die durchaus kontroverse Wirkung der Schriften des H. wird im Abschnitt über seine Arbeiten am Bibeltext ausführlich dokumentiert. Demgegenüber fehlt im Kap. zu H. als Asket und insbesondere als Autor von Mönchsromanen der Hinweis auf den Einfluß dieser Werke z. B. auf die Martinsschriften des Sulpicius Severus (*Vita Martini*, *Dialogi*, drei Briefe, Teile der *Chronica*), die sich intensiv nicht nur – wie schon H. – mit der *Vita Antonii* des Athanasius, sondern gerade auch mit den Mönchsromanen des H. auseinandersetzen: Der abendländische Asket und Bischof Martin wird hier in dezidierter Abgrenzung von den in der bisherigen monastisch-hagiographischen Literatur (d. h. auch bei H.) gepriesenen Mönchsvätern des Ostens zum größten aller Mönchsheroen stilisiert (vgl. A. E. J. Grote, Anachorese und Zönobium. Der Rekurs des frühen westlichen Mönchtums auf monastische Konzepte des Ostens, Stuttgart 2001, 44–76).

(3) Natürlich schleichen sich bei der Verarbeitung einer solchen Masse an Literatur auch Fehler ein: So war bspw. zum Zeitpunkt der Endredaktion des Buches der auf S. 150 ausdrücklich noch als in Bearbeitung befindlich deklarierte zweite Teil der Italien gewidmeten *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire* II von Ch. und L. Piétri (mit den Anfangsbuchstaben L-Z) bereits im Jahre 2000 erschienen. Ferner fehlen bei den von H. ins Lateinische übersetzten Schriften des pachomianischen Mönchtums (297f.) die deutschen Übersetzungen und Untersuchungen von H. Bacht (Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum, 2 Bde., Würzburg ^{2}1984.1983).

Diese Hinweise schmälern jedoch in keiner Weise den Wert dieses überaus nützlichen Buches, das sicherlich den Rang eines Standardwerkes beanspruchen darf.

Würzburg Andreas E. J. Grote

Hasenfratz, Hans-Peter: **Die antike Welt und das Christentum.** Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 120 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–5341–7256–6

Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß der Untertitel den eigentlichen Inhalt des Buches angibt, und der erste Satz des Vorworts bestätigt das: „Dieses Buch soll vom antiken Umfeld des Christentums in der von Rom dominierten Welt handeln" (9). In den detailreichen Ausführungen zu den einzelnen Kap.n kommt das Christentum lediglich sporadisch zur Sprache: Im Stile der religionsgeschichtlichen Schule wird vorgeführt, daß Einzelheiten aus der antiken Religions- und sonstigen Geschichte auch in Texten des frühen Christentums, insbesondere denen des Neuen Testaments, greifbar sind. Doch was lehrt das – außer die mittlerweile bekannte Einsicht, daß das frühe Christentum *auch* Antike ist, um es mit einer Formulierung von Jacques Fontaine zu sagen? Dem im Haupttitel benannten, hoch komplexen Verhältnis zwischen Antike und Christentum ist so nicht beizukommen. Das liegt nicht zuletzt auch daran, daß Hasenfratz alles auf eine (im Vorwort S. 9 nur leicht relativierte) Kernthese reduziert, nämlich auf die (angebliche) „Unbehaustheit" „des" antiken Menschen im römischen Weltreich (11–26). Mittels eines arg verkürzten Begriffs von Religion werden „Religiöse Fluchtwege aus der Unbehaustheit" (27–106) vorgestellt: Nostalgie (27–38), Kaiser-

kult (38–54), Magie und Zauber (54–77), die Mysterienkulte (77–96), die Gnosis (96–106), schließlich, freilich nur im Modus der Anfrage, das Christentum (107f.). Diese disparaten Phänomene sollen lauter Wege aus „Unbehaustheit" sein? Mit einem derart pauschalen, monokausalen Erklärungsmuster, das mit etlichen veralteten Klischees arbeitet (etwa das römische Imperium als „Sklavenhaltergesellschaft": 15–24 und passim), sind die mit diesen Stichworten angezeigten historischen Zusammenhänge nicht adäquat zu beschreiben.

Münster Alfons Fürst

Hiltbrunner, Otto: **Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 224 S., geb. € 34,90 ISBN: 3–5341–8383–5

„Gastfreundschaft" war ein zentraler Aspekt der antiken Sozialkultur. „Die Verbundenheit der Gastfreunde und ihre gegenseitige Beistandsbereitschaft prägt ganz wesentlich das gesellschaftliche Leben, während das Gastgewerbe im Schatten steht" (7; im Vorwort). Hiltbrunner faßt mit diesem Buch seine im „Reallexikon für Antike und Christentum" unter den Stichworten „Gastfreundschaft", „Herberge" und „Krankenhaus" publizierten Spezialforschungen zum Thema in auch für Nichtfachleute zugänglicher Form zusammen (mit wenigen Endnoten, die Quellennachweise und ausgewählte Hinweise auf Literatur enthalten, und einem knappen Register zu Namen und Sachen, doch ohne eigene Bibliographie: 214–224). Der berücksichtigte Zeitraum reicht von Homer bis in das siebte Jh. n.Chr., der Raum umfaßt die antike Mittelmeerwelt und die daraus hervorgegangenen Staaten in Europa und in Vorderasien. Das Thema war in der Antike relevanter und spannender, als es in heutigen ‚westlichen' Kulturen wirken mag: Nach welchen Regeln funktionierte zwischenmenschlicher Kontakt in Zeiten ohne den engeren Lebensraum übergreifende rechtliche Regelungen? In klassischer griechisch-römischer Zeit lebten die Menschen in kleinräumigen Verhältnissen: „Der Nachbarstaat war schon Ausland, ein Gebiet, auf dem anderes Recht, andere Gesetze galten und nach Beginn der Geldwirtschaft auch andere Münzen. Sicherheit gewährte nur das Recht der Heimat; die hörte auf, sobald deren Grenzen überschritten wurden. Am fremden Ort konnte ein Kaufmann weder einen säumigen Schuldner noch einen Dieb verklagen. Auf See herrschte sogar völlige Rechtlosigkeit" (50). Auf diesem Hintergrund entwickelte sich „Gastfreundschaft" – erstmals greifbar in den Gedichten Homers – zu einer „Institution, die in einem überörtlichen Netzsystem eine ganze Gesellschaftsschicht umfasst und verbindet. Gegenseitigkeit ist seine Grundlage" (26).

In Kap. I (9–25) werden die unterschiedlichen Bedeutungen von *xénos – hostis – hospes* luzid und überzeugend aus den jeweiligen geographischen und ökonomischen Gegebenheiten heraus erklärt, in Kap. II (26–33) die gastfreundschaftlichen Regeln für die frühgriechische Adelsgesellschaft, „innerhalb deren das Gebot der Gastfreundschaft gilt" (26). In griechisch-römischer Zeit „orientiert man sich an den aus Homer bekannten Normen" (34); diese werden „in den demokratischen Staaten von den politisch und gesellschaftlich führenden Familien als unverzichtbare Tradition weiter gepflegt" (37). „Die Gastfreundschaft ist ein Kennzeichen, an dem man den zivilisierten Menschen erkennt und mißt. Sie wird zu einem Hauptthema der Sozialethik" (34). In diesem langen Kap. III (34–156) werden vielfältige Aspekte des Themas im privaten wie im staatlichen Leben erörtert. So erfährt man neben viel realienkundlichem Wissen zur Gastfreundschaft in griechisch-römischer Zeit (etwa zu den *symbola* bzw. *tesserae hospitales*, den Erkennungszeichen von Gastfreunden: 43–45) beispielsweise Interessantes zum Asylwesen (51–54), zur griechischen Einrichtung der „Proxenie" in zwischenstaatlichen Beziehungen (69–75), zur „Parochie", einer Art ‚Zwangs-Gastfreundschaft', die von den Römern den von ihnen Unterworfenen mit entsprechenden Lasten für die zu Leistungen verpflichteten ‚Gastgeber' aufgezwungen wurde (91–100), und zur Gastlichkeit in jüdischen Gemeinden, besonders im Blick auf Gästehäuser bei Synagogen (103–106). Dazu kommt ein Abschnitt über Straßenverkehr und Rastorte (106–123), aus dem man nicht zuletzt lernen kann, wie der *cursus publicus* des römischen Imperiums funktioniert hat: „Die Verpflichtungen der Parochie wirkten fort. Da der Ausbau der Infrastruktur nur allmählich vorankam, blieb es vielerorts dabei, dass die Bevölkerung der anliegenden Ortschaften die nötigen Leistungen zu erbringen hatte" (112). Überaus farbig ist der Abschnitt über das Gastgewerbe ausgefallen (123–156). Da die Regeln der Gastfreundschaft nur innerhalb der Adelsgesellschaft und der begüterten Schichten galten, waren die einfachen Leute bei Reisen auf das Wirtshaus angewiesen, das, wie die Wirtinnen und Wirte, in einem denkbar schlechten Ruf stand. „Der mit dem Wirtshaus verbundene Ruf der Unsittlichkeit hinderte allerdings römische Senatoren nicht daran, an den nahe bei ihren Gütern vorüber führenden Landstraßen *tabernae* einzurichten, die sie von ihren Sklaven bewirtschaften ließen, so dass ihnen der Landbesitz eine zusätzliche Rendite einbrachte" (139). Das kurze Kap. V (208–210) skizziert die Entwicklung der gewerblichen Wirtshäuser seit der Spätantike; „am Ende der fortschreitenden Entwicklung zählt der tüchtige Wirt in der Neuzeit zu den Honoratioren des Ortes und der Gast legt seinerseits Wert darauf, nicht mit einem Herbergsinsassen verwechselt zu werden" (209).

Von besonderem Wert ist Kap. IV (157–207) über die Gastfreundschaft im christlichen Altertum, weil durch die christlichen Gepflogenheiten Neues in die antike Welt kam. Zum einen war christliche Gastfreundschaft natürlich Fortsetzung der antiken Gastfreundschaft, wie viele der ausführlich referierten Texte zeigen (165–181). Zum anderen füllte die christliche Praxis indes ein Defizit aus (157–161): „Dem Grundkonzept der antiken Gastfreundschaft haften zwei wesentliche Schwächen an. Die Verpflichtung der Gegenseitigkeit benachteiligte alle die Armen, die nicht die Mittel besaßen, materiell durch die Tat das Empfangene zu erwidern"; und: „Gastfreundschaft ist ihrem Wesen nach selektiv" (157). Natürlich gab es schon in der Antike „rühmenswerte Ausnahmen" (ebd.) von diesen Prinzipien, doch führte erst das Christentum zu „einer grundlegenden Änderung des sozialen Bewusstseins, um die verbreitete Gefühllosigkeit der Besitzenden gegen die Armen zu überwinden" (160). Die Fürsorge für die Armen hat sicherlich nicht wenig zur Ausbreitung des Christentums in der Antike beigetragen (vgl. 163). Das Christentum hat aber nicht nur zu einer Änderung der Gesinnung beigetragen, sondern aus diesem Geiste Institutionen geschaffen, „die aus unserer europäischen Zivilisation und deren weltweiten Abkömmlingen nicht wegzudenken sind, freilich ohne dass die Allgemeinheit sich dieser Herkunft bewusst wäre" (182), nämlich das „Xenodocheion" (182–207). Um Christen auf Reisen davor zu bewahren, in den übel beleumundeten Wirtshäusern einkehren zu müssen, schuf man als neue Einrichtung die Pilgerherberge als eigenständiges Gebäude (neben dem Kirchengebäude, doch unter Aufsicht des Ortsbischofs). Zur Unterscheidung vom „Pandocheion", dem Wirtshaus, kreierte man den neuen Begriff „Xenodocheion", abgekürzt „Xenón" (185: Augustinus sprach ausdrücklich von einem *novum nomen*); im Lateinischen wurde entweder der griechische Begriff als Fremdwort *xenodochium* übernommen oder übersetzt mit *hospitium*, seit dem sechsten Jh. *hospitale*. „Die beiden sind dann im Mittelalter begrifflich unterschieden worden: *Hospitium* wurde für die vornehme Gastlichkeit gebraucht, *Hospitale*, oft mit dem Zusatz *pauperum et peregrinorum*, für die Armen- und Pilgerherberge und schließlich weiter eingeengt auf das Krankenhaus" (185; dazu die Geschichte des Wortes *Xenodocheion* im Anhang: 211–213). Doch nicht nur terminologisch war diese Neuerung von weitreichender Bedeutung: „Die Gründer der ersten *Xenodocheia* schlossen eine Lücke in den sozialen Lebensverhältnissen. Ihr Erfolg übertraf alle Hoffnungen. Die Häuser zogen in den Städten nicht nur Durchreisende an. Arme und Bedürftige jeder Art nutzten das Hilfsangebot, und sie wurden, der karitativen Grundidee getreu, nicht abgewiesen. Sind die *Xenodocheia* in ihrer Urform noch gemischte Anstalten für alle Arten von Hilfesuchenden, entwickeln sich alsbald Sonderformen: Pilgerhaus (*Xenodocheion*), Krankenhaus (*Nosokomeion*), Armenhaus (*Ptochotropheion*), Aussätzigenspital (*Lobotropheion*), Altersheim (*Gerokomeion*), Witwenheim (*Cherotropheion*), Waisenhaus (*Orphanotropheion*), Findelheim (*Brephotropheion*)" (185f.). Auf diesem Wege entstanden aus dem christlichen ‚Pilger-Gasthaus' das Krankenhaus und verwandte soziale Einrichtungen, und zwar nicht nur in Europa, sondern vermittelt über Persien auch „unter der persischen Bezeichnung *Bimaristan* [...] die Krankenhäuser der islamischen Welt" (199).

Das an Quellen und Details reiche Buch schildert informativ und gut lesbar ein zentrales Thema antiker Sozial- und Wirtschaftsgeschichte nach seinen vielfältigen Seiten, nicht zuletzt nach den vom Christentum bewirkten Neuerungen und deren Nachwirkungen bis in die Gegenwart. Die oft ausführlich zitierten Texte (dazu zwei Gedichte auf das *Xenodocheion* im Anhang: 213f.) verleihen der Darstellung ein buntes Kolorit und erlauben dem historisch interessierten Leser eigenständige Einblicke in die geschilderten Verhältnisse.

Münster Alfons Fürst

Lutterbach, Hubertus: **Sexualität im Mittelalter.** Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts. – Köln / Weimar / Wien: Böhlau 1999. IX, 299 S. (Beih. z. Archiv f. Kulturgesch., 43), geb. € 34,50 ISBN: 3–412–10396–9

In seiner hier anzuzeigenden Münsteraner Habil.schrift hat der Vf. den ambitionierten Versuch gemacht, den bislang ediert greifbaren Gesamtbestand der frühmittelalterlichen ‚Bußbücher' (ca. 400 Hss.) systematisch darauf durchzugehen, was er zur Beschreibung und Bewertung des geschlechtlichen Begehrens und Handelns zu bieten hat (64–214). Gerahmt ist dieser Versuch von einer ausführlichen biblischen und altkirchlichen Grundlegung (20–63), einer Parallelluntersuchung der kirchenrechtlichen Beschlüsse (Konzilien- und Kapitularien: 215–239) und abschließenden Hinweisen auf die Fernwirkungen dessen, was für den Vf. als geschlechtsmoralischer Grundzug der untersuchten Epoche gilt: die fatale Eigenschaft bzw. sündhafte Inklination der Christenmenschen zur Verunreinigung (*pollutio*) alles Heiligen durch Menstruation, Samenerguß, voreheliche Unzucht, Ehebruch, Inzest und Sodomie einschließlich zahlloser Verhaltens- und Handlungsdetails. Diese umfassende kirchliche Zuschreibung entsteht unter aktiver Anknüpfung an die Reinheits-

und Inzestgebote der mosaischen Gesetzgebung (bes. Lev 10–30), die über das Brückenglied der ‚Jakobusklausel' (Apg 15,20.29) mit den einschlägigen Kernaussagen im Neuen Testament verbunden werden: dem *Una-caro*-Diktum Jesu (Mk 10,8) sowie der *Caro-spiritus / anima*-Antinomie bei Paulus und seiner typologischen Deutung der Entstehung Evas aus Adam (Gen 2,24) als Beziehung der Kirche (Eva) auf Christus, den neuen Adam (Eph 5,28–32). Dieser ‚Kulpabilisationskomplex', theologisch von der Patristik vorbereitet, wird kultisch initiiert von irisch-angelsächsischen Mönchen, dann auf dem Kontinent adaptiert und verallgemeinert vom fränkischen Klerus und wandert über das Visitationsrecht und die Konzilienbeschlüsse ins katholische Kirchenrecht ein.

Dem Vf. gelingt im Hauptteil eine verdienstvolle systematische Bestandsaufnahme der kirchlichen Sicht auf die geschlechtlichen Dispositionen und Handlungsweisen – und zwar vor dem Sanktionsspiegel der tarifierten Bußen, ausgedrückt im Fastentag als Leistungsindex. Einleitend (64ff.) erläutert er den Übergang zur frühmittelalterlichen Auffassung des Befleckungscharakters aller konkupiszenten Fleischeswerke, denen allein die jungfräuliche Enthaltsamkeit als Alternative des Reinseins (*castitas immaculata*) gegenübersteht. Das Besondere an dieser neuartigen *Pollutio*-Lehre ist, daß sie auch gilt, wenn kein bewußtes Verlangen erkennbar ist (Menstruation, nächtlicher Samenerguß ohne libidinösen Traum). Es ergibt sich dadurch ein verunreinigendes Vor- und Umfeld der geschlechtlichen Missetaten, das die Sünde vom Willen entkoppelt und fatal ans Fleisch bindet. Gewissermaßen ‚zwischen' dem Ideal unkorrumpierter *castitas* und somatischer Pollution entfaltet der Vf. nun das weite Feld aller sündigen und verunreinigenden Geschlechtshandlungen (*iniquitates / fornicationes naturales et non naturales*): die Ehe, die Zweitehe, die Unzucht unter unverheirateten Laien, der Ehebruch, die Unzucht von Klerikern und Nonnen, die Selbstbefriedigung, die *commixtio carnis* unter Männern bzw. Frauen und mit Tieren, schließlich das seit dem sechsten Jahrhundert systematisch ausgeweitete Feld des *incestus:* der Koitus zwischen Verwandten (*propinqui, consanguini*) sowie – neu – auch Verschwägerten (*affini*) und Paten (*compatres, commatres*) bzw. Gottgeweihten.

Angeschlossen werden noch der verunreinigende Umgang mit Menstruationsblut, Sperma, Kot und Urin, die Abtreibung und die Empfängnisverhütung.

Diese in den Bußbüchern der Mönche und Priester zum Ausdruck kommende rigidisierte ‚Sichtweise', deren Wirkungsgrad bei den sündigenden Leuten selber ja deshalb wenig nachprüfbar ist, weil über den Bußritus zu wenig bekannt ist und die verhängten Sanktionen nicht präzise kontrolliert werden (können), wird vom Vf. nun im Prüfgang durch die fränkische Kichengesetzgebung im großen und ganzen bestätigt: Mit den frühen merowingischen Synoden beginnen die Bezugnahmen auf die kultische Verunreinigung, werden Beschlüsse zur Verschärfung von Inzest- und Eheregeln, zur Enthaltsamkeit der Kleriker u. a. m. gefaßt und wiederholt, bis sie im karolingischen Kirchenreformprogramm feste Formen gewinnen und bestimmt wird, sie über den Bußbuchgebrauch und die Pfarrvisitation gezielt an den *vulgus christianus* zu vermitteln.

Dieses klare Gesamtbild verdankt sich einer einfachen Hypothese, die der Vf. zusammen mit seinem akademischen Lehrer, Arnold Angenendt (Münster), in Anknüpfung an die sexualethischen Studien von Peter Browe (1932!) und Joseph Andreas Jungmanns These vom ‚Umbruch der religiösen Kultur in frühen Mittelalter' (1947) erarbeitet hat: Man könne die Eigenart dieser Epoche (5./6. – 11./12.Jh.) nur verstehen, wenn man von einer, verglichen mit der Antike ‚rearchaisierten' Weltsicht und Lebensweise ausgehe, zu der nicht nur der Rückgang des urbanen Lebens und die Reagrarisierung des materiellen Alltags, die Gentilisierung der Machtverhältnisse, das Wiedererstarken mündlicher Rechtsgewohnheiten, die Schrumpfung der Schriftkultur u. a. m. gehöre, sondern auch ein „Paradigmenwechsel im Bereich der Sexualvorschriften" (64) mit weitreichenden Folgen für die Vorstellung vom *homo christianus* und für die Ansprüche an die sozialen Basisbeziehungen. Das für viele archaische Gesellschaften typische Orientierungsprinzip der vorrationalen, vorethischen, ‚kultischen Reinheit' nämlich habe sich als Normierungsfolie für den Umgang mit allem für die Kirche Heiligen in den Vordergrund geschoben. Diese kultisch-rituelle ‚Äußerlichkeit' sei nicht genuin christlich, d. h. neutestamentlich gewesen, sondern habe, reorientiert am und gerechtigtfertigt mit dem Alten Testament, die evangelische, auf Subjektivität, Intentionalität und Innerlichkeit gegründete Christusnachfolge deutlich überlagert. Kernpunkt dabei sei die Störungskraft der entscheidenden Lebenssäfte von Frau und Mann: das Blut, speziell das Menstruationsblut, und der Samen. Mit dieser Archaisierungshypothese sucht der Vf. einen epochalen religionsgeschichtlichen Grundzug des früheren Mittelalters zu etablieren, dessen zeitgenössische Ordnungs- und Reproduktionseffekte erheblich waren und entsprechend gewürdigt werden müßten (256ff.), unabhängig von ihren lustfeindlichen und geschlechtspolitischen Ausläufern bis in die Sexualethik der katholischen Kirche heute (258ff.). Sie ist forschungsstrategisch gegen bislang geltende Bewertungen der Bußbücher als Ausdruck der christlichen ‚Sexualmoral' gerichtet: die pauschale Ablehnung, die Unterstellung starrer Kontinuität oder Fort- bzw. Rückschrittlichkeit (247ff.).

Wie ist diese Forschungsleistung einzuschätzen? So hohe Anerkennung sie als Beschreibungsleistung verdient, so vielfältig dürften die sich anschließenden kritischen und weiterführenden Fragen sein. Der Vf. lädt hierzu auch am Schluß seiner Arbeit direkt ein. Mir haben sich drei aufgetan.

1. Da ist zum einen der Obertitel. Egal, woher er stammt (Verlagsvorschlag?), er ist irreführend. Mag man den zu pauschalen Zeitbezug im Untertitel noch zurechtgerückt sehen, der Zentralbegriff der ‚Sexualität' stimmt nicht. Einmal deswegen, weil das ‚Thema' der Bußbücher und Kirchenbeschlüsse nicht die Fleischeslust (Libido und Koitus) ist, sondern der priesterlich-kirchliche Kampf gegen sie und ihre Wirkungen auf das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits. Thema sind die Sündenzuschreibung, die Kulpabilisierung der Christen, und die beständige Gefährdung des korrekten Gotteskults durch die verschiedenen Formen der *fornicatio carnalis.* Hierzu paßt übrigens auch, daß der Vf. keine Begründung für den Abschnitt ‚Sexualität und Magie' (195–214) liefern konnte, denn hier geht es ‚nur' noch um Unreinheiten im entfernten Umfeld von Lust und Zeugung. Zum anderen, und das scheint mir wichtiger, ist die begriffliche Zentralentscheidung selber sehr problematisch. Wie kann man von *Sexualität,* einem neulateinischen Wort des 18. Jh.s, das eine fulminante Sinnentwicklung innerhalb der Moderne hinter sich hat, für diese Zeit sprechen, deren Fremdartigkeit der Vf. selbst so ernsthaft anmahnt? Und ebenso von Sexual-‚verkehr' bzw. -‚vollzug' von Sexual-‚partnern'? Diese modernsprachlichen Entscheidungen verstellen eher das Verständnis für all das, was zum Kern und Umfeld der *commixtio carnis* der Menschen gehört und die göttliche Ordnung stört.

Wie ist hier mehr Adäquanz zu erreichen? Zum einen: Für alle sozialen Schlüsselwörter der Moderne gilt, daß ihre Handhabung ohne begriffsgeschichtliche Vororientierung und der damit verbundenen Destabiliserung sogenannter ‚Definitionen' hermeneutisch höchst riskant ist. Ohne Begriffsgeschichte ist eine entmodernisierte zeitgenössische Untersuchungsstrategie unmöglich.

2. Zum anderen lockt, meine zweite, daraus folgende Anfrage, die Chance zu präziser Analyse des zeitgenössischen Vokabulars. Dies zu tun, wäre ein ebenso dringlicher Schritt. Man denke nur einmal an das Sinnfeld, das sich mittels der den Koitus bezeichnenden Verben aufschließen könnte. *Nubere, coire, concubere, cohabitare, corrumpere, peccare, coniungere in matrimonio, accipere, recipere, duxere uxorem, copulare, dormire, miscere / misciari, incestum committere, infantes procreare* – sie alle finden sich im Bußbuch-Korpus und harren genauerer Sinnbestimmung im Einzelnen wie im Ganzen. Gleiches gilt für zentrale Antonyme (*castitas* etwa), für diverse synonyme Nomina – hier besonders die ‚Gleichung' von *pollutio-fornicatio-iniquitas-incestus* usf. Erst eine solche linguistisch-semantische Abstekkung des kirchenlateinischen Bedeutungsfeldes von Begierde, Lust und Zeugung, Askese, Reinheit und Heiligkeit würde gestatten, die jeweils gewählte Ausdrucksweise zur Sache als geistigen, geistlichen und pastoralen Tatort zu bestimmen.

3. Der Vf. nennt seine Arbeit eine ‚Kultur'-Studie. Er wäre besser beraten gewesen, sie ‚Kult'-Studie zu nennen. Was soll das heißen? Hier wird die These des Buches von der ‚kultischen Reinheit' nicht nur kirchen- und glaubens-, sondern auch theologiegeschichtlich interessant. Warum insistieren die monastischen und klerikalen Asketen, Gesinnungsführer und Kultkontrolleure so auf der Gefahr, die von den lebensspendenden und lebenserhaltenden Säften für den Kontakt mit dem Heiligen, für die angemessene Ehrung Gottes in Gebet, Feier und Opfer, der Reliquien der heiligen Fürbitter, für den Dienst an Altar samt Gerät, für Kelch und Patene, Kircheninneres und Kirchgang ausgeht? Ist es damit getan, den rearchisierenden ‚Rückfall' in eine kultische Äußerlichkeit und Einfachheit zu konstatieren, die nur eine sehr schwache Verankerung im genuin christlichen Offenbarungsbestand hat und der, wie der Vf. über Abälard andeutet, erst mit der Intentionalisierung der Sünde seit dem 11./12. Jahrhundert wieder ‚erreicht' wird? Man sollte doch radikaler historisieren und fragen, worin der soziale Sinn der durchaus überzeugenden *Pollutio*-These bestanden haben könnte. Ich meine, daß man dabei an vier christlich-kirchlichen Phänomenen nicht vorbeikommt: der Eucharistie, der Auferstehungslehre, dem Askesegebot für die heilssuchende und heilsvermittelnde Geistlichkeit und dem Glaubensbedürfnissen und -stilen der Gemeinden. Jedem Phänomen wohnen eigene Vorstellungen und Regeln inne, die sich auf die Leiblichkeit von Lust und Zeugung, Leben und Sterben, Diesseits und Jenseits beziehen, eine Leiblichkeit, für die Fleisch, Blut und Samen unhintergehbare eigene Wirklichkeiten sind. Sich ihrer zu vergewissern und sie auf einander zu beziehen könnte begreiflich machen, warum auf der normativen Oberfläche der Reinheitsgefährdung durch Blut und Samen, Begierde und Lust soviel strafende Aufmerksamkeit gezollt wurde.

Berlin Ludolf Kuchenbuch

Theologiegeschichte

Leppin, Volker: **Wilhelm von Ockham.** Gelehrter, Streiter, Bettelmönch. – Darmstadt: Primus 2003. 309 S., Ln € 29,90 ISBN: 3–89678–476–5

Blickt man in die universitäre Praxis unserer Tage, begegnet oft die Forderung, zum Nutzen von Forschung und Lehre über die Grenzen des eigenen Faches zu schauen; doch scheint gerade in Geisteswissenschaften diese Interdisziplinarität häufig nicht über den Status des schönen Begriffs hinauszukommen, sieht man einmal von institutionalisierten Formen wie Sonderforschungsbereichen und Graduiertenkollegs ab.

Ein Gelehrter des Spätmittelalters hätte dieses Problem nicht gehabt, vielleicht nicht einmal verstanden. Im Gegenteil: Man konnte von ihm erwarten, daß er sich – mit dem Rüstzeug der Artistenfakultät ausgestattet – auch in fremde Teildisziplinen einarbeitete. Der Mediziner Marsilius von Padua, der Vf. des Defensor pacis, ist ein berühmtes Beispiel, ein anderes Wilhelm von Ockham, der als Theologe wie Marsilius auf das Terrain politischer Publikationen kam. Er ist sicherlich einer der berühmtesten Gelehrten des Mittelalters, heute hauptsächlich (und verkürzt!) durch sein sprichwörtliches „Rasiermesser" bekannt.

An Literatur zum Thema besteht für gewöhnlich kein Mangel, wenn es um berühmte Persönlichkeiten geht; das gilt auch für Wilhelm von Ockham. Das reichhaltige Literaturverzeichnis des hier zu besprechenden Bdes legt dafür beredtes Zeugnis ab. Dabei ist es gerade eine Gestalt wie Wilhelm von Ockham, die Autoren einlädt, eigene Perspektiven in die Vergangenheit zu projizieren. Ein Paradebeispiel dafür ist immer die Historiographie der Reformation. Auch sie ging nicht an Ockham vorbei, sondern machte ihn je nach Standort zum vorlutherischen „Subversiven" oder zum Wegbereiter einer grundlegenden Reform. Andere fragten nach dem „Modernen", nach dem, worin der englische Franziskaner „seiner Zeit voraus" war. Beispielhaft dafür mag die Faszination stehen, die Ockham durch seinen sprachtheoretischen Ansatz auf Semiotiker wie Charles S. Peirce und Umberto Eco[1] ausübte. Anders die Herangehensweise Leppins: Er läßt Wilhelm zuerst einmal einen Schüler, einen Lehrer, einen Gelehrten des 14. Jh.s sein. Den Menschen in seiner Zeit und Zeitgebundenheit zu begreifen, ist ein wichtiges Anliegen seiner Biographie, das heißt auch: allzu idealisierende Deutungen der Schriften Ockhams als solche zu kennzeichnen und zu korrigieren. Damit wird erst recht deutlich, wie Ockham durch zu seiner Zeit unorthodoxe Methoden und Fragestellungen eine eigene Art von Theologie entwickeln und Anstoß erregen konnte bzw. mußte.

Rein äußerlich gibt sich die Biographie wenig aufregend. Die zehn Kap. folgen den Lebensstationen Wilhelms von Ockham und setzen entsprechende Zäsuren. Zwar haben wir nur sehr wenige wirklich gesicherte Daten aus der Biographie Ockhams, doch lassen sich die Einschnitte jeweils deutlich markieren. Zwei Kap., das dritte und das achte, widmen sich ausschließlich dem Denken Ockhams, das zehnte bietet einen knappen Abriß seiner gegenüber seinem Leben nicht weniger bewegten Wirkungsgeschichte.

Aufgrund des wenigen Vorhandenen eine Biographie zu schreiben, die diese Bezeichnung wirklich verdient und nicht nur Behandlung des Werks Wilhelms ist, stellt eine eigene Herausforderung dar. Es gilt, das Gesamt der Zeit im Blick zu behalten: Alltags-, Mentalitäts-, Theologie-, Philosophie-, Universitäts-, Stadt-, Wirtschafts-, Sozial-, Landes- und politische Geschichte. Daß Volker Leppin diese Herausforderung nicht nur meistert, sondern es zugleich versteht, an der je passenden Stelle das je Nötige zu sagen, ohne ausufernde Exkurse einzuführen oder den Leser mit knappen Fußnotenverweisen abzuspeisen, muß ihm sehr hoch angerechnet werden. Er schafft es, die verschiedenen Stränge einer historischen Betrachtung der Zeit und des Lebensumfelds Wilhelms von Ockham mit seiner Biographie zu verknüpfen und dabei den roten Faden nicht aus den Augen zu verlieren. Man kann sich als Leser bei solcher Führung gut aufgehoben fühlen, denn der gedankliche Weg droht nirgends in Sackgassen oder in die Irre zu führen.

Freilich bringt es die Menge der Aspekte mit sich, daß nicht jeder Leser gleichermaßen seine Erwartungen befriedigt sehen wird. So mag man kritisieren, daß die Zeichnung des Verhältnisses von Kaiser und Papst bzw. Papst und französischem König am Vorabend des „Umzugs" der Päpste nach Avignon doch ein wenig zu holzschnittartig geraten ist (123–133). Und ein Regensburger wird sich schwerlich mit der pointierten Wertung abfinden können, daß die „Glanzzeit" seiner Stadt im 14. Jh. „auch schon um Jahrhunderte" zurücklag (193): Trotz des Niedergangs der Stadt im Spätmittelalter war doch gerade Ludwig der Bayer auf Regensburgs Möglichkeiten angewiesen.[2] Ergänzen könnte man, daß die päpstliche Seite Kaiser Ludwig nicht umsonst „den Bayern" genannt hat: Klingt doch „Ludovicus Bavarus" fast wie „Ludovicus Barbarus" – ein willkommener publizistischer Effekt![3] Im Kap. über die Ockhambilder in der Forschung ist es ein wenig verwunderlich, daß der Autor für katholische Sichtweisen zwar auf die Forschungen von Joseph Lortz und die Diss. von Erwin Iserloh (1956) verweist, aber bei diesen doch noch sehr tendenziösen Autoren stehen bleibt – im Gegensatz zur evangelischen Forschung (Heiko A. Oberman, Bernd Moeller). Man vermißt die Erwähnung der ausgewogenen Darstellung Ockhams in den Bänden der „Geschichte des Christentums", in deren deutschem Herausgebergremium mit Heribert Smolinsky auch ein renommierter Vertreter der aktuellen katholischen Reformationsforschung vertreten ist.[4]

Zu korrigieren ist die auf S. 283 in Fußnote 24 angegebene Internetadresse, unter der ein vorkritischer Text von Ockhams „Dialogus" zu finden ist. Korrekt lautet sie: http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html.

Doch solche und vergleichbare Kleinigkeiten vermögen das überaus positive Bild von L.s Buch nicht zu trüben. Am Ende der Lektüre stellt sich vielleicht die Frage, ob die Vorstellung des bewegten Lebens Wilhelms von Ockham nicht etwas zu glatt gegangen ist. Ohne in psychologisierende Deutungen verfallen zu wollen, sei doch angemerkt, daß das Verhältnis zwischen aktiver Lebensgestaltung und passivem Erleiden bzw. Treiben-lassen bei Ockham spannend ist und bleibt. Ob er tatsächlich eine konsistente Entwicklung durchlebt hat, wie es nach L. die Betrachtungsweise Jürgen Miethkes ermöglicht, mag bezweifelt werden.

In der Gesamtkonzeption stellen die bereits erwähnten Kap. über den Sentenzenkommentar (Kap. III) und die „Neuen Themen im Dienst des Kaisers" (Kap. VIII) eigene Blöcke dar. Vor allem ersteres fällt als konsequente philosophische Untersuchung von Ockhams Kommentar der Sentenzen des Petrus Lombardus, seiner ersten akademischen Lehrveranstaltung, etwas aus dem Rahmen der Biographie. Dennoch ist es unverzichtbar für das Verständnis der Gedankenwelt Ockhams und damit auch seines weiteren Weges nach Avignon und München. L. hätte zu weit ausholen müssen, hätte er die zum Verständnis nötige scholastische Terminologie erklären wollen. Daß er folglich manches voraussetzen muß, dürfte Lesern, denen diese Terminologie nicht geläufig ist, die Lektüre zur gedanklichen Arbeit werden lassen. Da L. aber trotz dieser Widrigkeiten die vorgetragenen Gedanken gekonnt auf die wesentlichen Aspekte reduziert und auch hier nicht zu „akademischen Höhenflügen" ansetzt, läßt sich auch dieses Kap. gut bewältigen. Und allen, die hier möglicherweise kapitulieren könnten, sei gesagt: Nicht nur wegen des gedanklichen Zusammenhangs mit dem Vorausgehenden und Folgenden im Buch, sondern auch um des philosophischen Inhalts willen lohnt es sich unbedingt, L.s Ausführungen zu Ockhams Sentenzenkommentar aufmerksam zu studieren. Schließlich lernt man hier auch etwas über das Selbstverständnis des Autors, der sich als theologischer „Berufskollege" Ockhams über die Zeiten hinweg mit ihm als Gesprächspartner auf eine Stufe zu stellen und zu diskutieren vermag.

Zur flüssigen Lesbarkeit des Buches trägt auch bei, daß L. Forschungsdiskussionen so weit als möglich reduziert und mit knappen Bemerkungen in den Fußnotenapparat verlegt. Wer sich weiter in die Materie vertiefen möchte, hat mit diesen Fußnoten und mit dem bereits erwähnten umfangreichen Literaturverzeichnis am Ende des Bdes eine gute Basis. Der Vf. selbst greift im Verlauf des Buches sehr gern auf die grundlegenden Forschungen des Heidelberger Emeritus für Mittelalterliche Geschichte Jürgen Miethke zurück.

[1] In seinem Roman „Il Nome della Rosa" (verschiedene Ausgaben) hat Eco das Ockhamsche Gedankengut weitgehend verarbeitet. Sein Protagonist Wilhelm v. Baskerville trägt Züge Wilhelms von Ockham.

[2] Vgl. Alois Schmid, Vom Höhepunkt zur Krise. Die politische Entwicklung 1245–1500, in: Peter Schmid (Hg.), Geschichte der Stadt Regensburg, Bd 1, Regensburg 2000, 191–212.

[3] Vgl. u. a. Horst Fuhrmann, Das Mittelalter des Umberto Eco, in: Ders., Überall ist Mittelalter, München ^{3}1998, 234.

[4] Vgl. Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449), hg. v. Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez, dte. Ausg. hg. v. Bernhard Schimmelpfennig (Die Geschichte des Christentum, Bd 6), Freiburg u. a. 1991, 276–279; Von der Reform zur Reformation (1450–1530), hg. v. Marc Venard, dte. Ausg. hg. v. Heribert Smolinsky (Die Geschichte des Christentums, Bd 7), Freiburg u. a. 1995, 680. Hier erfolgt eine dezidierte Abgrenzung zu Lortz.

Quellenzitate und -belege findet man im richtigen Maß. L. trifft hier sehr gut die Mitte zwischen zu vielen Zitaten, bei denen der Lesefluß litte, und zu wenigen, bei denen der Leser das Bedürfnis nach mehr Belegen hätte. Im Obertext werden die Quellen stets in deutscher Übersetzung wiedergegeben, den lateinischen Originaltext und die Quellenangabe findet man dann in den Fußnoten. Auf diese Weise ist wiederum die Balance zwischen Lesefreundlichkeit und wissenschaftlicher Exaktheit gewahrt.

Ein Personen- und ein knappes Sachregister am Ende des Bdes erschließen die Biographie und machen sie auch als Nachschlagewerk benutzbar.

Die Zeiten, in denen Biographien in den historischen Wissenschaften negativ konnotiert waren, sind vorbei. Vielleicht war eine gewisse „Biographie-Pause" von Vorteil, kann man doch in unserer Zeit wieder neu daran gehen, Biographien zu schreiben – doch nicht als „Heldenleben", sondern als Darstellung von Personen in ihrem je eigenen zeitlich und räumlich bedingten Umfeld. Die Reihe „Gestalten des Mittelalters und der Renaissance", der auch L.s Buch zugehört, hat hierzu wichtige Beiträge geleistet und ist durch die vorliegende Biographie um einen wertvollen Baustein reicher geworden.

Theologie ist nicht abgelöst von Personen denkbar, die ihrerseits in konkreten historischen Zusammenhängen leben. Des Zusammenhangs muß sich auch verantwortete systematische Theologie bewußt bleiben, will sie sich nicht in ahistorischen Spekulationen verlieren. Das Prinzip von „Theologie als Biographie", auch in Volker Leppins Buch greifbar, kann hier eine wesentliche Funktion erfüllen.

Volker Leppin ist als Professor für Kirchengeschichte und Leiter der Ockham-Forschungsstelle in Jena (früher Heidelberg) ein exzellenter Kenner der Werke Ockhams und seiner Zeit. Es ist ihm gelungen, mit seiner Biographie Wilhelms von Ockham ein Buch zu schreiben, das gleichermaßen für Philosophen, Theologen, Historiker und historisch arbeitende Politologen interessant ist. In diesem Beitrag zur Interdisziplinarität liegt eine nicht zu unterschätzende Leistung L.s. An seinem Buch wird deutlich, daß die Kirchengeschichte der systematischen Theologie etwas zu sagen hat, und daß die Theologie fruchtbar mit anderen Wissenschaften kooperieren kann. Das nicht nur räumlich bewegte Leben und das Werk Wilhelms von Ockham, der sich von solchen Gedanken nicht hätte träumen lassen, stellen einen guten Ausgangspunkt dafür dar.0

Münster Bernward Schmidt

Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. v. Friedemann Voigt. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2003. XXXVI, 333 S. (UTB für Wissenschaft, 2452), kt € 16,90 ISBN: 3–8252–2452–X

In der bewährten Reihe UTB Wissenschaft erschienen, enthält das Taschenbuch ausgewählte Texte von Ernst Troeltsch (1865–1923), die – ausführlich eingeleitet (VII–XXXVI) – einen informativen Einblick in sein Werk vermitteln. Troeltsch, der als protestantischer Theologe und Philosoph starken Einfluß auf Geschichtswissenschaft und Soziologie gewann, widmete sich der „Fragestellung nach der wechselseitigen Entwicklung von moderner Kultur und Christentum". Geschichtsmethodologisches und religionsphilosophisches Problembewußtsein sind Kennzeichen seiner konstruktiven Arbeit am „Zusammenstehen beider". Langjährig als kritischer Theologe in Heidelberg tätig, ab 1909/10 auch mit einem Lehrauftrag an der dortigen phil. Fak., theologiegeschichtlich als systematisches Haupt der religionsgeschichtlichen Schule einzuordnen, folgte er 1914 schließlich einem Ruf an die phil. Fak. in Berlin, weil er meinte, „in der phil. Fak. mehr Möglichkeiten zu haben, das geistige und religiöse Bewußtsein anzusprechen als in der Theologie." (XXV) Neben seinen akademischen Lehraufgaben war er an wissenschaftlichen Großprojekten beteiligt (so bei der Erstauflage des Lexikons „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" u. a.).

Die ausführliche Einleitung des Hg.s berücksichtigt die wichtigsten biographischen Daten und vermittelt einen guten Überblick in die hier vorliegende Textauswahl. Sie ist nach systematischen Gesichtspunkten gegliedert, denen die chronologischen Aspekte untergeordnet sind. Textnachweise, Bibliographie und Register folgen. Troeltsch wird als bedeutsamer Denker vorgestellt, dem es um die Anschlußfähigkeit des Christentums an das moderne wissenschaftliche Denken ging. Unbeschadet der persönlichen Heilsgewißheit, „der ein Moment absoluter Überzeugung eigen ist und die ein unverzichtbares Merkmal religiösen Selbstbewußtseins darstellt", kann Theologie nicht von einem Ort jenseits der Geschichte betrieben werden. Sozialpsychologisch gesehen bedürfen Gemeinschaftsbildungen wie das Christentum eines orientierenden Bezugspunktes sowie einer kultischen Institution.

Im Beitrag (1.) „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie" (2–25) nimmt Troeltsch Stellung zu einem Aufsatz von Friedrich Niebergall (prakt. Theologe in Marburg) „Über die Absolutheit des Christentums". Es wird aufgezeigt, wie die auf Kritik, Analogie und Korrelation beruhende historische Methode seit der Aufklärunge unsere Stellung zur religiösen Überlieferung tiefgreifend verändern muß. (4) Auch die zur Realisierung der Offenbarung vorausgesetzte „Lücke im Causalzusammenhang", wie Niebergall sie voraussetzt, gilt als inkonsequent. Dogmatische und historische Methode dürfen nicht miteinander vermischt werden. Beitrag (2.) „Die „Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" (26–44) zeigt, daß nur von einer historischen „Höchstgeltung" im überschaubaren europäischen Kulturkreis zu sprechen ist: „Die Methode der Konstruktion des Christentums als absolute Religion ist unhaltbar" (37), jedenfalls von der historischen Denkweise aus mit historischen Mitteln nicht erklärbar. (26) Auch der Entwicklungsbegriff ist „zum Erweis einer absoluten, endgiltig den Begriff erschöpfenden Religion nicht zu gebrauchen". (36) Die Historie sei „kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten". (39) Zu diesem Problem äußert sich Troeltsch auch in dem kurz vor seinem Tod konzipierten Vortrag für Oxford 1923: „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen" (posthum 1924). Christlicher Glaube ist in der Evidenz einer tiefen inneren Erfahrung gegründet, die für unsere Kultursphäre Geltung hat; andere Menschengruppen in andern Kulturkreisen mögen anders empfinden (45–60). Beitrag (4.) „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben" (61–92) betont: Eine Gleichgültigkeit gegenüber der historischen Frage ist nicht möglich, da ein mythisches Symbol für die christliche Religion nicht genügt, sondern wichtig bleibt, daß „ein wirklicher Mensch so gelebt, gekämpft, geglaubt und gesiegt hat und daß von diesem wirklichen Leben her ein Strom der Kraft und der Gewißheit" sich bis auf uns ergießt. Für den Kultus ist der sozialpsychologische Aspekt einer kultischen Zentralfigur unabdingbar (80f.). Für Troeltsch steht trotz Verneinung der „wissenschaftlichen Absolutheit" des Christentums fest: „Eine andere Religiosität als die christliche, die das Ergebnis und die Grundlage der westasiatisch-europäisch-amerikanischen Geistesgeschichte ist, wird man innerhalb unseres Kulturkreises nicht erwarten können und dürfen. Erhebt sich innerhalb unserer Kultur das religiöse Leben überhaupt wieder, so wird es in allem Wesentlichen aus dem Christentum strömen und sein Symbol in der Person Jesu haben." (92) Beitrag 5 bietet das Schlußkap. aus „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912). Konstatiert wird die Überlegenheit des Kirchentypus über den der Sekte und der Mystik. Der Protestantismus hat den Gedanken der kirchlichen Heilsanstalt, deren vollste Ausprägung sich im Katholizismus findet, stärker zu verinnerlichen versucht, wobei Calvinismus und Luthertum soziologisch unterschiedlich geprägt sind. Der Calvinismus wird soziologisch stärker mit dem westeuropäischen Frühkapitalismus verbunden gesehen (ähnlich der Konzeption Max Webers); das Luthertum gilt als dem ostdeutschen agrarischen Verhältnissen stärker verpflichtet, im Unterschied zu dem demokratischen Ansätzen aufgeschlosseren Reformiertentum stärker monarchistisch, konservativ-staatsorientiert. Methodisch-konzeptionell vermitteln die „Soziallehren" die historische Einsicht „in Recht und Grenzen der Anwendung einer sozialgeschichtlichen Methode auf das Christentum" (104). Im Beitrag (6.) „Luthers Kirchenbegriff und die kirchliche Krisis von heute" (116–123) erwidert er Erich Foersters Rezension der „Soziallehren". Gegen Foersters aus liberaler Sicht favorisierte Staatsbindung der Kirche plädiert Troeltsch hier für die „Zurückziehung des Staats von der Kirche, der nur beim Übergang helfen kann und muß, Stellung der Kirchenzugehörigkeit auf Freiwilligkeit und finanzielle Selbsterhaltung, Freigebung der dogmatischen Lehrbildung [...], Beibehaltung der Kirche als möglichst breite Massen umfassender und erziehender Volksmacht, Fortdauer des Zusammenhangs mit der allgemeinen wissenschaftliche Arbeit der Universitäten, stärkere Ausbildung und Hervorhebung der sozialen Leistungen und Aufgaben." (120).

Teil II („Zur Religionssoziologie und Kulturgeschichte"; 124–245) bietet fünf Texte: (7.) „Das Wesen des modernen Geistes" (1907); (8.) „Die Kulturbedeutung des Calvinismus" (1910); (10.) „Das stoisch-christliche und das moderne profane Naturrecht" (1911); (11.) „Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte" (1920). Teil III („Zur Geschichtsphilosophie und Politik") enthält folgende Beträge v. a. aus den letzten Lebensjahren: (12.) „Die Krisis des Historismus" (1922); (13.) „Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge" (1919). Zu Spengler hat er kritisch Stellung genommen in (14.) „Der Untergang des Abendlandes". Völkische Ansätze und Strömungen einer „politischen Romantik" nimmt Troeltsch schon in der Anfangsphase der Weimarer Republik kritisch wahr. Sein hochschulpolitisches Credo findet sich in (15.) „Die Revolution der Wissenschaft" (1921) angedeutet. Text (16.) „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik" (1922) läßt ihn als Vorgänger des Europagedankens erscheinen. Zur Kirchenfrage trat er (so auch auf dem Dresdener Kirchentag 1919) für die Beibehaltung des Religionsunterrichts in der Schule ein: (17.) „Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirche" (1919). Troeltsch wirkte nach Ende des Ersten Weltkrieges, während dem er sich zu einem Vertreter eines Verständigungsfriedens entwickelte, zeitweilig als Unterstaatssekretär im preußischen Kultusministerium. Parteipolitisch hielt er sich zur Deutschen Demokratischen Partei (DDP).

Teil IV. „Selbstdarstellung" enthält den Aufsatz Troeltschs „Meine Bücher" (372–386) aus dem von R. Schmidt hg. Bd „Die deutsche Philosophie in Selbstdarstellungen", Leipzig 1921. Dieser kurzgefaßte werkgeschichtliche Überblick

bietet ein persönliches authentisches Zeugnis seines wissenschaftlichen Werdegangs.

Das Lesebuch will keinen Ersatz für umfassendes Troeltsch-Studium bieten, aber einen effektiven Anreiz dazu: Es möchte dazu beitragen, „die lohnende Beschäftigung mit den facettenreichen Einzeluntersuchungen Troeltschs und das konstruktive Interesse ihres Zusammenhangs gleichermaßen zu beleben" (XXXVI). Als Begleitlektüre geeignet, bietet das Lesebuch für sozialgeschichtliche Seminare geeignete Texte. Auf die seit Anfang der 80er Jahre durch Trutz Rendtorff initiierten, auch in der Publikations- und Editionsarbeit rasch fortschreitenden Aktivitäten der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft mit ihrer Kongreßarbeit in Augsburg sei hier ausdrücklich hingewiesen; so auf die in bisher 12 Bd.n vorliegenden „Troeltsch-Studien" und die bis Juli 2003 erschienenen Bd.e 5, 8 und 15 der „Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe" (vgl. 392f.).

Leipzig Kurt Meier

Kirchliche Zeitgeschichte

Saeculum. Zeit und Welt – 100 Jahre Abtei Gerleve, hg. v. Pius Engelbert. – Münster: Dialogverlag 2004. 376 S., 41 farb. Abb., geb. € 29,80 ISBN: 3–933144–93–0

Zur einhundertjährigen Wiederkehr der Gründung ihrer Abtei, am 13. Mai 1904, haben die Mönche von Gerleve eine Festschrift herausgegeben. Alle Beiträge der Festschrift stammen von den Mönchen der Abtei, wobei letzterer von Martin Uhlenbrock in Zusammenarbeit mit Nadine Baumann geschrieben worden ist. Ein Verzeichnis mit biographischen Hinweisen auf die Autoren der Beiträge hat die Festschrift nicht. Der Leser wird dies allerdings nicht als Mangel sondern als Zeichen eines mönchischen corps d' esprit der Abtei deuten. Weit ist die thematische Bandbreite der einzelnen Beiträge, in denen das Faszinosum, die Tragweite und die Nachhaltigkeit des benediktinischen Erbes aufleuchten. Die Mönche von Gerleve erscheinen hierbei als Männer, die von ihrem Kloster aus die Welt anschauen und mit ihr in einen gleichsam kontemplativen Dialog treten. Niemals wird der notwendige Unterschied zwischen Kloster und Welt nivelliert, doch immer begreifen sich die Mönche selbst als Teil dieser Welt. Es geht also „nicht um Weltflucht, sondern um die Gewinnung des guten, wahren Lebens, um einen Weg nicht in die Enge, sondern aus der und in die Weite des Herzens [...] nicht um eine Einschrumpfung oder Denunzierung der Welt, vielmehr erscheint der in Gott geweiteten Seele alles in seinen wahren Proportionen"(50), wie Elmar Salmann betont. Die Mönche sind gleichermaßen diejenigen, die, wie es Clemens Schmeing formuliert, das „Verharren in der Gebärde des Abschieds" (11) von der Welt leben und aushalten wollen und damit zu Zeugen der grundsätzlich eschatologischen Dimension der Kirche werden. Auf unterschiedlichste Weise wird in den Beiträgen immer wieder spürbar, was es bedeuten kann, als Mönch ganz in der Welt zu sein und ihr zugleich doch gegenüberzustehen. So entsteht eine „Welterkenntnis aus mönchischer Weltdistanz heraus" (21). Die aus dieser Distanz „erwachsende tiefe Welt- und Menschensicht des Mönchs und die aus der Gottesliebe konnatural gewonnene Welt- und Menschenliebe des Mönchs führen ihn auch in eine ganz konkrete, ihm gemäße *Solidarität* mit der Welt und ihren Freuden, Sorgen und Anliegen" (22). Daß es gerade diese mönchische Weltsicht ist, welche die abendländische Kultur groß gemacht hat, ganz gleich ob ein zeitgenössisches Lebensgefühl dies wahrzunehmen in der Lage ist oder nicht, dafür legt diese Festschrift beredtes Zeugnis ab, ohne es erst noch expressis verbis betonen zu müssen. In den 19 Beiträgen treten die verschiedensten Facetten dieser mönchischen Weltsicht gleichermaßen als das Ganze im Fragment zutage.

Ansgar Paus zeigt durch seinen Beitrag „Modernität und Frömmigkeit" die wichtige Korrektivfunktion einer benediktinischen Spiritualität für jegliche Form von Spiritualität auf, weil es gerade das christliche Mönchtum sei, das „die Prägung einer unbeugsamen selbstverständlichen Zukunftserwartung" (41) trägt und gewissermaßen immun ist gegen die „Fallstricke einer widersprüchlichen Addition von Frömmigkeitsformen aus verschiedenartigsten religiösen Systemen" (42). Daniel Hörnemann, Christian Brüning und Andreas Werner liefern exegetische Beiträge (57 ff.): Eine Auslegung von Koh 3, 1–9, eine kurze Betrachtung von Ps 90 sowie Betrachtungen von „Wort und Welt im Johannesevangelium". Hierbei wird deutlich, daß die Autoren in der Tradition einer monastischen Theologie stehen, in der biblische Texte integrativer Bestandteil des täglichen Betens und Arbeitens sind. Winfrid Cramer steht mit seinem Beitrag über die syrisch-theologischen Aspekte zum Thema „saeculum" ebenfalls in dieser monastischen Tradition. Die Beiträge von Pius Engelbert, Sebastian M. Debour und Bengt Högberg beleuchten aus benediktinischer Sicht den Begriff der „Welt", das „Bild vom ‚engen Weg' als Metapher krisenhafter Lebensprozesse" und das Verständnis von „Welt nach dem 2. Buch der Dialoge Gregors des Großen" (134 ff.). Anschließend befaßt sich Jakobus Scavenius „mit der Auffassung von Zeit und Welt bei Andreas Gryphius und Angelus Silesius" (184 ff.).

Die darauf folgenden neun Beiträge beschäftigen sich sodann mit dem Kloster Gerleve selbst. Marcel Albert benennt „106 Streiflichter aus der Geschichte" der Abtei (196 ff.). Zusammen mit Bartholomäus Denz (218 ff.) behandelt er transparent den „Personalstand der Abtei" im 20. Jh. Die hier aufgeführten in übersichtlichen Graphiken dargestellten Zahlen sprechen für sich: 1938 betrug das Durchschnittsalter des Konvents 39,38 Jahre; 1950, 47,42 Jahre; 1975, 50,96 und im Jahr 2000 schließlich 53,85 Jahre (vgl. 230 f.). In diesem Beitrag wird nicht verschwiegen, daß „die Zahl der Mitbrüder, die – aus ganz unterschiedlichen Gründen – ständig oder überwiegend außerhalb des Klosters" (229) leben, gewachsen ist, und daß die Austrittszahlen ansteigen (vgl. ebd.). „Über mögliche innerklösterliche Gründe wird kontrovers diskutiert. Manche führen die Austritte darauf zurück, daß sich der Konvent kaum noch neue Aufgabenfelder erschloß, sondern zunehmend auf den Erhalt des Bestehenden konzentrierte" (229). In dem sich daran anschließenden Beitrag beleuchtet Christopherus Hildebrandt das dunkle Kapitel der „Vertreibung der Mönche [...] durch die Geheime Staatspolizei am 13. Juli 1941" (234 ff.). Die Beiträge von Johannes Chrysostomus Ripplinger und Laurentius Schlieker beschäftigen sich mit der sakralen Kunst der Abtei. Ersterer beschreibt das inzwischen demontierte „Gerlever Christusmosaik von Ludwig Baur" als eine „christologische Lektion aus dem Geist der Regel des hl. Benedikt" (260 ff.), letzterer befaßt sich mit dem „Bilderzyklus zum Leben des hl. Benedikt im Kapitelsaal" (281 ff.) der Abtei, die von dem Laacher Künstlermönch Laurentius Goertz 1924/25 geschaffen wurden. Dieser Beitrag liefert interessante Hintergründe zur Geschichte der sog. „Beuroner Schule". Im Anschluß daran erörtert Raphael Schulte die „Geschichte der Orgel in der Abteikirche" (310 ff.). Georg M. Eisenstein betrachtet danach „Entwicklungen und Perspektivenwechsel in 100 Jahren Seelsorge der Abtei Gerleve" (334 ff.). In diesem Beitrag wird deutlich, daß es im wesentlichen in Gerleve immer darum ging, durch ein ortsgebundenes Angebot benediktinischer Gastfreundschaft missionarisch zu wirken. Im letzten Beitrag behandeln Martin Uhlenbrock und Nadine Baumann „Werden, Wachsen und Wandel der Oblatengemeinschaft in der Abtei Gerleve" (360 ff.). Zur Zeit sind der Abtei 150 sog. „Oblaten" angegliedert, die mitten in der Welt lebend „in der Regel des heiligen Benedikt Wegweisung für ihre je persönliche Lebenssituation" (360) finden und sich durch ein Versprechen dem Kloster verbunden wissen, nicht unähnlich den sog. „Dritten Orden" anderer Ordensgemeinschaften.

Der Abt des Klosters, Pius Engelberg, schreibt im Vorwort: „Mit der vorliegenden Festsschrift wollen wir, anknüpfend an die Doppelbedeutung des Wortes *saeculum,* ein Zweifaches ins Bewußtsein heben: Einmal den Begriff *Zeit,* über den nachzudenken Menschen nie aufhören werden. Zum anderen soll die Welt im Bezug zum Mönchtum behandelt werden. Von der ‚Welt' muß sich *per definitionem* ein Mönchskloster unterscheiden, ohne ihr jedoch ganz entfliehen zu können. Die verschiedenen Beiträge dieser Festschrift, sowohl die mehr spekulativen als auch die mehr philologischen und historischen, wollen darum den Begriff *saeculum* nach der einen oder nach der anderen Seite entfalten. Bei der Auswahl der Themen wurde enzyklopädische Vollständigkeit nicht angestrebt. Die Vf. erhielten vielmehr freie Hand, das zu untersuchen, was ihrer Neigung entsprach, und was sie selbst für belangvoll hielten. Die Festschrift sollte ferner keine Monographie für Fachwissenschaftler werden, sondern in möglichst allgemeinverständlicher Weise den neugierigen, gebildeten Leser zum Kennenlernen verlocken, ihn in seinem Wissen bereichern und zum Nachdenken führen." (9 f.)

Es kann ohne Einschränkungen gesagt werden, daß diese aufwendig gestaltete, mit zahlreichen hochwertigen Bildtafeln und Graphiken versehene Festschrift dieser Intention gerecht wird.

Münster Ulrich T. G. Hoppe

Pollack, Detlef: **Säkularierung – ein moderner Mythus?** Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2003. VIII, 333 S., pb € 29,00 ISBN: 3–16–148214–X

Der Autor, seit 1995 Professor für vergleichende Kulturphilosophie in Frankfurt (Oder), legt eine Reihe leicht überarbeiteter Aufsätze zur Religionssoziologie vor, die den neuesten Forschungsstand widerspiegeln.

Sie sind fast durchweg in Fachzeitschriften erschienen (s. Drucknachweise, 322f.). Die thematisch gegliederte Zuordnung der einzelnen Beiträge aus den endneunziger Jahren ergeben ein höchst informatives Bild des wissenschaftlichen Diskurses zum Problemkreis Religion und Säkularisierung, wobei auch auf außerdeutsche Forscher eingegangen wird.

Die auf den Titel des Bdes thematisch bezogene „Einleitung" (1–18) stellt eine problemorientierte Introduktion in die insgesamt zwölf Kap. des Bdes dar und leitet den Leser zu diskursivem Mitbedenken des Themas „Säkularisie-

rung – ein moderner Mythus?" an. Kritisch gegenüber Thesen von der Unausweichlichkeit der Religion, die aus einem „zu weiten" funktionalen Religionsbegriff resultieren, versucht der Vf. nachzuweisen, „dass sich die Behauptung der Universalität von Religion sozialwissenschaftlich nicht begründen lässt". (11) Bei Kritikern des Säkularisierungstheorems (Th. Luckmann, T. Rendtorff, U. Oevermann u. v. a.), wo die Funktion der Religion mit Subjekt- und Personhaftigkeit, Individualität des Individuums identifiziert und Religion in Sozialisierung und Personwerdung des Menschen gesehen wird, gelte Säkularisierung bereits definitorisch als ausgeschlossen (6). Sie unterscheiden zwischen institutionalisierter Sozialform der Religion und individualisierter Religiosität, zwischen institutionell verwalterer Religion und religiösem Selbstbewußtsein (T. Rendtorff). Danach beziehe die Voraussage eines nahe bevorstehenden Verschwindens der Religion ihre Überzeugungskraft aus der in ihr vorausgesetzten Reduktion von Religion auf Kirchlichkeit. Die – zumindest reformatorisch gesehen – kirchlich nicht ableitbare Gewißheit des Glaubens gehe aber gerade über die Anstalt Kirche hinaus. Demgegenüber hält „eine beachtliche, wenn auch immer kleiner werdende Zahl von Sozialwissenschaftlern an der Säkularisierungsthese fest" (Peter L. Berger, St. Bruce, K. Dobbelaere, B. Wilson; 2), ebenso der Vf. selbst. Mit durchgängigem Aufweis des eigenen (am soziologischen Material nachvollziehbaren) Begründungszusammenhangs bringen die in diesem Bd zusammengefaßten Studien die ausgewogen urteilende Position des Vf.s aspektreich zur Geltung. Dabei müsse deutlich sein, daß der Versuch, die Säkularisierungsthese ideologiekritsch und interessenpolitisch auszuhebeln, zu kurz greife, sei doch das Säkularisierungstheorem im Laufe seiner Verwendungsgeschichte zu einer „multivariaten Interpretationskategorie" geworden, die positive theologische Wertung nicht ausschließt („Weltlichkeit der Welt", um die Unverfügbarkeit Gottes sicherzustellen, so in der Dialektischen Theologie).

Kap. 1 („Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems"; 21–27) entwirft auf knappem Raum die unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen des Säkularisierungsbegriffs.

Kap. 2 („Was ist Religion?"; 28–55) widmet sich der Zuordnung von Religion und Säkularisierung. Methoden der Entwicklung einer allgemeingültigen Religionsdefinition, gegensätzliche Konzeptionen einer Zuordnung von Religion und Säkularisierung werden informativ aufgewiesen. In der Kombination der funktionalen und der substantiellen Methode erblickt der Autor gute Möglichkeiten, zu einer „universellen und trennscharfen Religionsdefinition" zu gelangen (55). Kap.3 erörtert das Forschungsprofil eines einzelnen Soziologen („Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Lumanns"; 56–76). Späte Ansätze Luhmanns, funktionale auch mit substantiellen Argumenten zu verbinden (Angabe religiöser Codes), gelten dem Vf. bei kritischer Analyse von Luhmanns Gesamtwerk als weiterführend. In Übereinstimmung mit anderen (meist auch zitativ erwähnten) Religionstheoretikern sieht Pollack das Bezugsproblem der Religion im Problem der Kontingenz gegeben. Dabei bleibt die Kontingenzfrage nach Grund und Sinn des Geschehens für die Religion insofern zentral relevant, „als sie die prinzipiell unaufhebbare Ungesichertheit des Daseins thematisiert"(46).

Standen die Kap.1–3 unter dem Zwischentitel „Problemstellung und theoretische Überlegungen", so widmen sich Kap.4–9 dem Thema „Säkularisierung und religiöse Individualisierung". Kap. 4 bietet eine Bestandsaufnahme der religiös-kirchlichen Situation in Deutschland, wobei auf die Entwicklung nach der „Wende" von 1989, aber auch auf Ursachen der unterschiedlichen Entkirchlichung in Ost- und Westdeutschland insgemein eingegangen wird. Auch die kirchliche Minoritätensituation in der DDR und andere Faktoren des Ost-West-Verhältnisses, wie z. B. die Konfessionsverteilung, werden erörtert. Kirchenamtliche Angaben und z. T. selbst angestellte Befragungen verleihen dem Ganzen Authentizität. Ausgesprochen kritisch ist der Vf. gegenüber Theorien eingestellt, die den Prozeß der Entkirchlichung durch einen Aufschwung außerkirchlicher Religiosität als kompensiert betrachten (etwa: Die Kirchen leeren sich, die Religion boomt; vgl. 137). Demgegenüber betont der Vf. auf Grund von (auch tabellarisch veranschaulichten) Befragungsergebnissen: „Insgesamt müssen die Orientierungen an außerkirchlichen religiösen Formen [...] als relativ gering eingeschätzt werden. Man wird nicht sagen können, daß das Maß, in dem die christlichen Kirchen an Akzeptanz verlieren, durch einen religiösen Aufschwung außerhalb der Kirchen aufgefangen wird. Zwischen Kirchlichkeit und Religiosität besteht ein relativ enger, wenn auch nicht deterministischer Zusammenhang." (90 f.) Im übrigen wird schon eingangs betont: „Auch unter den Bedingungen religiöser Pluralisierung besitzen die christlichen Kirchen und traditionellen Religionsgemeinschaften eine beachtliche religionsproduktive Potenz." (12) Die Studien sind daher „nicht von dem Bemühen angetrieben, die Kirchensoziologie zu überwinden und ihre vermeintlichen Sichtverengungen aufzusprengen, sondern eher umgekehrt von der Intention, Religions- und Kirchensoziologie nicht als Gegensätze zu behandeln und der Kirchensoziologie ihren berechtigten Platz innerhalb der Religionssoziologie zurückzugeben."(12) P.s Forschungsansatz integriert also bewußt die Kirchensoziologie.

Der Beitrag zur „Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit am Beispiel der evangelischen Kirchen in der DDR" (Kap.5; 95–107) zeigt (auch an Diagrammen veranschaulicht) die nach 1960 verringerte Entwicklung der Kirchenaustritte. Gleichwohl hat sich der Prozeß der Entkirchlichung fortgesetzt, was an der sinkenden Taufrate auf Grund mangelnder Bereitschaft der Eltern, ihre Kinder taufen zu lassen, zurückzuführen ist. Die zunehmende Überalterung läßt die Kirchengliederzahl sinken, im Osten viel dramatischer v. a. in den fünfziger Jahren als im Westen, wo erst in den endsechziger und siebziger Jahren Kirchenaustritte häufiger wurden. Tabellen und Schaubilder zeigen die Unterschiede im Blick auf Kirche und Religion im Osten und Westen. Die Konkurrenz der staatlich forcierten Jugendweihe seit 1955, die übrigens auch nach der Wende von 1989 im Osten weiter floriert, wirkte dazu wesentlich mit, da für die meisten Jugendgeweihten eine Konfirmation auch später nicht in Frage kam. Nach der Wende hielt die in der DDR durch politischen Druck wesentlich veranlaßte Kirchendistanz an. Die im Zusammenhang mit der „Wende" 1989/90 vorübergehend stärkere Wertschätzung der Kirche führte nicht zu anhaltender Kirchenakzeptanz. Finanzielle Probleme (Ersparnis der Kirchensteuer) spielten nach der Währungsunion eine besondere Rolle. Kap. 6 („Der Wandel der religiös-kirchlichen Lage in Ostdeutschland nach 1989") zeigt, daß Bindekraft und gesellschaftliche Reputation der Kirche zurückgegangen sind. Nach 1989 verloren die Kirchen im Osten „ihren Status als kritische Alternativinstitutionen und wurden zu einem Bestandteil des öffentlich anerkannten, gesellschaftlich legitimierten Institutionensystems", das zunehmend stärker kritisch hinterfragt wird. (130) In Kap. 7 („Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand"; 132–148) wird allgemein zwar ein Formenwandel des Religiösen eingeräumt. In den letzten 30 Jahren kam es zu verstärkter Ausbreitung von außerkirchlichen Religionsformen (Esoterik, Okkultismus usw.). Die Kirchen verloren an gesellschaftlicher Bedeutung, an Weltdeutungskompetenz und an der Fähigkeit zu sozialer Kontrolle (141). Die – in Ostdeutschland gewiß in der Minderheitssituation befindlichen – Kirchen besäßen indes noch immer „eine erstaunliche Tradierungskraft" für das Religiöse, während die außerkirchlichen religiösen Gegenbewegungen demgegenüber marginal bleiben (141). Kap. 8 („Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland"; 149–182) unternimmt es, thematisch ausführlicher als eingangs angedeutet die die Säkularisierungsthese bestreitende Theorie der religiösen Individualisierung und Privatisierung am empirischen Material zu überprüfen. Ihr auf Individualisierung bezogener Religionsbegriff gilt dem Vf. als „zu weit". Mit dem behaupteten Formenwandel der Religion gehe ein Bedeutungsverlust einher. P. kommt zu dem Schluß, daß „zwischen tradititionaler Kirchlichkeit und außerkirchlicher Religiosität [...] keine signifikanten Korrelationen" bestehen: „Neuere Formen außerkirchlicher Religiosität werden [...] durch die traditionale Kirchlichkeit nicht befördert, können sie aber auch nicht ersetzen." (181) Ihre nur marginale Bedeutung stellt keine religiöse Alternative zur traditionalen Kirchlichkeit dar. Der Wert der institutionalisierten Religionsform werde bei Luckmann unterschätzt. (155) „Vielmehr ist der Trend zur Säkularisierung [...] in Deutschland dominant." (182)

Ein aufschlußreicher Vergleich von Kirchlichkeits- und Religionsdaten aus West- und Osteuropa wird in Kap. 9 („Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und seine Auswirkungen auf die Vitalität des religiösen Feldes"; 183–201) angestellt. Aspekthaft wird hier auch auf die – vom Vf. ambivalent beurteilte – Umkehrung der Säkularisierungstheorie in den USA eingegangen: Modernisierung schwäche die Stabilität der Religion nicht, vielmehr profitiere Religion von Prozessen der Modernisierung, der Pluralisierung und der damit verbundenen Individualisierung (Konkurrenz- und Marktmodell; 184f.). Unter dem Zwischentitel „Religion und Kirche als gesellschaftliche Gestaltungskräfte" (205–267) finden sich die Kap. 10 und 11. Kap. 10 (Evangelisation als religiöse Kommunikation"; 205–240) kommt befragungsanalytisch zu dem Ergebnis, daß evangelistische Großveranstaltungen (wie „Pro Christ" 1995 in Leipzig) kaum kirchlich Außenstehende erfassen. Kap.11 („Funktionen von Religion und Kirche in den politischen Umbrüchen des 20. Jh.s. Untersucht anhand der politischen Zäsuren von 1945 und 1989 in Deutschland"; 241–267) erörtert die Frage, „inwiewit die Behauptung eines einlinigen Säkularisierungsprozesses zu korrigieren ist" (244). Hier wird die differenzierende Sorgfalt bei der Kritik des Vf.s deutlich. Mit konfessionsspezifischen Angaben zeithistorisch gesättigt wird das Spannungsverhältnis von Religion und Moderne perspektivisch aufgewiesen. Auch Konstanten der Volksfrömmigkeit werden inmitten des Säkularisierungsgefälles geortet. In der Nazidiktatur trotz zunehmender Verdrängungstendenzen durch die NS-Religionspolitik „erstaunlich stabil" geblieben (245), führten die Erfahrung der Gleichschaltungs- und Unterdrückungsversuche im NS-Staat die Kirchen in der unmittelbaren Nachkriegszeit zum „Bemühen um Festigung der institutionellen Autonomie" und Verstärkung ihrer Gesellschaftsrelevanz. Dabei scheine „den Katholiken die Annahme der neu entstandenen Bundesrepublik leichter gefallen zu sein als den Protestanten"(251), die große Gebiete im Osten Deutschlands jenseits der Elbe verloren. Trotzdem besaßen beide Kirchen in der Nachkriegszeit eine starke gesellschaftliche Stellung. Ein ausführlicher Vergleich der Funktionen des Katholizismus in der Umbruchsphase nach 1945 mit der des Protestantismus zeige, „dass der Katholizismus ein deutlich strukturbewussteres, aber auch konservativeres Erscheinungsbild aufwies [...] Der Katholizismus war politisch pragmatischer und nahm die ihm gegebenen institutionellen Möglichkeiten ohne Skrupel wahr" (253f.). Für die DDR wird bei der katholischen Kirche eine „Überwinterungstendenz" festgesetellt, die eine weitgehende innere Homogenität ermöglichte, aber auch bis in die 80er Jahre eine relative gesellschaftspolitische Abstinenz einschloß (nach J. Pilvousek). Evangelischerseits legte man seit den endsechziger Jahren größeren Wert auf gesellschaftliche Wirksamkeit („Kirche im Sozialismus"), wehrte sich gegen politische Ausgrenzung; 1989 wurde die ev. Kirche weithin zum Moderamen der Umwälzung. Auch unter Beiziehung kath. Untersuchungen zur DDR und zur „Wende" wird für den gesamtthematischen Bereich ein instruktives Bild gezeichnet: Umbruchszeiten führen zu einem gesellschaftlichen Relevanzgewinn der Kirchen. Dabei wird differenzierend darauf hingewiesen, daß nach 1945 kirchlicherseits eine geistige Durchdringung der Gesellschaft erstrebt wurde, die nach den in beiden Teilen Deutschlands unterschiedlich fortgeschrittenen Transfor-

mationsprozessen der Säkularisierung nach 1989 so nicht mehr ins Auge gefaßt werden konnte. Der gesellschaftspolitische Relevanzgewinn der Kirchen nach 1989 ist daher weniger nachhaltig geblieben als nach dem 2. Weltkrieg, zumal auch von einem modernitätsbedingten Wertewandel auszugehen ist. Bei Kap. 12 (Exkurs) „Religiöse Dimensionen im Werk Christoph Heins" (271–297) handelt es sich um eine „literaturwissenschaftliche und religionssoziologische Studie" mit dem Fazit: Die kirchliche Verkündigung erreiche den modernen Menschen nur, wenn sie ihn in seinem „Selbst- und Wirklichkeitsverständnis" treffe, wofür Heins Werk partiell interpretativ herangezogen wird (296f.)

Das reichhaltige Literaturverzeichnis (298–321) bibliographiert alle in der Arbeit herangezogenen Titel. Personen- und Sachregister schließen den Bd auf. Soziologisch und zeithistorisch Interessierten wie auch Studierenden werden wichtige perspektivische Einblicke in die aktuelle religionssoziologische Diskussion vermittelt.

Leipzig Kurt Meier

Liturgiewissenschaft

Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, hg. v. Norbert Fischer / Markwart Herzog. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 277 S., 76 schwarz-weiße Abb. (Irseer Dialoge Kultur u. Wissenschaft interdisziplinär, 10), kt € 20,00 ISBN: 3–17–018508–X

In mehreren Bden haben sich die Hg. innerhalb dieser Reihe schon mit dem Tod befaßt: Bd 3 Sterben, Tod und Jenseitsglaube, 2001; Bd 6 Totengedenken und Trauerkultur, Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen, 2001; Bd 9 Totenfürsorge – Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, 2003.

Vorliegender Sammelbd will an ausgewählten Beispielen auf den Wandel der Friedhofskultur aufmerksam machen.

Einleitend werden Zäsuren seit dem Mittelalter aufgezeigt und für die Gegenwart eine erneute Zäsur in mancherlei Hinsicht markiert: Während einerseits die Anonymisierung des Todes voranschreitet (anonyme Bestattung auf Rasenfeldern), zeigen Gedenkkreuze am Straßenrand wie die Fülle von Internet-Gedenkseiten eine neue öffentliche Auseinandersetzung mit dem Tod. Während die Beiträge über die Friedhöfe des Mittelalters und der Aufklärung, über die Ästhetisierung der Parkfriedhöfe im 20. Jh. wie die Soldatenfriedhöfe und weitere Aspekte der Bestattungskulturen der Vergangenheit kaum neue Einsichten bieten, verdienen die unter „Aufbrüche ins 21. Jahrhundert" gefaßten Abhandlungen hohe Aufmerksamkeit. Hg. M. Herzog untersucht „Trauer- und Bestattungsrituale der Fußballvereinskultur" (181–210): Hier findet sich eine wechselseitige Beeinflussung von Pop- und Medienkultur einerseits sowie Trauer- und Bestattungsformen anderseits, verbunden übrigens mit einem säkularen Reliquienkult. Längst gibt es für Fan-„Gemeinden" gemeinsame Begräbnisstätten – auch das eine Entwicklung der Friedhöfe in der Gegenwart, die dazu führen könnte, daß Gleichgesinnte gemeinsame Grabfelder suchen, zumal das Familiengrab in der mobilen Gesellschaft eine immer geringere Bedeutung hat. – A. Gerdau untersucht „Kreuze am Straßenrand" (211–227) als authentische Orte des Gedenkens neben dem Friedhofsgrab, wobei magisch-religiöse Vorstellungen eruiert werden. Von besonderer Bedeutung ist der Beitrag „Zur kulturellen Bedeutung virtueller Friedhöfe" von I. Spieker und G. Schwibbe (229–242): Die heute kaum noch überschaubaren Internet-Friedhöfe sind ein ernsthaftes Phänomen der Trauer- und Erinnerungskultur. Hier werden Lebensläufe, Nachrufe bis hin zu Briefen an die Verstorbenen ins World Wide Web gestellt, wobei noch unklar ist, was dies für die Trauerbearbeitung der Hinterbliebenen bedeutet. – G. R. Richter zeigt „Tendenzen zur Entwicklung von Beisetzungsräumen der Zukunft" (243–250) auf. Die gesellschaftlichen Veränderungen, die sich wandelnden Todesbilder und neue Bestattungsformen werden den Friedhof nachhaltig verändern. Eine wichtige Rolle spielen dabei die verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen mit jeweils eigenen Grabfeldern. Wenn Kirchengemeinden zunehmend ihre Friedhöfe an Kommunen abtreten und damit auf eine Gestaltung aus christlichem Geist verzichten, ist gut denkbar, daß auch Christen sich gemeinsame Grabstätten auf dem Friedhof der Zukunft suchen.

Münster Klemens Richter

Joosten, Christoph: **Das Christkönigsfest.** Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik. – Tübingen / Basel: A. Franke 2002. 444 S. (Pietas Liturgica Stud., 12), geb. € 74,00 ISBN: 3–7720–3271–0

Mit dem „Christkönigssonntag" – so der Titel des Festes im deutschen Messbuch – schließt das Kirchenjahr, um neu mit dem Advent zur Feier der Inkarnation anzuheben. Das Missale Romanum 1970 benennt das Fest „(Sollemnitas) Domini nostri Iesu Christi universorum Regis" und betont so die allumfassende Königsherrschaft Christi als den Zielpunkt des Gedenkens der Heilstaten Gottes in Jesus Christus im Jahreskreis. Mit der Verschiebung des Festes vom letzten Sonntag im Oktober zum letzten Sonntag im Jahreskreis durch die Kalenderreform (1965–1968) wird der (sachlich falsche) Eindruck noch verstärkt, daß die gottesdienstliche Gestaltung der Woche und des Jahres ein inhaltlich geschlossenes, von einem theologischen Grundgedanken aus konzipiertes System der Zeitgliederung sei und sich immer wieder neu von der Menschwerdung Jesu Christi bis zur Errichtung des endgültigen Reiches Gottes unter der Herrschaft Christi erstrecke. Der Blick in Sacrosanctum Concilium (bes. Art. 102 u. 106) und in die „Grundordnung des Kirchenjahres" zeigt, daß die gottesdienstliche Gestaltung im Rhythmus der Zeit in Woche und Jahr im Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi besteht, sich also vom Wochen- und Jahresostern her entfaltet. Wie paßt in dieses theologische Verständnis das Fest „Christkönig"? Wie ist es entstanden und was bedeutet es? Diesen Fragen geht die von Irmgard Pahl betreute und an der Bochumer Theol. Fak. im SS 2000 angenommene Diss. nach.

Mit der Enzyklika „Quas primas" führte Pius XI. am Ende des Heiligen Jahres 1925 das Fest in den Universalkalender der römisch-katholischen Kirche ein. Als Motive für die Einsetzung dieses Festes nennt der Papst sowohl eine erhoffte Bereicherung des geistlichen Lebens, als auch die Verurteilung der gottlosen Gesellschaft, die er für den Unfrieden in der Welt verantwortlich machte: Von Anfang an kam „dem Christkönigsfest eine religiöse wie auch eine politische Bedeutung zu" (16). Folgerichtig formuliert der Vf. als Untertitel seiner Arbeit: „Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik". Sein Ziel ist, „Gehalt und Gestalt des Christkönigsfestes im Wandel der Geschichte" (18) zu erheben, eines Festes, das sich – wie der Vf. detailliert aufzeigt – aus verschiedenen Frömmigkeitsformen des ausgehenden 19. und frühen 20. Jh.s, insbesondere der Herz-Jesu-Verehrung, entwickelte und von der katholischen Kirche aufgegriffen wurde, um „moderne, antikirchliche Strömungen anzuklagen". Diese angezielte politische Einflußnahme ist nicht beiläufig, sondern direkt abgeleitet aus der Theologie des universalen Königtums Christi. Aber – darauf verweist der Vf. gleich zu Beginn seiner Studie – es ist ein Fest, „das den Herrschaftsanspruch Christi in der Welt verkündet und die Anerkennung und Ausbreitung seines Reiches auf Erden fordert" und „in seinen liturgischen Texten abhängig [ist] von den sich stetig wandelnden geistigen und politischen Strömungen der Zeit" (18).

Der Vf. baut seine Arbeit nach einer „theologischen Einführung in die Christkönigsthematik und in die Problematik der Ideenfeste" (Kap. 1: „Das Königtum Christi im Kirchenjahr", 25–62) „chronologisch" (22) auf. Kap. 2 („Das Thema des sozialen Königtums Christi in der Frömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts und seine Auswirkungen auf Kirche und Gesellschaft", 63–114) und Kap. 3 („Die Einführung des Christkönigsfestes im Heiligen Jahr 1925 durch Pius XI.", 115–143) zeichnen die Entstehungsgeschichte des Festes nach. Kap. 4 geht der „Liturgie des Christkönigsfestes von 1925" in Offizium und Messliturgie nach (144–180), wobei der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Herz-Jesu-Frömmigkeit und Christkönigsbewegung in der jährlich im Rahmen der Liturgie des Christkönigsfestes vorgeschriebenen „Weihe des Menschengeschlechts an das Heiligste Herz Jesu" zum Ausdruck kommt, wodurch deutlich „die Intention der Festtagsliturgie: Proklamation des universalen Herrschaftsanspruchs Christi" (180) unterstrichen wird. Der Durchsicht der liturgischen Texte schließt sich in Kap. 5 („Die Christkönigsbewegung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, dargestellt am Beispiel Deutschlands", 181–298) die Analyse der Wirkungsgeschichte des Christkönigsfestes an. Die folgenden Kapitel entsprechen Kap. 4 und 5: Auf die Darstellung der liturgischen Gestalt seit der Liturgiereform im Zuge des 2. Vatikanischen Konzils (Kap. 6 „Die Liturgie des Christkönigsfestes nach dem 2. Vatikanischen Konzil", 299–345) wird die Wirkungsgeschichte des Festes bis in die Gegenwart hinein erhoben (Kap. 7 „Der Christkönigsgedanke in Liturgie und Volksfrömmigkeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil, dargestellt am Beispiel Deutschlands", 346–374). Das 8. Kap. ist der Zusammenfassung der Ergebnisse und einem Ausblick gewidmet (375–381). Abkürzungsverzeichnis, Quellen- und Literaturverzeichnis (385–423), Register (424–444), sowie ein Anhang mit Texten, Graphiken und Bildern (I–XXXIX) runden die Studie ab.

Das Motiv des „Königtum Christi" ist zentrales Thema kirchlicher Liturgie, so zeigt der Vf. in Kap. 1 auf: Von dem „Rex caelestis" und dem „Rex gloriae" spricht schon der Urbestand christlicher Hymnologie: das Gloria und das Te Deum (25); die bevorstehende Ankunft des messianischen Königs feiert die Kirche in der Adventszeit (31); zentrales Thema von Epiphanie als dem Fest des offenbarenden Erscheinens des Herrn ist die königliche Würde Christi (36); der Palmsonntag gedenkt Christi als des messianischen Königs (39); die Texte und Gesänge des Triduum sacrum preisen Christus als den Triumphator (42); die

Liturgie von Christi Himmelfahrt ruft Christus als den König an (45); auch an Allerheiligen und Allerseelen thematisiert die Liturgie die Königswürde Christi (47). Schon dieser kurze Gang durch das Kirchenjahr verdeutlicht, daß das Motiv „Christus, der König" fest in den Feiern des Pascha-Mysteriums verankert ist, so daß es fragen läßt, wie es überhaupt zur Einsetzung dieses Festes, das als Ideenfest qualifiziert wird, gekommen ist. Mit Verweis auf einen Kommentar zur neuen Ordnung des Kirchenjahres durch die Ritenkongregation aus dem Jahr 1969 definiert der Vf. Ideenfeste als jene Feste im Kirchenjahr, „die kein Ereignis des Heilsmysteriums feiern, sondern einen bestimmten Aspekt bzw. Gedanken eines Mysteriums" (52). Dieser Festtyp hat sich seit der ersten Jahrtausendwende ausschließlich in der Westkirche aus theologischer Reflexion oder aufgrund bestimmter Frömmigkeitsströmungen entwickelt und ist nicht unproblematisch, „zeigt doch die Geschichte der Ideenfeste, daß diese meist aus profanen Gründen in den Allgemeinen Kalender aufgenommen wurden" (58). So wird in der Genese des Festes „Christkönig" schnell deutlich, wie stark sich die Kirche im ausgehenden 19. und frühen 20. Jh. mit modernen politischen Strömungen konfrontiert sah und ihrem schwindenden Einfluß in der Gesellschaft zu begegnen suchte.

Leo XIII. (1899) und auch Pius X. (1905) lehnten noch Anträge auf Einführung eines Festes, das den Herrschaftsanspruch Christi in der Welt dauerhaft einfordern sollte, ab (114). Pius XI., getrieben von der Hoffnung durch die Hinwendung zu Christus den Frieden der Welt sichern zu können, gab den Befürwortern nach, die in einem neuen Fest zu Ehren Christi, des Königs, ein Mittel zur Wiederherstellung der christlichen Ordnung in der Welt suchten (123). Dabei berief sich der Papst auf die Tradition der Kirche, Feste dann einzuführen, „wenn es galt, Glaubenswahrheiten zu verteidigen" (141). Es überrascht nicht, daß die Formulare des neuen Festes die Intention des Festtages unterstreichen und den universalen Herrschaftsanspruch Christi proklamieren. Ausführlich und facettenreich zeichnet der Vf. die Rezeptionsgeschichte nach, die insbesondere in Deutschland als „einzigartige Christkönigsbewegung" (295) mit einem Höhepunkt in den 30er Jahren zu klassifizieren ist. Davon zeugt die Aufnahme eigener Andachten zu Ehren Christi, des Königs, in den Gebet- und Gesangbüchern, die große Zahl von Vorlagen für Feierstunden sowie Predigtliteratur und eine Vielzahl an Patrozinien. Die Christkönigsfeiern prägen bis in die Nachkriegszeit hinein die Gemeinden, Verbände und Vereine. Dann jedoch ebbt die Christkönigsbewegung merklich ab.

Das „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia" entschied sich trotz zahlreich geäußerter Vorbehalte für die Beibehaltung des Christkönigsfestes unter Überarbeitung der Formulare von Offizium und Festmesse: „Alle Stellen, in denen zuvor in einer, der damaligen Zeit entsprechenden pathetischen Sprache die Ausbreitung des Reiches Christi entfaltet worden war, wurden gestrichen" (345). Bemerkenswert ist, daß das Christkönigsfest in den 70er Jahren in die Ordnung der „Communauté de Taizé" und der „Lutheran Church of America" aufgenommen wurde (337).

Obwohl das Christkönigsfest fester Bestandteil des Festkalenders der Kirche ist, trifft es heute nicht mehr die Mentalität der Christen. Es ist nicht mehr Christus, der König, dem man huldigt und für dessen Rechte man kämpft, sondern der Mensch Jesus von Nazareth, an dessen Weg man sein Leben orientieren möchte (350). Die Frage nach dem Sinn und der Legitimation des Christkönigssonntag wurde immer wieder gestellt (357). Nur noch bestimmte Gruppierungen innerhalb der katholischen Kirche erhoben nach dem 2. Vatikanischen Konzil den Gedanken der Königswürde Christi in den Mittelpunkt ihres religiösen Lebens, so z. B. die in Wigratzbad im Allgäu 1989 begründete Christkönigsjugend (CKJ) (368). An bestimmten Orten – insbesondere in der Stadt Bamberg – hat sich jedoch die Christkönigsbewegung erhalten, so daß bis zum heutigen Tag unverändert Triduum, Festandacht und sakramentaler Segen zum Fest gehören (351). Nach der durch den Vf. vorgenommenen Bestandsaufnahme heutiger Christkönigsfrömmigkeit mutet folgender zusammenfassende Satz allerdings seltsam an: „Der Christkönigsgedanke ist auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil in Deutschland weiterhin in der Volksfrömmigkeit lebendig" (372).

Die Zusammenfassung in Kap. 8 rekapituliert: Das Ideenfest „Christkönig" unterstreicht ein Motiv, das die Christen aller Zeiten in ihrer Liturgie begangen haben. Doch, *das* (375) Königsfest der Kirche ist traditionell in Ost und West Ephiphanie, das Fest, das die Huldigung Christi durch die Völker und Nationen zum Inhalt hat. Für die Beantwortung der Frage, warum heute noch ein Fest feiern, dessen Einsetzung durch zeitbedingte Faktoren in Politik und Frömmigkeit bedingt war, findet der Vf. selbst allerdings nur zwei Sätze, mit denen seine Studie auch schließt: „Die heutige Liturgie des Christkönigsfestes kann helfen, zu einer neuen Form der Christkönigsfrömmigkeit zu finden, die sich weder an der Herz-Jesu-Verehrung, noch an Kampf und Heldentum orientiert. Erst wenn das Bild von Christus als dem endzeitlichen König, der regiert und richtet wie ein guter Hirte, von den Gläubigen angenommen und verinnerlicht wird, wird man das Christkönigsfest vorbehaltlos feiern und Christus mit den Psalmen der Festtagsliturgie ehren und lobpreisen" (381). Mit diesen wenigen Worten bleibt der in diesem Kap. angekündigte „Ausblick" dünn und ohne große Aussage. Zu Beginn seiner Studie kündet der Vf. eine kritische Gewichtung geradezu an, wenn er schreibt: „Am Beispiel Deutschlands läßt sich aufzeigen, wie sehr das Fest Teil einer Bewegung ist und wie seit 1926 Feiergestalt des Christkönigfestes und Interpretation des Christkönigsgedankens vom jeweiligen Geist der Zeit geprägt sind" (18). Schade, daß ein entsprechender Abschnitt am Ende der Ausführungen fehlt, denn gerade heute, wo der Zeitgeist von Kirche Authentizität und Glaubwürdigkeit einfordert, ist von Seiten der Theologie zu fragen, ob ein aus einem bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext entstandenes Fest, das in seinem Gehalt Zeugnis eines bestimmten Zeitgeistes gibt, zu Recht an herausgehobener Stelle Aufnahme in den Universalkalender der Kirche gefunden hat. Ein letztes Urteil bleibt der Vf. schuldig.

Doch, ohne Frage: Vorliegende Diss. ist eine materialreiche Studie zur Praxis der Kirche in Liturgie und Frömmigkeit, wertvoll auch darin, daß sie zeigt, daß Menschen in ihrer Zeit immer wieder neu die Frage nach dem Glauben stellen (müssen).

Ravensburg Birgit Jeggle-Merz

Kaczynski, Reiner: **Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie ‚Sacrosanctum Concilium'.** In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2004. XI, 611 S. (hier S. 1–227) Ln € 65,00 ISBN: 3–451–28531–2

Zunächst ist aufmerksam zu machen auf dieses große Kommentarwerk der beiden Hg., das vier Jahrzehnte nach dem II. Vatikanum in 5 Bden alle 16 Konzilsdokumente neu erschließen möchte. Schon in der Schlußphase des Konzils beginnt eine massive Auseinandersetzung um dessen Rezeption und Deutung in der Kirche. Die Wirkungsgeschichte bleibt bis heute davon geprägt. Sie wird nach Meinung der Hg. „zusätzlich durch die Frage bestimmt, ob und inwieweit die Texte im Prozeß der Globalisierung eine Rolle spielen können. Eine theologische Auslegung ist deshalb von hoher Bedeutung, nicht nur für die Orientierung der Kirche in der modernen Gesellschaft, sondern auch im Blick auf die Zukunft der Ökumene und den interreligiösen Dialog. Daher liegt der Schwerpunkt des neuen Kommentars auf der theologischen Kommentierung, und zwar der Vorgeschichte, der Konzilsdokumente im einzelnen und des Konzils im ganzen."

Bd 1 (2004, XI u. 956 S.) bietet in einer „handlichen Studienausgabe" den lateinischen Text nach der amtlichen Version der AAS (56 [1964] – 58 [1966]) und eine Übersetzung, die „den Originaltext auch für jene, die keine vertieften lateinischen Sprachkenntnisse besitzen, verstehbar und interpretierbar macht" (ebd. VII). Daraus ergeben sich Abweichungen von der bisher gebräuchlichen Übersetzung (LThK. E 1–3, Freiburg 1966–1968). Ein umfangreiches Register mit Verzeichnissen der Bibelstellen, der Personen und Orte, der zitierten Dokumente und Theologen, der Konzilsdokumente mit ihren Zwischenüberschriften und Gliederungsangaben sowie einem systematischen Index und einem lateinischen Sachverzeichnis ist der zweisprachigen Ausgabe angefügt (751–956).

Die Kommentierung der Konzilsdokumente in den Bden 2 bis 5 erfolgt in jeweils drei Schritten. In einem ersten Teil A werden spezifische Vorfragen geklärt wie Anlaß, wichtige Entwicklungen zwischen dem I. und II. Vatikanum, Vorbereitungsdokumente, theologische Vorarbeiten, miteinander im Streit liegende theologische Konzeptionen. Auf diese Einleitungsfragen folgt in B die Auslegung der einzelnen Kap. und Abschnitte des jeweiligen Dokumentes, eben der eigentliche theologische Kommentar. In einem dritten Schritt C erfolgt dann eine zusammenfassende theologische und pastorale Würdigung, während unter D jeweils eine Bibliographie angefügt wird.

Bd 2 erhält neben dem Kommentar zu Sacrosanctum Concilium weitere zu Inter Mirifica (H.-P. Sander; 229–261) und Lumen Gentium (P. Hünermann, 263–582), alles erschlossen durch ein Personen- und Sachregister (583–611). Hier soll der Kommentar zu SC von R. Kaczynski vorgestellt werden. Mit dem Münchner Liturgiewissenschaftler wurde ein Kommentator der Liturgiekonstitution gefunden, der in den entscheidenden Jahren der Liturgiereform sowohl die Situation im deutschen Sprachgebiet als Assistent von Balthasar Fischer in Trier kennen lernen konnte als auch das Geschehen in Rom als deutscher Mitarbeiter in der Gottesdienstkongregation miterlebte und anschließend als Lehrstuhlinhaber in München und als Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz sowie Mitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet an der Umsetzung der Dokumente und der Erarbeitung der deutschen Fassungen der liturgischen Bücher beteiligt war. Ein kompetenterer Vf. hätte dafür nicht gefunden werden können.

Unter A (11–52) werden zunächst die Situation des Gottesdienstes an der Wende zum 20. Jh. sowie die theologischen Grundlagen der Liturgischen Bewegung und deren ekklesiologischer Hintergrund dargestellt. Ausgehend vom sogenannten „Mechelner Ereignis" 1909 unter Einfluß der Forderung Pius X. nach „tätiger Teilnahme" (dem späteren Programmwort von SC) werden Krise

und Konsolidierung dieser Bewegung (mit Blick auch auf die evangelische Kirche) dargestellt, die in der Enzyklika Pius XII. Mediator Dei 1947 lehramtliche Anerkennung findet. Wichtig ist (besonders gegenüber Legendenbildungen von Seiten einiger Traditionalisten) der Hinweis auf die Reformen schon unter Pius XII. und die von ihm 1948 (allerdings unter strenger Geheimhaltung) eingerichtete Kommission zur Erneuerung der Liturgie. Weiter wird knapp aber höchst informativ über die Textgeschichte von SC, also die Erarbeitung des Schemas sowie die Diskussion auf dem Konzil und die Redaktion der Konstitution berichtet.

Der eigentliche Kommentar unter B (53–197) arbeitet Artikel für Artikel ab. Dabei werden die unmittelbar nach der Promulgation von SC verfaßten Kommentare der Konzilsteilnehmer Josef Andreas Jungmann (LThK. E 1,9–109) und Emil Joseph Lengeling (Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text [Lebendiger Gottesdienst 5 / 6], Münster 1964) vorausgesetzt und zurecht immer wieder zitiert – dabei erstaunt, daß letzterer weder unter „Abkürzungen und wichtigen Quellen" (9f) noch in der Bibliographie (211–227) aufgeführt ist, offensichtlich also vergessen wurde. Diese „beiden großen deutschsprachigen Kommentare [...] sollen keineswegs ersetzt, sondern nur weitergeführt werden" (53).

Der Vf. legt jeweils dar, was – soweit dies z. B. aus Interventionen in der Konzilsaula und an Veränderungen des Schemas erkennbar ist – der Wille der Konzilsväter war, in welche Richtung also die Formulierungen von SC zu interpretieren sind, und was dann durch römische Ausführungsbestimmungen in den letzten vier Jahrzehnten daraus wurde. Für fast alle Aussagen von SC konstatiert der Vf. Einschränkungen und stark retardierende Tendenzen durch die römische Kurie. Dies wird durch Gegenüberstellungen und ausführliche Literaturverweise jeweils überzeugend belegt. Hier sei nur auf zwei Beispiele verwiesen: SC 4 erklärt, daß allen „rechtlich anerkannten Riten" gleiches Recht und Ehre zukommen. Aus der Konzilsdiskussion geht klar hervor, daß davon ausgegangen wurde, es könnten sich im Laufe der Zeit neue Riten bilden. Als dann 1988 für die Diözesen des Zaire (jetzt Kongo) ein inkulturiertes Messbuch mit eigenem Ordo Missae konfirmiert wurde, mußte es „Römisches Meßbuch für die Diözesen des Zaire" heißen, obwohl der Zaire-Ritus vom römischen weit mehr abweicht als etwa der mailändische oder altspanische. Rom lag inzwischen der Gedanke an einen „neu sich bildenden Ritus fern, ja er wird inzwischen ausdrücklich abgelehnt" (59). 2001 behauptet die Instruktion Liturgiam authenticam gar, der römische Ritus sei bereits ein Beispiel für wahre Inkulturation; für Rom ist jedenfalls in Europa die Inkulturation „mit der Entstehung des römischen Ritus im 4.-6. Jh. abgeschlossen" (60). Ein weiteres Beispiel: SC 22 handelt über das alleinige Recht der Hierarchie, die Liturgie zu ändern, wobei auch dem einzelnen Bischof und territoralen Bischofsvereinigungen dieses Recht zugesprochen wird. Liturgiam authenticam nimmt dies bezüglich der Übersetzung in die Muttersprache (SC 36) fast vollständig wieder zurück (105–111).

In C „Würdigung der Konstitution" (199–210) legt der Vf. mit Recht das Gewicht auf das durch SC erneuerte Verständnis der Liturgie, auf die Gemeinde als Trägerin des Gottesdienstes und auf die Weiterentwicklung des römischen Ritus. Dies ist nochmals eine kompetente Zusammenfassung des Paradigmenwechsels zum Liturgieverständnis durch SC, wobei der Vf. davon ausgeht, daß die Rezeption von SC noch längst nicht zum Abschluß gekommen ist: „Wie nach dem Konzil von Trient der Abbau der Mißbräuche und die Vereinheitlichung der Liturgie viele Jahrzehnte dauerte, so wird nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Enteuropäisierung und Entlatinisierung der weltweit gefeierten Liturgie des römischen Ritus lange Zeit in Anspruch nehmen. Eine ‚Liturgische Bewegung' wird es also auch in Zukunft noch geben dürfen und müssen. Der allgemein festzustellende Mentalitätsumschwung hin zur Bewahrung des Althergebrachten, ohne zu bedenken, daß die Ecclesia auch in ihrer Liturgie eine ‚semper reformanda' bleiben muss, ist der weiteren Erneuerungsarbeit leider nicht förderlich. Doch ein Anfang ist gemacht" (209). Allerdings wird über diesen allgemeinen Hinweis hinaus kaum diskutiert, welche konkreten Anfragen sich an die nachkonziliar erneuerte Liturgie angesichts gesellschaftlicher Umbrüche stellen. Aber das ist wohl auch nicht die Aufgabe dieses Kommentarwerks. Die Bibliographie (211–227) zeigt immerhin, daß die Liturgiewissenschaft die Reform immer kritisch begleitet hat.

In Bd I wird die Hoffnung der Hg. artikuliert, „mit dieser Studienausgabe den Theologen und theologisch Interessierten ein Arbeitsinstrument an die Hand zu geben, das es ihnen erleichtert, die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die heutige Situation der Kirche und der Kirchen und für die gegenwärtige theologische Diskussion zu erarbeiten" (X f.). Dies ist auf jeden Fall hinsichtlich des Kommentars zu SC von R. Kaczynski gelungen. Er hat eine schier unübersehbare Fülle an Informationen erfaßt, um ein möglichst objektives Bild der Liturgiereform zu erstellen – eine unschätzbare Quelle für jede künftige Beschäftigung mit SC, denn hier ist leicht zugänglich, wozu bisher oft umständliche Recherchen erforderlich waren. Das gesamte Kommentarwerk ist allein schon deshalb zu begrüßen, weil nunmehr eine neue Generation von Theologen, für die das letzte Konzil zunächst ein historisches Datum ist, die Lehrstühle übernimmt. Sie hat hier eine Grundlage, die Aussagen dieses Konzils als noch längst nicht eingeholt und als Aufgabe auch für die Zukunft zu verstehen.

Münster Klemens Richter

Religionspädagogik

Gewalt. Filmanalysen für den Religionsunterricht, hg. v. Inge Kirsner / Michael Wermke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 187 S., kt € 23,90 ISBN: 3–525–61487–X

„Der Herr der Ringe", „Fluch der Karibik", „Matrix 1–3", „Titanic", „Terminator III", „Bowling for Columbine" – was sich liest wie eine Liste von für den Oscar nominierten Filmen ist tatsächlich lediglich ein kleiner Auszug der Leinwandstreifen, die in dieser Aufsatzsammlung berücksichtigt werden. Filme wie diese und Gewalt verherrlichende Computerspiele sind es, die den Medienkonsum gerade Jugendlicher ausmachen und die Heranwachsenden daheim, im Fernsehen oder Kino Tag für Tag das Töten von Menschen als Normalität vorführen. Abhilfe schafft nicht Tabuisierung, sondern Thematisierung. Die Hg. stellen sich dem Thema Gewalt, das bereits im AT und NT zentral ist, und der Art ihrer Darstellung und postulieren die (religions-)pädagogische Aufgabe, daß dies zu reflektieren sei. Dabei formulieren sie nach ihrer Einleitung, „Filme – Animation oder Analyse?" (7–11), zunächst einige Perspektiven und Grundlagen zum Bereich Gewalt im Film, indem Beiträge kulturwissenschaftliche Aspekte, Anmerkungen zur öffentlichen Gewaltdebatte oder Positionen und Anfragen der Medienwirkungsforschung resümieren. Im Teil II. folgen Artikel, die die mediale Inszenierung von Gewalt, Tod und Verwandlung religionsphänomenologisch betrachten, bevor Teil III. religionspädagogische Perspektiven bietet. Dieser Abschnitt wartet mit zahlreichen praktischen Anregungen wie Leitfragen zur Filmsichtung und ergänzenden Materialien (kompakte Filmmitschriften, curriculare Anbindungen, Storyboards, Inhaltsangaben, Schrifttexte) auf. So bietet das Werk einen fundierten theoretischen Hintergrund und Bausteine für die Praxis. Hilfreich ist das rund 90 Filme umfassende Register, das mehrere aktuelle und behandelte Titel wie Mel Gibsons „Passion Christi" oder Quentin Tarantinos „Kill Bill" übersichtlich auflistet.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Religionswissenschaft

Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung? Theologisches Forum Christentum-Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 2004. 256 S. (Hohenheimer Protokolle, 61), pb € 12,00 ISBN: 3–926297–93–X

Nach einer langen Geschichte gegenseitiger Ablehnung wurde der *christlich-islamische Dialog* im 19. Jh. durch das Aufkommen der Orientalistik vorbereitet. Die Kenntnis der arabischen und anderer Sprachen sowie die Formierung einer Islamwissenschaft schufen die Voraussetzung für das Gespräch zwischen Christen und Muslimen. Die Wanderbewegungen im 20. Jh. machten dann den interkulturellen und interreligiösen Austausch unumgänglich. Das II. Vatikanum war in *Nostra aetate* eine Frucht der besseren wechselseitigen Wahrnehmung und zugleich ein Signal für intensiveren Dialog. Mit dem theologischen Vergleich zwischen Elementen und Grundzügen von Islam und Christentum schuf es eine neue Tradition, die vermehrt auf Ähnlichkeiten, Parallelen und Entsprechungen abhob als auf unvereinbare Differenzen, obwohl letztere nicht unter den Tisch gekehrt werden dürfen. Das eigene Profil sollte im Spiegel der Fremdreligionen deutlicher hervortreten. Viel zögerlicher und später schickten sich evangelische und orthodoxe Theologen an, mit islamischen Theologen in Kommunikation zu treten. Die räumliche Nähe zwischen Orthodoxie und Islam ließen historische Ereignisse nicht so schnell in Vergessenheit geraten. Evangelischerseits war es die Christozentrik Karl Barths und seine Vorbehalte gegenüber „Religion" insgesamt, welche unverkennbar bis heute Spuren hinterlassen haben. Gleichwohl sind in den 1990er Jahren zahlreiche Dialog- und sogar Trialoginitiativen in Gang gekommen.

Das zu besprechende Buch geht auf eine solche christlich-islamische Dialoginitiative im Jahr 2002 zurück und kann als eine Antwort auf den 11. September 2001 an der Theologischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart gelesen werden. Eine junge Theologin und zwei junge Theologen, die sich in ihren Diss. mit Islamthemen auseinandergesetzt haben, gründeten das *Forum „Christentum-Islam"*, einen ökumenischen und interreligiösen Gesprächskreis zum christlich-islamischen Dialog. Jährlich findet eine Tagung zu einem

theologischen Thema statt, die zweite Tagung vom 3. bis 5. März 2004 ist in dieser zu rezensierenden Schrift dokumentiert. Das gestellte Thema war die Heilsvorstellung in beiden Religionen. Beteiligt waren vorwiegend christliche und einige islamische Theologen. Ab 2005 sind es hälftig islamische und christliche Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner. Hier geht es also um die Schlüsselfrage, ob die Begriffe „Heil" und „Erlösung" im Koran eine Entsprechung finden, eventuell im Begriff „Rechtleitung". Als Resultat – das kann hier vorweggenommen werden, gab es keine glatten Übereinstimmungen, wohl aber eine differenziertere Wahrnehmung beider theologischer und kultureller Welten des Islam und des Christentums. Bei allen Überschneidungen, Überlappungen und partiellen Übereinstimmungen blieb eben doch der fundamentale Unterschied zwischen beiden Religionen in der Christologie bestehen. Das Christentum sieht Heil und Erlösung wesentlich und unverzichtbar im Heilswerk von Jesu Christi Kreuz und Auferstehung. Der Islam enthält eher eine implizite Heilslehre, insofern Gott mittels Offenbarung die Menschen auf den rechten Weg führt und zum rechten Handeln anleitet. Dabei wird deutlich, daß „Heil" in der christlichen Theologie eher ein eschatologischer, sowohl präsentisch als auch und v. a. endzeitlich-eschatologischer Begriff ist, während „Rechtleitung" im Islam primär präsentisch verwendet wird, das endgültige Heil aber gleichsam das Resultat des Lebenswegs und des Lebenswerks darstellt. Der Sammelbd gliedert sich in vier Teile.

Der Tübinger Religionswissenschaftler und Judaist Stefan Schreiner bezweifelt *im ersten Teil* zunächst überhaupt die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit des angezielten Vergleichs. Er betrachtet die Begriffe „Erlösung" und „Heil" für den Koran als fremde Begriffe, nicht zuletzt deshalb, weil ja der Koran in der Bibel einen verfälschten Offenbarungstext erkennt. Im Islam, so meint er, sei „Heil" in der Zuwendung Gottes zum Geschöpf zu sehen, wie das in den religiösen Riten des Islam sichtbar werde. Auch kritisiert er die Rede von den „abrahamitischen Religionen", weil Abraham in den einzelnen Religionen je anders verstanden werde.

Claude Gillot OP aus Aix-en-Provence, Frankreich, stellt heraus, worauf es dem Koran für das Heil der Gläubigen ankommt, nämlich auf den kompromißlosen Glauben an den einen Gott und das Gericht sowie auf ein rechtschaffenes Leben, das die Folge der Hinwendung zu Gott ist. Der Autor meint, für den Koran sei der Ausdruck „Heilsgeschichte" weniger passend als die Benennung „Geschichte der Rechtleitung und des Irregehens". Große Unterschiede erkennt er am „Ende" des Lebens, wo es im Islam doch um Unterwerfung und Gehorsam gehe, dem Christentum aber um die Vergöttlichung des Menschen.

Andreas Renz, einer der Mitorganisatoren des Forums, führt „Soteriologische Metaphern in Judentum, Christentum und Islam" aus. Er untersucht das Zwei-Wege-Motiv, wie es in Psalm 1, bei den Kirchenvätern und in Sure 1 dargestellt wird. Renz erkennt in beiden heiligen Schriften grundsätzliche Parallelen in bezug auf die Offenbarung und Rettung. Allerdings sieht er die Führung Gottes im Neuen Testament inhaltlich gefüllt und in besonderer Dichte im Heilswerk Jesu Christi gegenwärtig, wo Gott als „Gott mit uns" und „Anführer des Lebens" deutlich wird, ja mit Johannes selbst „Weg, Wahrheit und Leben" wird. Überdies zeichnet er nach, wie katholischerseits das exklusivistische Modell einer Theologie der Religionen zugunsten eines inklusivistischen Modells verlassen wurde; wonach aus innerkirchlicher Sicht Jesus Christus selbst „der eigentliche Heilsweg" ist.

Im *zweiten Teil* des Buches finden sich drei Beiträge, die leicht von der gestellten Thematik abweichen und sich mit dem Offenbarungsverhältnis von Gott und Mensch befassen. Der bei Prof. Schreiner arbeitende Friedmann Eißler überlegt Gottes Anrede an Mose nach Bibel und Koran und kommt – ähnlich wie sein Meister – zur Überzeugung, es handle sich um anders dargestellte Mosefiguren, die sich letztlich nur sehr bedingt vergleichen lassen. Während Mose im Koran der „Erste der Gläubigen" (Sure 7:143) ist, derjenige, mit dem Gott direkt gesprochen hat, der herausragende Prophet, den Gott erwählt hat, und der doch in die Reihe der Propheten gehört, so verehrt die Bibel Mose als den, mit dem Gott zwar ebenfalls von Angesicht zu Angesicht wie mit einem Freund gesprochen hat, der aber für die Heilsgeschichte Israels eine sehr hohe Bedeutung erhalten habe. Diese geschichtliche Bedeutung sei im Koran weitgehend verloren gegangen, da Mose im Blick auf das „Siegel des Propheten" ausgelegt wurde. Deshalb stellt Eißler einen komparatistischen Ansatz sehr in Frage, was der Rezensent angesichts der doch erstaunlich nahen Textversionen als überzogen bezeichnet. Richtig ist, daß jeder Vergleich die Teilnehmerperspektive offen legt, aber diese läßt sich nicht ganz abstreifen, sondern nur thematisieren und bewußt werden.

Martin Bauschke, bekannt durch seine Arbeiten über Jesus im Koran, nimmt Stellung zum Gottesverhältnis Jesu im Koran. Dieses charakterisiert er als Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Herr und Knecht, als unmittelbares Verhältnis im Gebet zu Gott, und als Auftrag, Gott zu vertreten. Sein Fazit lautet: „Der Mensch Jesus ist ein Musterfall, ein Paradebeispiel der Gott-Mensch-Beziehung, wie der Koran sie versteht" (106), somit kein bloßer „Papagei", der die Botschaft jedes Propheten wiederholt. Die Jesus-Titel stützen keinen Jesuskult, sondern dienen als Verehrung Gottes und sind nie gegen die Person Jesu gerichtet. Bauschke spricht sogar von „Imitatio Christi" im Koran, wie sie später auch in der Volksfrömmigkeit anzutreffen ist.

Im *dritten Teil* des Buches geht es um die mit der Heilsfrage verwandten Probleme der Freiheit und Prädestination. Bisweilen wird dem Islam Fatalismus oder auch eine doppelte Prädestination (Gott bestimmt zum Heil und zum Verderben) nachgesagt. Heikki Räisänen betont, daß man in dieser Frage die beiden Heiligen Schriften nicht auseinanderdividieren könne. Gewiß betone der Koran mehr den Gedanken eines gerechten unparteiischen Gottes, während die Bibel die unverdiente Gnade ins Zentrum rücke. Die prädestinatianische Sprache sei eher das Resultat des Verarbeitungsprozesses schmerzlicher sozialer Erfahrungen der Propheten. In beiden Schriften gäbe es innerhalb des Plans Gottes durchaus die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und damit auch die Freiheit. Der Koran vertrete kein despotisch herrschendes, willkürliches Gottesbild, sondern das eines gerechten Richters. Wenn jemand in die Hölle (oder ins Feuer) käme, hätte er dafür die Verantwortung selbst zu übernehmen.

Der originelle Beitrag von P. Chr. Troll SJ arbeitet das Heilsverständnis der Muslime heraus, wie es in den Gebeten auf der Pilgerfahrt zum Ausdruck kommt. Diese Gebete bezeugen die tief religiöse Haltung der Pilger, ihre Bereitschaft, sich Gott ganz anzuvertrauen, um Vergebung und Reinigung zu bitten und um Einzug ins Paradies, statt ins (Feg-)Feuer. Der großzügige barmherzige Gott wird um Heil gebeten – im Unterschied zu Paulus, der eben vom bereits erfolgten Heil in Jesus Christus ausgeht.

Anja Middlebeck-Varwick brachte die Sicht der Mu'tazila-Theologenschule aus dem 8.–11. Jh. ein, die neuerdings erhöhte Aufmerksamkeit in sunnitischen Kreisen erhält. Der Grund liegt darin, daß deren Vertreter die anthropologischen Anteile hoch veranschlagen. Sie gehen also nicht von einer vollständigen Determination des Menschen durch Gott aus, sondern gestehen ihm große Anteile in bezug auf Erkenntnis, Wille und Freiheit zu.

Der *vierte Teil* widmet sich aktuellen Fragen, wobei das Tagungsthema zunehmend in den Hintergrund tritt. Christiane Paulus, Dr. theol. aus Kairo, untersucht Ähnlichkeiten zwischen Islam und Protestantismus, während Klaus Hock die zynische Frage stellt, ob der 11. September 2001 als „Heilsereignis" verstanden werden könne.

Zwei Autoren geben durch grundsätzliche Überlegungen einen Ausblick auf den künftigen Weg des christlich-islamischen Dialogs: Der orthodoxe Theologe Assad E. Kattan, ursprünglich aus dem Libanon, nun Professor in Münster, ist davon überzeugt, daß jedes gegenseitige Verstehen die Kategorie der Geschichtlichkeit in sich berge. So erscheine der unveränderliche Korantext stets auf dem Hintergrund der Verstehensgeschichte und mancher soziokultureller Veränderungen. Er ermuntert zum Dialog, selbst wenn nicht auf die Schnelle große Ergebnisse ans Licht kommen, weil bereits das wechselseitige Ernstnehmen ein Fortschritt sei, der die Mühen lohne und jeden Provinzialismus sprenge.

Auch John B. Taylor, verantwortlich im ÖRK für den christlich-islamischen Dialog, sah in der Tagung einen begrüßenswerten Schritt in Richtung Verständigung und Zusammenarbeit, was frühere polemische Auseinandersetzung doch ablöse.

In der Bilanz der Organisatoren kann von christlicher und islamischer Seite hervorgehoben werden, daß der Hauptunterschied in der Christologie liegt, ansonsten in beiden Religionen Führung und Wegleitung durch Gott angenommen werden. In bezug auf menschliche Freiheit und Verantwortung scheint es eine Reihe differenzierter Positionen zu geben, und statt des Begriffs der Erbsünde, der an „vererbte Sünde" denken läßt, plädieren die Organisatoren eher für den Begriff der „Ursünde".

Eine gesamthafte Beurteilung des Bändchens wird zunächst das Bemühen anerkennen, den christlich-islamischen Dialog auf theologischer Ebene weiterzuführen, und zwar mit dem zentralen Thema „Heil" oder „Rechtleitung". Es ist verdienstvoll, eine Reihe kompetenter christlicher und islamischer Theologen miteinander ins Gespräch gebracht zu haben und gemeinsam thematisch und ergebnisorientiert zu reflektieren. Gleichzeitig ist die Schwierigkeit eines solchen Dialogs festzustellen, denn die Autoren stammen aus verschiedensten theologischen Traditionen und verwenden oft Grundbegriffe anders. Der Leser erhält den Eindruck, daß sich nicht alle Referenten mit gleicher Intensität aus ihrer Sicht mit dem gestellten Thema auseinandergesetzt haben, v. a. nicht jene des vierten Teils. Hier zeigt sich zudem die grundsätzliche Schwierigkeit, den lebendigen Austausch an einer Tagung in einem Buch nachträglich zu dokumentieren. Zur Komplexität des Themas in beiden Kulturen und Religionen tritt die Internationalität und Multikulturalität der Gesprächspartner hinzu. Diese Schwierigkeiten sind auch bei der geplanten Fortführung des Forums zum Thema Gebet einzubeziehen. Nachdenklich stimmen den Rez. die Beiträge von Kollegen Schreiner und seinem Schüler Eißler. Ihre Reserven gegenüber einem Vergleich Bibel und Koran erstaunen doch, und es bleibt unklar, ob sie das aus wissenschaftlichen Gründen glauben tun zu müssen, oder ob hinter den Vorbehalten die evangelische Geschichte des christlich-islamischen Dialogs steht. Letztlich vergleichen aber auch sie die beiden heiligen Schriften miteinander, was mir eine legitime und heute geforderte Aufgabe erscheint.

München Stephan Leimgruber

Theologie / Sozialwissenschaft

Brandes, Holger: **Der männliche Habitus.** Männergruppen und männliche Identität. – Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften 2001. 211 S., pb € 17,50 ISBN: 3–8100–3257–3

Brandes, Holger: **Der männliche Habitus.** Bd. II: Männerforschung und Männerpolitik. – Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften 2002. 276 S., pb € 16,90 ISBN: 3–8100–3258–1

Die beiden Bde „Der männliche Habitus" von Holger Brandes widmen sich der Identitätsentwicklung von Männern. Der empirisch ausgerichtete erste Bd dokumentiert und kommentiert eine psychotherapeutische Männergruppe und ist eine überarbeitete und erweiterte Neuauflage des 1992 erschienen Titels „Ein schwacher Mann kriegt keine Frau. Männer unter sich", der zweite Bd enthält theoretische Ausführungen zur Sozialpsychologie von Männern und Beiträge zur kritischen Männerforschung.

B. geht es um die besondere Problematik männlicher Identitätsbildung. Diese will er verdeutlichen und nachvollziehen, indem er sie in einer Konstellation zeigt, wie sie in unserer Gesellschaft untypischer kaum sein kann: in einer psychotherapeutischen Männergruppe. Anhand des in Ausschnitten dokumentierten Gruppenprozesses, der über ein Jahr lief und den B. selbst begleitete und moderierte, arbeitet B. verschiedene Aspekte der Identitätsbildung von Männern heraus, etwa die Reglementierung von „männlichem Verhalten", die Rolle der Mütter im Entwicklungsprozeß oder Beziehungsmuster „unter Männern".

Das Instrumentarium, mit dem B. arbeitet, ist psychoanalytisch und soziologisch. Er verbindet die Psychoanalyse mit dem bereits im Titel anklingenden Habituskonzept von Pierre Bourdieu, um Anregungen zu einer Sozialpsychologie des Mannes beizutragen. Mit dieser Perspektive geht einher, daß Geschlecht nicht als biologische Gegebenheit vorausgesetzt, sondern als Resultat sozialer Praxis verstanden wird, wie es sich im Mainstream geschlechtsbezogener Forschung durchgesetzt hat. Männlichkeit muß gelebt werden, erst wenn man Geschlecht „tut", „hat" man es auch (doing gender). Dieses Tun ist meist kein bewußter Akt, sondern wird durch einverleibte Regeln meist unbewußt realisiert und durch einen geschlechtsspezifischen – hier männlichen – Habitus fortwährend reproduziert. Als Psychoanalytiker betont B. neben der gesellschaftlichen v. a. die individuelle Seite und legt hier besonderes Augenmerk auf die frühkindlichen Bindungsmuster. Der erste Bd dokumentiert konkret und beispielhaft, wie unter Männern in einem sozialen Kommunikationsprozeß Männlichkeit hergestellt, gegenseitig bestätigt und verunsichert wird.

Aufgrund des sehr unübersichtlichen Inhaltsverzeichnisses fällt es allerdings schwer, sich im ersten Bd zurechtzufinden. Die Chronologie der Gruppe und nicht eine systematische Einführung gibt den Inhalt vor.

Der zweite Bd enthält die Perspektiven und Einführungen, die man beim Lesen des ersten Bdes vermißt: Etwa eine Einführung über gegenwärtige Männerforschung im deutschsprachigen Raum, eine Einführung in das Habituskonzept Bourdieus (allerdings wiederum ohne den Namen Bourdieu im Inhaltsverzeichnis zu benennen) und ein Hintergrundbeitrag zur „Psychoanalyse des Mannes". Zu diesen grundlegenden Kap.n kommen Beiträge zu spezifischen hegemonialen Männlichkeitsbildern: in verschiedenen Altersstufen, in verschiedenen Kulturen und im deutschen Ost-Westvergleich. Ein Blick in das differente Gesundheitsverhalten und die Arbeitsmarktsegregation illustrieren den Alltag mit seinen spezifischen Anforderungen und Wirklichkeiten von Männern.

B. positioniert sich als Vertreter des Konzepts der Geschlechterdemokratie und favorisiert kritische Männerpolitik als Teil von Gender-Mainstreaming. Ausgehend vom individuellen Ringen um anerkannte Männlichkeit, stellt er diese Identitätsfindungsprozesse in gesellschaftliche Zusammenhänge und verbindet sie schließlich mit politischen Ansätzen der Geschlechterdemokratie. Neben den politisch-rechtlichen Veränderungen zur gesellschaftlichen Teilhabe beider Geschlechter, geht es B. um eine Flexibilisierung des Männlichkeitsbildes: Gemeint ist damit eine Relativierung starrer, autoritär geprägter und überzeichneter Männlichkeitsideale, die der Erweiterung individueller Spielräume in der Ausgestaltung männlicher Habitusformen widerspricht.

Die Theologie tut gut daran, sich mit Männlichkeitsforschung und -bildern auseinanderzusetzen. Feministische Theologie hat u. a. herausgearbeitet, daß in der theologischen Rede vom Menschen der Mann gemeint war. Das Männliche galt als das Allgemeine, das Weibliche als das Besondere. Durch Männlichkeitsforschungen wird deutlich, daß das Männliche, das zum Allgemeinen des Menschen wurde, ein Zerrbild ist und mit konkreter Männlichkeit nur zum Teil zu tun hat.

Für die Theologie ergibt sich die Chance, den gegenwärtigen Umbruch konstruktiv mitzugestalten, wenn sie bereit ist, ihre eigenen Quellen und ihre Geschichte unter dieser Männlichkeitsperspektive kritisch zu beleuchten, ihre Denkgebäude systematisch zu analysieren und ihre Praxis nach geschlechtsbezogenen Normen für beiderlei Geschlechter durchforscht sowie prospektiv geschlechtergerechte Praxismodelle entwickelt. Erste Anfänge sind dafür bereits getan. Die beiden Bde von Holger Brandes geben für ein solches Vorhaben einen guten ersten Einblick in die mittlerweile weit verzweigte Debatte kritischer Männerforschung.

Münster Stefanie Rieger-Goertz

Philosophie / Religionsphilosophie

Beck, Heinrich: **Dimensionen der Wirklichkeit.** Argumente zur Ontologie und Metaphysik. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 231 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 23), kt. € 42,50 ISBN: 3–631–52109–X

Nicht erst durch die Enzyklika Johannes' Pauls II. „Fides et ratio" wurde die Theologie erneut und mit Nachdruck auf ihre metaphysischen Voraussetzungen und Implikationen verwiesen, denn schon seit geraumen Jahren mehrten sich Stimmen, die wiederum für eine erstphilosophische Grundlegung der (Fundamental-)Theologie plädieren. Auf diesem Hintergrund bietet sich das vorliegende Werk als eine vorzügliche, didaktisch kluge und (nicht zuletzt) in einer verständlichen, klaren, aber auch bildhaften Sprachgestalt abgefaßte Einführung in die klassische Metaphysik dar, die – verstanden als „Wissenschaft vom Seienden als solchen in seinem Grunde" – ihren Zielpunkt in einer „natürlichen Theologie" hat. (Darüber hat der Vf. vor einigen Jahren eine umfangreiche Monographie verfaßt). Vergleicht man das vorliegende Werk mit ähnlichen derzeit verfügbaren bzw. im Studienbetrieb benutzten Schriften (wie z. B. mit den Arbeiten von Coreth, Muck, Kl. Müller, Schmidinger, Weismahr), steht es, was Ansatz des Fragens, Modus des Vorgehens und Argumentierens, Gebrauch der Begriffe sowie Häufigkeit ausdrücklicher Zitate angeht, wohl am intensivsten und ungebrochensten in der thomanisch / thomistischen Tradition, die der Vf. freilich an allen Knackpunkten bewußt den metaphysikkritischen Anfragen der Neuzeit aussetzt und darin zu behaupten sucht. Selbst für Themenbereiche, die in den letzten Jahrzehnten kaum mehr oder nur mit tiefgreifenden Abänderungen behandelt wurden, knüpft er an thomanische Gedankengänge an. So greift er für die von ihm vorgelegten „Gottesbeweise" aufs engste die quinque viae des Aquinaten auf, einschließlich des „normalerweise" kaum noch traktierten (weil nach dem Wandel des antiken und mittelalterlichen Weltbilds unplausibel gewordenen) Arguments „ex gradibus". Sogar den augustinisch-thomanischen Gedanken von der erzieherischen Bedeutung des Bösen findet man hier: Die von Gott zugelassenen Übel bieten sich dem Menschen als „Provokation" an, „um die besagten Leiden (und ihre ‚böse Ursache'!) zu überwinden […] Könnte hier eine erzieherische ‚Ab-sicht' der Vor-sehung am Werk sein, welche laufend mehr zum Guten motivieren will? Der Grund der Zulassung von Üblem wäre dann die Bewegung zu einem noch essentielleren Guten" (229). Angesichts der entsetzlichen Greuel in Geschichte und Gegenwart ein schwer nachvollziehbarer Gedanke! Besonders positiv ist hervorzuheben, daß im Metaphysik-Entwurf von Beck, mehr als es sonst in der traditionellen postidealistischen Ontologie üblich ist, die kosmische Dimension der Wirklichkeit eine wichtige Rolle spielt: Evolution und physikalische Kosmologie werden als wichtige Paradigmen zur Erläuterung und Analyse des Seinsvollzugs vorgestellt.

Das Werk ist im besten Sinn ein Alterswerk mit allen Vorzügen, die sich damit verbinden: Es stellt mit seiner Fülle von auf kürzestem Raum behandelten Themen (wozu auch ein geschichtlicher Durchblick durch die Etappen der Metaphysik zählt) in gewisser Weise die Summe eines Gelehrtenlebens dar, das sich v. a. metaphysischen Fragen gewidmet hat. Dabei kann und darf es „holzschnittartig" (und damit noch einmal mehr durchsichtig und „einfach") sein, weil der Vf. auf ein umfangreiches Lebenswerk verweisen kann (und in den Anmerkungen auch jeweils reichlich verweist), worin die notwendigen Differenzierungen ausführlich behandelt und vertieft sind. Und nicht zuletzt zeugt das Werk von einer hoher Souveränitat dem behandelten Gegenstand „Sein" gegenüber, das natürlich nicht eigentlich Gegen-Stand ist, sondern tragende Fülle, die sich – wie der Vf. an verschiedenen Stellen herausstellt – dem Menschen „gibt". Auch wenn für mich an einigen Punkten fragwürdig bleibt, ob und wie weit der hier vorgelegte Entwurf der neuzeitlichen Kritik tatsächlich standhält, ist das Werk eine exzellente Einladung zum denkenden Nach- und Mitvollzug der klassischen Metaphysik.

Freiburg i. Brsg. Gisbert Greshake

Müller, Klaus: **An den Grenzen des Wissens.** Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen. – Regensburg: Pustet 2004. 128 S. (Studienliteratur), kt € 16,90 ISBN: 3–7917–1886–X

Mit den philosophischen Kenntnissen deutscher Theologiestudierender steht es schon lange nicht mehr zum Besten. Davon kann man sich nicht nur durch einen Blick in aktuelle Studienordnungen oder das Gespräch mit Universitätslehrern der Theologie überzeugen. Auch die für das Theologiestudium zuständige römische Bildungskongregation hat – jüngst wieder im Zusammenhang mit der Einführung konsekutiver Studiengänge – Verbesserung der philosophischen Grundlagen angemahnt. Doch selbst denjenigen, die sich über das gebotene karge Studienprogramm hinaus weiterbilden wollen, bietet der deutsche Buchmarkt nur wenige didaktisch gut aufbereitete und auf die Bedürfnisse dieser spezifischen Zielgruppe zugeschnittene Lehrbücher.

Der Münsteraner Inhaber des Lehrstuhls für *Philosophische Grundfragen der Theologie*, Klaus Müller, ist auf diesem Feld nun bereits zum zweitenmal hilfreich tätig geworden. Bereits im Jahr 2000 hatte M. gemeinsam mit seiner damaligen Assistentin Saskia Wendel eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten vorgelegt, die als nahezu umfassendes Kompendium für das theologienahe Philosophiestudium gelten darf.[1]

Mit dem zu besprechenden Bändchen legt M. nun die Latte für den Leser noch einmal niedriger und erhöht damit zugleich die Anforderungen an sich selbst, indem er auf gerade einmal 128 Seiten und im entspannten Plauderton, aber niemals unexakt und oft auch für den philosophisch geschulten Leser noch anregend, das an Philosophie aufbereitet, was unbedingt gewußt werden sollte, aber auch „Lust auf mehr" macht.

Im ersten Kap. kommt man über Staunen, Zweifeln und Sprechen in die Philosophie hinein (11–21). Das Wittgensteinsche Diktum „Alles Wissen gründet am Schluß auf Anerkennung" bildet die Überleitung zum zweiten Teil, in dem das Verhältnis von Vernunft und Glaube mit Thomas und Anselm erkundet wird (22–35). Daß dieses Kap. mit der Frage nach der Denkmöglichkeit von Unbedingtem endet, verrät M.s Nähe zur idealistischen Philosophie, wird aber zugleich einem nicht selten vernachlässigten Zentralthema abendländischer Ideengeschichte gerecht und leitet zur in Kap. 3 auf 12 S. eher knapp behandelten Wahrheitsfrage über. Indem M. die Hermeneutik zu einem philosophische Zentralthema erhebt (4. Die Kunst des Verstehens, 49–65), vollzieht er nicht nur den *linguistic turn* nach, sondern verweist auch auf die orientierende Funktion, die Philosophie bzw. Fundamentaltheologie für die hermeneutisch arbeitenden theologischen Fächer in Zukunft wieder verstärkt wahrnehmen könnten. Nachdem unter der Überschrift „Was sollen wir tun?" v. a. Aristoteles und Kant, aber zum wiederholten Male auch die Diskursethik zu Wort gekommen sind, wendet sich M. dem eigentlichen Glutkern seiner Einführung zu, der sich im sechsten Kap. verbirgt. Mit *Rätsel des Ich-Seins* ist das längste Kap. des Buches überschrieben. M. überzeugt hier die Leserin nicht nur von der Bedeutsamkeit der Subjektthematik für Theologie und Philosophie und begleitet sie in Debatten um „Subjekt und Person" sowie die im Dialog mit den Naturwissenschaften aktuelle *mind and brain*-Diskussion, sondern setzt auch einen dezenten Hinweis auf seine Habil.schrift[2], deren Sinnspitze – in Abgrenzung gegen relativistische wie auch gegen extrinsezistische Theologien – in der Unvertretbarkeit des „Ich-Sagens" zu finden sein dürfte.

Daran, daß die Gottesbeweise bzw. -erweise in philosophisch-theologischen Darstellungen nurmehr als ideengeschichtliches Phänomen auftauchen, hat man sich beinahe gewöhnt. Daß M. sie ins letzte Kap. verschiebt und unter der harmlosen Überschrift *Kann Hoffnung Gründe haben?* geradezu schamhaft versteckt, könnte als Hinweis auf ihren endgültigen Bedeutungsverlust gelesen werden. Doch weit gefehlt. Der Autor, der durch zwei didaktisch wie inhaltlich bedeutsame Bücher zur Thematik aufgefallen ist[3], verfolgt das Anliegen einer neuen Würdigung des Gottesbeweises und ist mit guten Gründen der Meinung, es „eigne[t] dem, was ‚Gottesbeweis' heißt, offenkundig weit über ein mögliches historisches Interesse hinaus theologisch wie philosophisch eine systematische Relevanz: Am allerwenigsten zeigt sich von all dem – verblüffenderweise – die gegenwärtige Theologie berührt." (116)

Spätestens hier wird deutlich, was das unbedingt empfehlenswerte Bändchen, das von einer prägnanten Literaturliste, Sach- und Personenregister abgerundet wird, an theologiepolitischem Sprengstoff enthält. Ihm sind viele lernende und lehrende Leser zu wünschen.

Freiburg i. Br. Joachim Valentin

[1] Klaus Müller unter Mitarb. von Saskia Wendel: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. Münster / Hamburg (Lit-Verl.) 2000.

[2] Klaus Müller: Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität. Frankfurt am Main (Lang) 1994.

[3] Klaus Müller: Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise. Regensburg (Pustet) 2001. Ders.: Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute. Regensburg (Pustet) 2001.

Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, hg. v. Klaus Müller. – Münster: LIT 2002. 182 S. (Forum Religionsphilosophie, 1), pb € 25,90 ISBN: 3–8258–5971–1

In den letzten Jahren haben die Auseinandersetzungen mit dem provozierenden Denker Nietzsche wieder zugenommen. Die vorliegende Publikation dokumentiert die Referate einer äußerst niveauvollen Tagung, bei der das religionskritische Potential des Philosophen genau unter die Lupe genommen wurde. Ausgewiesene Fachleute haben dabei anregende Thesen vertreten.

In der Einleitung (1–11) des Tagungsbd.es macht der Hg. darauf aufmerksam, daß Nietzsche Motive der aufklärerischen Religionsphilosophie radikalisiert und zugleich den aufklärerischen Grundzug der Versittlichung der Religionsthematik radikal in Frage stellt. Insofern geriert sich Nietzsche „der Sache nach wie ein überdrehter Kant" (2). Er konfrontiert die aufklärerische Emphase der Transzendenz Gottes mit der Herausforderung, die Immanenz Gottes – Gott als Ja zum Leben – radikal in den Blick zu nehmen. Eine christliche Anthropologie und Theologie kann – so die These Müllers – Nietzsche nur dann begründet widersprechen, wenn sie dem Subjekt den ihm zukommenden philosophischen und theologischen Rang einräumt.

Beatrix Himmelmann gibt in ihrem Beitrag „Selbstbestimmung des Individuums. Zur Ethik Nietzsches" zu bedenken, daß sich der frühe Nietzsche dem Gedanken eines selbstbestimmten und selbstbegründeten Lebens gegenüber skeptisch und ablehnend verhält. Nietzsche begreift den modernen Menschen als „Resultat" eines auf Vernichtung des Mythos gerichteten Sokratismus. Er will das Weltbild des Mythos wieder zum Bezugspunkt des Lebens machen. 1876 kommt es zur „großen Loslösung", d. h. Nietzsche stellt sich den von der Aufklärung hochgehaltenen Prinzipien von Freiheit und Selbstverantwortung. Er fordert jetzt die „Selbstherrlichkeit des Einzelnen". Um destruktive Aktivitäten zu verhindern, bedarf der Wille zur Macht einer „Selbstformung". Nietzsches Denken läuft – so die These – in einer kantkritischen Variante darauf hinaus, die Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung zu begreifen.

In seinen anspruchsvollen „Anmerkungen zu Nietzsches Subjektkritik" (29–37) zeigt Magnus Striet, daß in der späten Moderne, nachdem der Tod Gottes zum geschichtlichen Bewußtsein erklärt wurde, der Begriff des Subjekts „selbst in eine große Krise gerät" (31). Der Frage, ob die Einsicht in die Fiktionalität der Vorstellung freier Subjektivität unausweichlich ist, kommt eine „eminent theologische Bedeutung" zu. Nietzsche hat die die Gegenwart bestimmenden Programme einer Destruktion der Vorstellung vom Menschen als freier Subjektivität „wirkmächtig präludiert". Kant, der schärfste Antipode Nietzsches in der Neuzeit, hat die enge Verzahnung von Gewissensruf und Freiheitsbewußtsein präzise gesehen. Mit Fichte kritisiert Striet Nietzsches Dogmatismus dahingehend, daß er nicht zu erklären vermag, warum sich das tätige Denken „im Vollzug dieses Denkens als ichhaftes Denken seiner selbst unmittelbar gewiss ist" (45). Jeder muß – so Fichte – das Bewußtsein der Freiheit „durch Freiheit in sich selbst hervorbringen".

Jürgen Werbick untersucht in seinen niveauvollen Analysen die „Wurzeln der Religions- und Christentumskritik Nietzsches": Dabei demonstriert er, daß es Nietzsche um die Destruktion einer Metaphysik geht, die sich in einem göttlichen Grund außerhalb der Relativität dieser Welt und des perspektivischen Zugriffs auf sie verankern will. Damit ist auch Kants Differenz zwischen dem Ansichseienden und den bloßen Phänomenen hinfällig. Es gibt für Nietzsche keinen endgültigen „Text", sondern nur den Kampf der Interpretationen.

In seinem Aufsatz über „Identität und Lebensglück" (72–99) rekonstruiert Georg Essen die Grundthesen der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtungen" (1874) Nietzsches. Um das eigentliche Profil der Historismuskritik Nietzsches herauszustellen, ordnet der Vf. diese in die geschichtsphilosophische Diskussionslage nach Hegel ein. Entscheidend ist die Frage, bis zu welchem Grad das Leben den Dienst der Historie braucht. Für Nietzsche, der von der „Last des Erinnern-Müssens" spricht, ist die Hinwendung des Menschen zur Geschichte ein „biologisches Mißgeschick". Die grundlegendere Bedingung des Lebens ist – so Nietzsche – das Vergessen-Können. Hegel hingegen sieht das entscheidende geschichtsphilosophische Grundlagenproblem in der Synthesis von Vernunft und Geschichte, in der Dialektik von Subjekt und Geschichte. In seinem „Einspruch" gegen Nietzsche betont Essen, daß das Vermögen des Menschen, eine Geschichte zu haben, als eine „Auszeichnung" begriffen werden muß, die den Menschen „erst zum Menschen macht". Nietzsches Bestimmung des Augenblicks ist – so Essen – mit der Existenzdialektik Kierkegaards zu konfrontieren. So etwas wie Lebensglück gebe es nur deshalb, weil der wirklichen Freiheit das transzendentale Moment der Unbedingtheit innewohnt.

In seinem Beitrag über „Moralkritik und Menschenbild bei Nietzsche" analysiert Josef Simon die „starken Gegenbegriffe" des Philosophen gegenüber der europäischen Philosophie. Nietzsches Moralkritik ist die Kritik an einem *allgemeinen* Begriff der Moral. Den Menschen begreift Nietzsche „unter dem ‚offenen' Begriff des zukünftigen Menschen" (114).

Saskia Wendel skizziert in ihrer Abhandlung über Heideggers Nietzsche-Kritik („Vollendung der Metaphysik"; 118–137) den Weg, den Heidegger in der Begegnung mit der Philosophie Nietzsches gegangen ist, und diskutiert die Chancen und Grenzen dessen, was Heidegger in Abgrenzung zur von ihm als „Vollendung der Metaphysik" bezeichneten Philosophie Nietzsches „Verwindung der Metaphysik" nennt. Wendel vertritt die wohlbegründete These, daß die Nietzsche-Interpretationen Heideggers „Initialzündungen für die Radikalisierung seines Denkens" (129 f) darstellen. Die Vf.in geht der Frage nach, in welchen Punkten Heideggers „Wegmarken" für das philosophische Denken der reflexiven Moderne Bestand haben und in welchen Punkten diese „Wegmar-

ken" anders gesetzt werden sollten. „Bestechend" ist Heideggers Kritik eines reduzierten Wahrheits- und Vernunftverständnisses. Kritisch unter die Lupe zu nehmen ist sein Konzept der Seinsgeschichte, sein Metaphysikverständnis und sein „reduziertes Subjektverständnis". Wendel fordert eine Philosophie „jenseits von Seins- und Subjektvergessenheit".

Ulrich Willers versucht, aus der Sicht heutiger Theologie Nietzsches „Herausforderung" („Rezeption – Interpretation – Wirkung") zu bewerten: Der Vf. stellt die religiös-theologisch bestimmte Rezeptions- und Wirkungskontexte von den Anfängen bis in die Gegenwart vor; er gibt Einblicke in einige markante Texte aus dem „Antichrist", die Nietzsches Verständnis im Umfeld „Evangelium – Kirche – Jesus" zum Ausdruck bringen, und er diskutiert neue theologische Positionen gegenüber Nietzsche (Don Cupitt, Magnus Striet, Johann Figl). Willers macht darauf aufmerksam, daß Nietzsche Jesus „entschieden wie nie zuvor in der Geschichte" vom Christentum abkoppelt. Anerkennend stellt der Vf. fest, daß Striet in kritischer Auseinandersetzung mit Nietzsches Kantkritik auf der Grundlage einer transzendentalen Analytik der Freiheit eine Theorie des Subjekts entwickelt, die den theoretischen und praktischen Aporien des Denkens Nietzsches entgeht. Figl benennt in wünschenswerter Klarheit die Größe und Grenze der Hermeneutik Nietzsches.

Der Anhang der Publikation (175–182) enthält einen Beitrag des Hg.s über „Nietzsche, den Musiker und seine Musik" und vier Gedichte des Philosophen.

Die Plädoyers dieser Publikation zeigen, daß eine Auseinandersetzung mit Nietzsche nicht nur unter philosophiegeschichtlicher Perspektive lohnend ist. Auch eine Konfrontation systematischer Fragestellungen (z.B. nach der Tragfähigkeit des Subjektgedankens) mit dem Denken Nietzsches fördert neue, erhellende Ergebnisse zu Tage.

St. Pölten Josef Kreiml

Tilliette, Xavier: **Schelling.** Biographie. Aus dem Französischen von Susanne Schaper. – Stuttgart: Klett-Cotta 2004. 595 S., geb. € 29,50 ISBN: 3–608–94225–4

Mit der Veröffentlichung des vorliegenden Werkes dokumentiert das traditionsreiche Stuttgarter Verlagshaus Klett-Cotta, daß sich im Jahre 2004 nicht allein der Todestag Immanuel Kants zum zweihundertsten Mal jährte, sondern ebenfalls derjenige Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings zum einhundertfünfzigsten Mal. Die Entscheidung, aus diesem Anlaß die voluminöse Biographie des international anerkannten Nestors der Schelling-Forschung Xavier Tilliette, die im französischen Original bereits 1999 in Paris erschienen ist, ins Deutsche zu übertragen, verdient uneingeschränkte Zustimmung; denn T. ist sowohl mit dem philosophischen Werk[1] als auch mit dem Lebensgang[2] des großen Idealisten bestens vertraut. Nach der Lebensbeschreibung des russischen Idealismus-Forschers Arsenij Gulyga[3] und dem schmalen Bändchen von Jochen Kirchhoff[4] liegt so mit T.s Werk eine weitere umfassende Schelling-Biographie in deutscher Sprache vor; und es darf vermutet werden, daß sie für die nächsten Jahre die maßgebende bleiben wird.

Der Vf. zeichnet nach einem knapp gehaltenen „Vorwort zur deutschen Ausgabe" (7–9), in dem er der Verdienste des Verlegers Johann Friedrich Cotta von Cottendorf um die Publikation der Werke Schellings gedenkt, auf nahezu fünfhundert Seiten (11–495) mit einem erstaunlichen Faktenreichtum und einer immensen Präzision die wechselvollen Geschicke im Lebenswandel Schellings nach. Da es ihm gelingt, das Leben und Denken des Philosophen in den facettenreichen Diskurs der sogenannten „Goethezeit" einzubetten, beschwört seine Darstellung zugleich durch die perspektivische Konzentration des Schelling-Biographen auch den viel gerühmten Geist dieser einzigartigen Epoche der abendländischen Ideengeschichte. Der mit Schellings Philosophie und der Geistesgeschichte der „Goethezeit" nicht eng vertraute Leser wird mit besonderem Dank des Öfteren in dem umfangreichen „Anhang" (497–595) zu blättern wissen, denn hier findet er im Anschluß an den Anmerkungsapparat (499–547) und das Literaturverzeichnis (549–559) eine ausführliche „Zeittafel" zum Leben Schellings (560–569) sowie einen überaus informativen Überblick über die Personen (570–575), denen im biographischen und philosophischen Umfeld Schellings eine besondere Bedeutung zukommt. Das obligatorische Personenregister (577–594) und der Bildnachweis (595) runden den mit zahlreichen Abbildungen versehenen Bd. ab.

Das erste (11–42) der insgesamt 17 Kap. ist der Kindheit und Jugend des „Wunderknaben" Schelling gewidmet, der bereits in frühen Jahren alte und neue Sprachen fast mühelos erlernt und bereits fünfzehnjährig in die Eliteanstalt des Tübinger Stifts aufgenommen wird, wo er mit seinen beiden Freunden Friedrich Hölderlin und Georg Wilhelm Friedrich Hegel Philosophie und Theologie studiert. T. charakterisiert den kleinen Schelling als einen trotz seiner ungewöhnlichen intellektuellen Begabung nicht sonderlich auffälligen Jungen des späten 18. Jh.s: „Überraschend verhielt sich das Wunderkind überhaupt nicht wie ein Wunderkind, weder als vereinsamtes Genie oder allzu altklug und reifer Schüler, wie es Kierkegaard gewesen sein soll. Schelling konnte lebhaft und ausgelassen sein. Seine Schwester Beate erinnerte sich an seine Neckereien, seine Unruhe und manchen bissigen Spott." (15) Ohne Mythenbildung weist der Autor im Blick auf die berühmte Studierstube, die auf ihren wenigen Quadratmetern das Genie Schellings, Hegels und Hölderlins beherbergen durfte, darauf hin, daß die „‚Wohngemeinschaft' der drei Stiftler nur von kurzer Dauer" (17) gewesen sein dürfte. Dies ändere jedoch nichts an der engen freundschaftlichen Beziehung dieses geistigen Dreigestirns oder – mit den Worten T.s ausgedrückt – des „magischen Kleeblatts": „Doch für die Nachwelt sind sie auf immer als magisches ‚Kleeblatt' vereint. Wie eng verflochten die geistige Entwicklung von Hegel, Hölderlin und Schelling war, zeigte sich in den Jahren nach dem Examen bis in die Zeit um die Jahrhundertwende." (17)

In den folgenden beiden Kap.n (43–68 und 69–100) werden die philosophischen Anfänge Schellings in Jena geschildert. Hier tritt der junge Philosoph nicht nur in den Kreis der Frühromantiker, der sich um Novalis, Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck versammelt, sondern er lernt auch seinen schwäbischen Landsmann Friedrich von Schiller kennen und beeindruckt mit seinen ersten philosophischen Schriften Johann Gottlieb Fichte; v.a. gewinnt er auch die Freundschaft Johann Wolfgang von Goethes: „Schelling stand demnach im Ruf, ein Revolutionär und Quertreiber zu sein, und Goethe war angenehm überrascht, einem Bewerber zu begegnen, der sich zu benehmen wußte, der vernünftig, eloquent und außerdem gut angezogen war." (67) Dank der dezidierten Empfehlung Goethes, Schillers und Fichtes erhält Schelling 23-jährig eine philosophische Professur an der Universität Jena.

Im vierten (101–132) und fünften Kap. begleitet der Leser den inzwischen zu einer Berühmtheit avancierten jungen Philosophen nach Bamberg und Würzburg. Ein einschneidendes Ereignis im Leben Schellings ist hier der Tod Auguste Böhmers, der vierzehnjährigen Tochter Caroline Schlegels, die noch in zweiter Ehe mit Schellings Freund August Wilhelm Schlegel verheiratet ist, und bald den deutlich jüngeren Schelling heiraten wird. Der Vf. hebt mit Recht die Bedeutung dieser ungewöhnlich gebildeten und intelligenten Frau für die Philosophie des frühen Schelling hervor: „Caroline hatte demnach bei Schelling Sekretariatsarbeiten übernommen. Sie war nicht nur Muse und Freundin, sondern auch Mitarbeiterin und Kopistin. Bei den Bücherchroniken der neuen *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*, ja, sogar bei denen des *Tübinger Morgenblatts* hatte sie mitgearbeitet oder jedenfalls mitgewirkt. […] Insgesamt verdanken wir ihr die Atmosphäre der Identitätsphilosophie, den Spinozismus des Eins und Alles. Das hatte sie von Goethe gelernt, als Schelling im Aufruhr der Anfangszeit der Romantik, die nicht zu seinem für Architektur und Klarheit eingenommenen Naturell paßte, noch um sich schlug. Die Philosophie dieser kämpferischen und dennoch glücklichen Jahre verdankte sich in hohem Maße Carolines hilfreicher Gegenwart." (156f.)

Eben diese Identitätsphilosophie Schellings skizziert T. im nächsten Kap. (159–188) nach, wobei er primär den im Herbst 1802 publizierten Dialog „Bruno" – einen „von Schellings Meisterwerken" (167) – in den Vordergrund stellt. Hier erreiche der ästhetische Pantheismus des frühen Schelling seinen Gipfel, denn das „Universum, die All-Einigkeit […] ist als das vollkommenste Kunstwerk gebildet, in dem Wahrheit und Schönheit zusammenfallen" (167). Jedes Einzelding in der Natur sei in diesem grandiosen Weltbild eine Offenbarung Gottes, die orthodoxe Entgegensetzung von Gott und Natur, von Schöpfer und Geschöpf verliere hier jegliche Bedeutung: „Der Abhang der Identitätsphilosophie führt von der ekstatischen Transparenz des Einen zur Verherrlichung des Ganzen, das sich ergießt und in die Einzeldinge einfließt, so daß die Gesamtheit die Einzelheit gründet und die Einzelheit wie eine Monade die Gesamtheit aufnimmt." (175)

In den Kap.n 7 (189–212) und 8 (213–241) kommt sowohl ein biographischer als auch ein philosophischer Einschnitt in der vita Schellings zur Sprache: Caroline Schlegel-Schelling stirbt überraschend in Maulbronn an Typhus und Schelling vertieft sich in das Problem der menschlichen Freiheit, die immer auch eine Freiheit zum Bösen ist. Hier brechen systematische Schwierigkeiten in seine Identitätsphilosophie ein, denn das Böse scheint mit dem ästhetischen Pantheismus des Dialoges „Bruno" kaum noch verträglich zu sein. In Anlehnung an Hans Urs von Balthasar spricht der Autor in diesem Zusammenhang von Schellings „Blick der Sibylle": „Der ‚Blick der Sibylle' […] des Philosophen stürzt sich in die Abgründe oder großen Tiefen des Daseins, wie dies nur wenige Denker vermochten." (205).

Schellings zweite Ehe mit der deutlich jüngeren Pauline Gotter, die ebenfalls zum engen Freundeskreis Goethes gezählt werden darf, und seine immer wieder neu in Angriff genommenen „Weltalter"-Entwürfe bilden die zentralen Themen der nachfolgenden drei Kap. (241–262, 263–281, 282–306). Da sich Schelling, dessen erste Ehe kinderlos blieb, in seiner zweiten Ehe eigene Kinder wünscht, legt er vor seiner zweiten Eheschließung eine Sorge im Blick auf den Gesundheitszustand seiner zweiten Ehefrau an den Tag, die manchen Leser erstaunen lassen könnte: „Schelling verliebte sich sofort, und Paulines Herz

[1] Siehe hierzu: Tilliette, Xavier: Schelling. Une philosophie en devenir. Bd. 1: Le Système vivant, 1794 – 1821, Bd. 2: La Dernière Philosophie, 1821 – 1854, Paris 1992, 2. Aufl.

[2] Siehe hierzu: Tilliette, Xavier (Hg.): Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 4 Bde, Turin 1974, 1981 und Mailand 1988, 1997.

[3] Gulyga, Arsenij: Schelling. Leben und Werk. Aus dem Russischen übersetzt von Elke Kirsten, Stuttgart 1989.

[4] Kirchhoff, Jochen: F. W. J. von Schelling in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1982.

war ihr bereits weit vorausgeflogen, um ihn zu suchen. Trotzdem stand dies den Vorsorgemaßnahmen nicht im Wege, Marcus nahm bei der jungfräulichen Verlobten mit ihrem Einverständnis eine gründliche ärztliche Untersuchung vor der Eheschließung vor. Dies war die Bedingung für das Jawort." (248) Der in der Medizin seiner Zeit bestens bewanderte Schelling – die Universität Landshut hat ihm bereits 1802 wegen seiner Verdienste für die Medizin eine Ehrendoktorwürde der Medizin verliehen – verfolgt noch als Ehemann penibel den Zyklus seiner zweiten Frau, mit der er noch insgesamt sechs Kinder haben wird. Zu den philosophischen Höhepunkten der „Weltalter"-Fragmente gehören nach dem Dafürhalten T.s die „genialen Erörterungen der Zeit": „Sie sagen unerhört Neues aus und sind den epochalen Vorstößen Augustins, Nietzsches oder Bergsons ebenbürtig." (269)

Schellings Lehrtätigkeit in Erlangen ist Gegenstand des 12. Kap.s (307–329): Hier tritt der Dichter August von Platen in den Schüler- und Freundeskreis des Philosophen ein: „Platen beschrieb die aufwühlende Wirkung dieser kühnen Sätze, die oben auf dem Katheder vor einem wie versteinert dasitzenden Publikum ausgesprochen wurden. Der Winterabend trug ebenfalls dazu bei, die Erregung zu Eis erstarren zu lassen." (309) Der Vf. beschreibt die existentielle Wirkung des pathetischen Redestils Schellings, indem er darauf hinweist, daß Platen bei den Vorlesungen seines Lehrers an William Shakespeares berühmten Hamlet-Monolog denken mußte.

Schellings zweite Münchner Phase von 1827 bis 1841 findet in den nächsten drei Kap.n (330–351, 352–366 und 367–396) ihre Darstellung. In diese Zeitspanne fällt seine Freundschaft zu dem berühmten französischen Politiker und Philosophen Victor Cousin und die Entwicklung seiner Positiven Philosophie, die für seine Kritik am absoluten Idealismus Hegels ausschlaggebend werden sollte. T. stellt an dieser Stelle die unaufgelöste Spannung der Spätphilosophie Schellings heraus: „Tatsächlich hat Schelling zwei Anteile seiner selbst nicht vollkommen miteinander versöhnt, will sagen: Die beiden Inspirationsquellen, die eine logischer, die andere narrativer oder historischer Natur, aus denen die Spätphilosophie hervorging, sind nicht vollkommen zusammengeflossen." (360)

Im 16. Kap. (397–426) schildert der Autor den letzten großen Auftritt des späten Schelling: seine Vorlesungen an der Universität Berlin, an die er vom preußischen König Friedrich Wilhelm IV. persönlich gerufen wurde, um philosophisch gegen den revolutionären Geist der Junghegelianer anzutreten. T. weist hierbei auf Karl Jaspers hin, der in Schellings Antrittsvorlesung in Berlin das letzte große Universitätsereignis gesehen hat. Im Publikum sitzen Berühmtheiten wie Friedrich Engels, Sören Kierkegaard, Michail Bakunin, Alexander von Humboldt, Leopold von Ranke und Henrik Steffens. „Diese erste Berliner Vorlesung war ungemein eloquent und gleichzeitig eine gekonnte Rede, eine *captatio benevolentiae*. Es erstaunt daher nicht weiter, daß sie bald darauf gedruckt und verbreitet wurde und um die Welt ging." (401)

Im abschließenden siebzehnten Kapitel folgt der Vf. den letzten Lebensstationen Schellings und nimmt dabei die „Marienbader Elegie" (437) des inzwischen siebzigjährigen Philosophen ins Visier; in Schellings Leben tritt im Jahr 1849 eine dritte Frau ein: die sechsundzwanzigjährige Engländerin Eliza Tapp. „Diese späte Idylle, die sich hauptsächlich in Briefen niederschlug, wurde so gut wie nicht zur Kenntnis genommen, die Familie maß ihr kein großes Gewicht bei, deshalb hat sie die Briefe auch nicht vernichtet. Pauline, die selbst leidend und dem Tode nahe war, wußte um diese verspätete Freundschaft, nahm an ihr teil, doch wahrscheinlich war sie sich nicht darüber im klaren, wie sehr die Zuneigung des alten Mannes für jene, die er, wie sie es auch wünschte, sein ‚liebes Kind, sein teures Kind' nannte, von Melancholie und Pathos durchdrungen war."[5] (437) Diese „verspätete Freundschaft" sollte bis zum Tod Schellings am 20. August 1854 in dem Schweizer Kurort Bad Ragaz dauern. Noch sein Todeskampf ist gekennzeichnet von einer pantheistischen Stimmung: „Von Zeit zu Zeit ließ er das Fenster zur kleinen Terrasse seines Zimmers öffnen, damit er die Berge betrachten konnte, fest und unerschütterlich wie die ewigen Ideen." (458) Auch die ökumenische Beisetzung – sein Sohn Fritz und ein katholischer Pfarrer halten den Gottesdienst gemeinsam ab – dürfte ganz im Sinne des Denkers gewesen sein, der von einer zukünftigen Kirche des Johannes als Synthese der Kirche des Petrus (Katholizismus) und derjenigen des Paulus (Protestantismus) träumte.

Die verschlungene Wirkungsgeschichte des „ersten Denkers Deutschlands" – so bezeichnet der König von Bayern Maximilian II. Joseph seinen einstigen Lehrer Schelling in der Inschrift des Denkmals, das er anläßlich seines Todes errichten ließ – ist Gegenstand des „Epilog[es]" (463–495). Der Vf. erwähnt hierbei v.a. Arthur Schopenhauer[6], Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Karl Jaspers und Sigmund Freud, aber auch bedeutende Schelling-Forscher wie Manfred Schröter, Horst Fuhrmans und Walter Schulz.

Schellings Philosophie darf aus der Sicht des Rez.en zu den überragenden Gipfelleistungen der abendländischen Geistesgeschichte gezählt werden; darüber hinaus sollten die hier in knapp bemessener Form präsentierten Einblicke zeigen, daß auch sein Lebensweg eine Nacherzählung verdient – zumal wenn er einen dermaßen kompetenten, einfühlsamen und im besten Sinne des Wortes unterhaltsamen Erzähler wie Xavier Tilliette findet. Trotz ihres Detailreichtums und der Informationsfülle wirkt diese Biographie an keiner Stelle ermüdend oder gar langweilig auf den Leser. Im Gegenteil: Der Autor breitet in seinem Werk ein geistreich und lebendig geschriebenes Panorama einer ideengeschichtlichen Epoche aus, bei dem der Leser gerne verweilen wird. Es bleibt zu wünschen, daß nach der deutschen Übersetzung dieser Lebensbeschreibung Schellings auch die Darstellung seiner philosophischen Entwicklung, wie sie der Autor in seiner breit angelegten zweibändigen Studie „Schelling. Une philosophie en devenir"[7] bereits vor Jahren vorgelegt hat, nicht mehr allzu lange auf eine ähnlich gelungene Übertragung in die Muttersprache Schellings zu warten hat.

Steinfurt Robert Jan Berg

[5] Siehe hierzu: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph / Tapp, Eliza: Briefwechsel. Schellings Pyrmonter Elegie, aus dem Berliner Schelling-Nachlaß hg. v. Elke Hahn mit einer Einleitung v. Xavier Tilliette.

[6] Zur Schelling-Rezeption Schopenhauers siehe: Berg, Robert Jan: Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers, Würzburg 2003, 352–369.

[7] Vgl. Fußnote 1.

Kurzrezensionen

Akenda, Jean C. Kapumba: **Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation.** Zur Problematik des ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung. – Frankfurt / London: IKO 2004. 296 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 21), kt € 19,90 ISBN: 3–88939–742–5

Akendas Studie befaßt sich mit der inzwischen weit verbreiteten Skepsis gegenüber formalistischen und universalistischen liberalen Theorien der politischen Philosophie. A. teilt diese (u.a. von Kommunitaristen, Feministinnen, Postmodernen artikulierte) Skepsis v.a. in bezug auf die Plausibilität des Begründungswegs etwa des Rawlsschen Kontraktualismus oder auf den moralischen Gehalt etwa eines diskurstheoretischen Ansatzes und weist insbesondere auf das Problem der möglichen Kollision von Universalismus und kulturellem Selbstbestimmungsrecht hin. Der Autor schlägt einen „ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung" vor, dessen vorrangige Intention die Anerkennung unterschiedlicher kultureller Identitäten ist, die im Zuge der Globalisierung (im Sinne einer „Radikalisierung der Austauschmöglichkeiten zwischen den Nationen"; 279) in interkulturellen Beziehungen aufeinander treffen. A. entwickelt einen „Universalismus der allgemeinen Anerkennung der individuellen Selbständigkeit und Verschiedenheit" (281), der sozusagen immer schon in die intersubjektive Kommunikation eingelassen ist, und überträgt diesen ‚annerkennungstheoretischen' Ansatz auf die Ebene der interkulturellen und internationalen Kommunikation, bei der es dann um die Anerkennung divergenter kultureller Identitäten geht. Insofern A. den Verzicht auf eine übergeordnete Identität „im Kantischen Sinne", auf eine „Angleichung der Individuen an einen vorausgesetzten Maßstab" zur Pointe seiner Inter-Ethik erklärt, stellt sich die Frage, welche Rolle das Menschenrechtsethos in der Konzeption in systematischer Hinsicht letztlich spielt. Chr. Sp.

Den Himmel offen halten. Priester sein heute. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, hg. v. George Augustin / Johannes Kreidler. – Freiburg: Herder 2003. 287 S., kt € 14,90 ISBN: 3–451–27986–X

Dieser Aufsatzbd nähert sich dem Thema „Priester sein heute" in vier Abschnitten (Wahrnehmungen und Erwartungen; Dimensionen des priesterlichen Dienstes; Zum Gelingen des priesterlichen Dienstes; Theologische Verhältnisbestimmungen). George Augustin SAC, Johannes Frühbauer, Ottmar Fuchs, Bischof Gebhard Fürst, Christian Hermes, Walter Kardinal Kasper, Medard Kehl SJ, Klaus Krämer, Weihbischof Johannes Kreidler, Michael Kunzler, Bischof Gerhard Ludwig Müller, Weihbischof Thomas Maria Renz, Eberhard Schokkenhoff und Clemens Stroppel sind die Autoren dieses Buches. Im Geleitwort betont Karl Kardinal Lehmann: „Vieles aus den Veröffentlichungen und Überlegungen der letzten Jahrzehnte wird berücksichtigt und eingebracht. Der Leser erhält einen guten Sachstand. Zugleich aber werden [...] gemeinsame Elemente für den künftigen Dienst erkennbar und formuliert." (8) Leitgedanke aller Aufsätze ist, daß auch heute der Kern priesterlichen Dienstes nur aus dem Priestertum Jesu Christi herzuleiten ist. Der Mithg. George Augustin macht deutlich, daß der „Priester heute *den Himmel für die Menschen offenhalten*" muß, denn „es gibt auch in der Welt von heute die Sehnsucht nach Transzendenz." (241) Besonders für diejenigen,

die darum ringen, wie das Priestertum aller Gläubigen und das Priestertum des Dienstes in ihrem Verwiesensein aufeinander authentisch miteinander gelebt werden können, liefert dieses Buch wertvolle Impulse. U. T. G. H.

Kirchenwechsel. Ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven, hg. v. Athanasios Basdekis / Klaus Peter Voß. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2004. 261 S., kt € 18,00 ISBN: 3–87476–461–3

Der vorliegende Bd ist das Ergebnis einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im Nov. 2003, bei der verschiedene Dimensionen des Kirchenwechsels aus der Sicht einzelner kirchlicher Traditionen (römisch-katholisch; orthodox; evangelisch-landeskirchlich; evangelisch-freikirchlich) beraten wurden. Ergänzt wird der Bd durch die Dokumentation von u. a. bestehenden zwischenkirchlichen Vereinbarungen. Die behandelten Dimensionen des Kirchenwechsels umfassen dabei die individuelle Glaubensentscheidung, die ekklesiolog. Problematik und staatskirchenrechtliche Fragen. Das Werk führt nicht nur diese Vielschichtigkeit vor Augen (wobei das Schwergewicht auf die staatskirchenrechtliche Problematik gelegt wurde), sondern sucht – zumindest mit Blick auf den innerevangelischen Bereich – konkrete Lösungswege für das Verständnis und die Praxis des Kirchenwechsels aufzuzeigen. Da diese allerdings auf Grund des theologischen (und davon abhängenden kirchenrechtlichen) Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche nicht ohne weiteres auf das katholisch / protestantische bzw. katholisch / orthodoxe Verhältnis übertragbar sind, hätte ein systematisch-theologischer Beitrag von katholischer Seite gut getan. Nichtsdestotrotz ist diese Studie vor allem für das staatskirchenrechtliche Verhältnis sehr erhellend. P. L.

Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart, hg. v. Klaus Dethloff / Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal / Friedrich Wolfram. – Berlin: Parerga 2004. 399 S. (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, 5), pb € 29,80 ISBN: 3–937262–05–9

Haben in der Moderne (was ist das überhaupt?) spezifische philosophische Bemühungen um die Ordnung der Dinge und des Denkens schließlich zu diversen Vermutungen über das *Ende der Moderne* selbst geführt, so ist ebendieser Begriff schnell zu einem wohlfeilen Universalargument zur raschen und unverbindlichen Untermauerung beliebiger Standpunkte herabgesunken. Unterdessen – und das stellen die Autoren des anzuzeigenden Bd.es wiederholt fest – taucht aus dem wildwogenden Meer postmoderner Beendigungs- und Todes-Theorien (der „‚Tod Gottes' […] der Tod des Subjekts, das Ende des Menschen, das Ende der Moderne, das Ende der Postmoderne, das Ende der Geschichte" [so offenbar etwas entnervt *Th. Rentsch*, 179]) wieder häufiger ein *totgeglaubtes* Motiv der Geistesgeschichte auf, das in verwirrender Weise eben nicht vom Ende sondern quasi von dessen Abschaffung redet: die Religion.

Der Bd mit 18 Vorträgen, gehalten im Rahmen der Wiener ‚Interfakultären Arbeitsgemeinschaft für Religionsphilosophie', spürt der Rolle und dem Standort der Religion in der Philosophie der Gegenwart nach (bis zurück zu Hegel, Nietzsche und James). Ein weites Feld, das es zu beackern gilt, wobei aber wesentliches Berücksichtigung findet. In Schlagworten: Tod Gottes; Glaube / Pistis; Feminismus; Metaphysikkritik; Pluralismus u.v.m.

Eine aufschlußreiche und mit stupender Sachkenntnis versuchte Zwischenbilanz, die erkennen läßt, daß sich eine Schlußbilanz sobald nicht wird ziehen lassen. Jo. B.

Dodel, Franz: **Das Sitzen der Wüstenväter.** Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum. – Freiburg / Ue.: Universitätsverlag 1997. X, 198 S. (Paradosis, 42), geb. € 25,65 ISBN: 3–7278–1110–2

Die Studie, die 1995 von der Christkath.-Theol. Fak. der Uni. Bern als Diss. angenommen wurde, fragt am Beispiel des Sitzens nach dem Stellenwert leiblicher Übungen im Leben der Wüstenväter und wendet sich gegen die Annahme, die christliche Tradition habe kaum ein Interesse an meditativen Techniken entwickelt. Als Quellen dienen dem Vf. hauptsächlich die Apophthegmata Patrum. Nach Auswertung des Materials im Hinblick auf verschiedene „Sitzorte", z. B. das Kellion, unterschiedliche Aspekte des Sitzens sowie Tätigkeiten, die mit dem Sitzen verbunden sind, z. B. Arbeiten oder Beten, bleibt die Frage, was mit dem Sitzen eigentlich zum Ausdruck gebracht wird. Genauer gefragt, geht es beim „Sitzen" um eine eigene leibliche Übung oder eigentlich nur um eine Art des sich Aufhaltens an einem Ort oder eine bloße Haltungsbezeichnung? Der Vf. optiert für eine eigenständige Art der Übung, muß aber selbst einräumen, daß ein „schlüssiger Beweis […] auf der Begriffsebene […] nicht beigebracht werden" kann (147). C. U.

Religion – Leben, Lernen, Lehren. Ansichten zur „‚Religion' bei ReligionslehrerInnen", hg. v. Bernhard Dressler / Andreas Feige / Albrecht Schöll. – Münster: LIT 2004. 135 S. + CD-ROM (Grundlegungen, 9), br. € 19,90 ISBN: 3–8258–7199–1

Dieser Bd versammelt neun Beiträge zum Thema ‚Religion' bei ReligionslehrerInnen und knüpft als Folgepublikation an die im Jahre 2000 abgeschlossene empirische Studie über evangelische ReligionslehrerInnen in Niedersachsen an (Andreas Feige / Bernhard Dressler / Wolfgang Lukatis / Albrecht Schöll: ‚Religion' bei Religinslehrer-Innen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zugängen. – Münster: LIT 2000). Auch für Kenner der niedersächsischen Studie ist dieser Bd insofern von besonderem Interesse, daß ihm auf einer CD-ROM sämtliche Fallanalysen der empirischen Untersuchung in der Langfassung als PDF-Dateien beiliegen, die in der Studie selbst z. T. nur in Auszügen veröffentlich werden konnten. Die einzelnen Beiträge der namhaften Autorinnen und Autoren lassen sich nicht nur unabhängig von bzw. als Ergänzung zur Studie lesen, sondern fassen zugleich einige ihrer wesentlichen Ergebnisse unter neuen Fragestellungen zusammen.

Hier handelt es sich um eine nicht nur für angehende ReligionspädagogInnen bereichernde Publikation, die nicht zuletzt aufgrund der hochinteressanten Fallanalysen überaus lesenswert ist. T. A.

Interculturality, Gender and Education. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt im Auftrag des Missionswissen-schaftlichen Institutes Missio e.V. – Frankfurt / London: IKO 2004. 340 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 19), kt € 22,90 ISBN: 3–88939–736–0

Der Bd dokumentiert Referate des genannten Kongresses, der im März 2003 in Carmona / Sevilla stattfand. Die 1995 vom Lateinamerikareferat des Missionswissenschaftlichen Institutes Missio e.V. gegründete Initiative ‚Internationaler Kongreß für Interkulturelle Philosophie' versteht sich als Forum einer interkulturellen Befreiungsphilosphie. Praktisch allen Beiträgen liegt die Analyse zugrunde, daß der philosophische Diskurs der Gegenwart, daß auch die philosophische Hochschullehre und Forschung nach wie vor stark androzentrisch und eurozentrisch geprägt sei. Die Initative jedoch, so der in der Einleitung von Hg. Raúl Fornet-Betancourt formulierte Anspruch, könne als „intercultural […], inter-contextual and inter-gendered" Projekt dazu beitragen, „the voids, the absences and the silences in the educational system of the hegemonic society" aufzudekken (17f.). Dabei geht es durchaus konkret um Lehrpläne und Methoden, mittels derer in der akademischen Lehre Philosophie vermittelt wird, denn bereits die Wahl eines geschriebenen Textes („wich is predominantly European") als Ausgangspunkt für die philosophische Reflexion unterschlage den jeweiligen Kontext der Studierenden „and the ways of knowing in wich they have grown" (19). Es liegt auf der Hand, daß die einzelnen Beiträge, die die akademische Lehr- und (zum Teil) Forschungssituation in afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Kontexten schildern und Perspektiven der kulturellen Emanzipation entwickeln, in der Perspektive etwa einer universalistischen praktischen Philosphie eine Herausforderung darstellen und durchaus angreifbar sind. Aber um *diese* Auseinandersetzung geht es der Initiative ja gerade. Chr. Sp.

Ganoczy, Alexandre: **La Trinité créatrice.** Synergie en théologie. – Paris: Cerf 2003. 321 S., kt € 35,00 ISBN: 2–204–07258–3

Dieses sehr empfehlenswerte, weil die Schöpfungstheologie vorantreibende Werk erschien ursprünglich bereits 2001 unter dem Titel „Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie". Der ein wenig geänderte Titel der Übersetzung wird beim französischen Publikum mit einiger Sicherheit Assoziationen an P. Teilhard de Chardin auslösen. Und dies zu Recht, geht es doch hier wie dort um ein theologisches Verständnis der Schöpfungs- und insbesondere der Evolutionswirklichkeit. Umso überraschender ist es, daß man diesen Namen im ganzen Werk vergeblich sucht. G. G.

Hartmann, Mareike: **Höllen-Szenarien.** Eine Analyse des Höllenverständnisses verschiedener Epochen anhand von Höllendarstellungen. – Münster: LIT 2005. 120 S., Abbildungen (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 32), pb € 17,90 ISBN: 3–8258–7681–0

„Was kommt nach dem Ende?" Auf diese uralte Menschheitsfrage gibt es sicherlich keine überprüfbaren Antworten. Die Diskussion über eine mögliche Hölle, vor deren ewigen Qualen die Menschheit trotz der Aufklärung offensichtlich nur kaum an Angst verloren hat, ist für diese Publikation von entscheidendem Charakter.

Anhand von fünf ausgewählten Kunstwerken vom 12. bis zum 20. Jh., die exemplarisch „für eine Vielzahl von Werken" (11) stehen, geht dieser Bd dem spannenden Thema „Höllendarstellungen in der Kunst" nach. Dabei ist es für die Vf.in ganz entscheidend, die theologische und gesellschaftliche Entwicklung bzgl. der Höllenvorstellungen in Werken wie Peter Paul Rubens' „Höllensturz der Verdammten" oder der Hölle im Jüngsten Gericht von Peter von Cornelius herauszustellen. Die besprochenen Kunstwerke werden den einzelnen Kap.n jeweils als Schwarz-Weiß-Abbildung vorangestellt. Der Analyse der einzelnen Kunstwerke geht das Kap. „Die Geschichte christlicher Höllenvorstellungen" voraus, in dem u.a. auf die biblischen Grundlagen, die kirchengeschichtliche Entwicklung der Höllenvorstellung, aber auch kurz auf die wichtigen Ansätze von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar eingegangen wird.

Der Bd zeichnet sich als ein Einblick in die besondere Symbiose von Theologie und Kunst aus und darf als solcher als bereichernde Publikation angesehen werden. T. A.

Heinz, Werner: **Der Aufstieg des Christentums.** Geschichte und Archäologie einer Weltreligion. – Stuttgart: Konrad Theiss 2005. 126 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–8062–1934–6

Der übersichtlich gestaltete und reich bebilderte populärwissenschaftliche Bd will überblicksweise das frühe Christentum darstellen. Den Beginn macht die Heilige Schrift, das Ende die Zeit Konstantins, wenngleich einige Stränge (wie die Geschichte einzelner alter Symbole) mitunter bis in unsere Zeit hinein verfolgt werden.

Aus dem Inhalt: Das frühe Christentum und seine Umgebung; Die Mission des Paulus und seine Reisen; Papsttum und frühes Christentum in Rom; Frühe Christenverfolgungen; Die Konstantinische Wende oder: Der Sieg des Christentums; Frühchristliche Frömmigkeit und das frühe Mönchtum im Orient; Benedikt von Nursia und das abendländische Mönchtum; Christliche Mission; Ämter und Liturgie der frühen Christen; Architektur und Plastik der frühen Christen; Symbole der frühen Christen; Frühes Christentum auf heidnischen Kultstätten.

Eine Liste der frühen Päpste, ein Glossar, Verzeichnisse einschlägiger Literatur und der biblischen Schriften und Register der Bibelstellen, außerbiblischen Autoren und Namen schließen sich an.

Freilich würden manche Fachleute sicherlich einiges weniger abschließend formulieren wollen, und manche sprachliche Wendung ist vielleicht etwas betont unwissenschaftlich; summa summarum aber liegt hier ein gelungenes Buch vor. Jo. B.

Koch, Guntram: **Frühchristliche Sarkophage.** – München: C. H. Beck 2000. XX, 667 S., 87 Abb. im Text, 242 Abb. auf 80 Tafeln (Handbuch der Archäologie), geb € 174,00 ISBN: 3–406–45657–X

Dieses reich bebilderte Handbuch dokumentiert erstmalig alle erhaltenen frühchristlichen Sarkophage aus dem dritten bis sechsten Jh., was bei der Materialfülle von ca. 2500 erhaltenen Exemplaren und der unübersehbar werdenden Literatur dazu eine großartige Leistung darstellt. Der Vf. widmet sich zunächst der Wiederverwendung paganer Sarkophage und bespricht allgemeine Fragen zu den Sarkophagen, z.B. zu ihren Formen, zu Materialien, Herstellungstechniken usw. Darin anschließend werden die Sarkophage unter regionalen Gesichtspunkten vorgestellt: zunächst die der drei Zentren der Sarkophagherstellung Rom, Ravenna und Konstantinopel, dann die der Provinzen. Abschließend widmet sich der Vf. dem Nachleben der frühchristlichen Sarkophage sowie der Frage von Fälschungen. Ausführliche Register runden das Werk ab, das jedem, der sich für das Thema der frühchristlichen Sarkophagkunst interessiert, eine unentbehrliche Hilfe sein wird. C. U.

Lang, Bernhard: **Himmel und Hölle.** Jenseitsglaube von der Antike bis heute. – München: C. H. Beck 2003. 128 S. (Beck'sche Reihe, 2303), pb € 7,90 ISBN: 3–406–48003–9

Ausgehend von der Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt, beschreibt der Vf. überblicksartig den Wandel der Geschichte des Jenseitsglaubens von der Spätantike über das Mittelalter bis hin zur Gegenwart. Dabei geht er bei seinen Schilderungen von Hades und Hölle, von Himmel und Paradies unter einer anthropologischen Fragestellung vor: „Was über das Jenseits gedacht und geglaubt wird, hängt stets mit bestimmten Grundannahmen über das Wesen des Menschen zusammen [...]" (7). Sehr erfreulich ist m. E. die Kompaktheit in der Darstellung, denn es werden die zentralen Stationen zum Jenseits- und auch Seelenglauben angesprochen (u.a. NT, Scholastik, Kant, Spinoza, bis hin zu Karl Barth und Karl Rahner). Was theologische Interpretationen der Hölle betrifft, geht der Vf. z.B. auf die konträren Positionen von Origenes und Augustinus ein, wenn er den Konflikt von einer Apokatastasis-Lehre und der augustinischen Auffassung von der Hölle und ihren ewigen Qualen im Kontext der Erbsünden-Lehre Augustins thematisiert (56–57). Aber auch Dantes Schilderungen der „Nebenhöllen" werden in diesem Zusammenhang angesprochen (58–61).

Abgerundet von einem erfreulich umfangreichem Personen- und Sachregister kann dieser Bd sehr zur Lektüre anempfohlen werden.

Corrigendum: Im Rahner-Zitat auf S. 118, Z. 9 muß es statt „andern" „anderen" heißen. T. A.

Lang, Uwe Michael: **Conversi ad Dominum.** Zu Geschichte und Theologie einer christlichen Gebetsrichtung. – Freiburg: Johannes, 3. unveränd. Aufl. 2005. 156 S., brosch. € 13,50 ISBN: 3–89411–384–7

Bereits in der dritten Aufl. erschienen, stellt das kleine Werk eine große Hilfe dar für alle, die sich abseits innerkirchlicher ideologischer Zänkereien und Etikettierungspolemiken ein fundiertes Urteil über die erneuerte bzw. die alte Liturgie bilden wollen (wobei der Rez. fragen möchte, was dieses Begriffspaar nach 42 Jahren SC und 35 Jahren editio typica des Messbuchs Pauls VI noch für eine Relevanz haben kann).

Die wohl wesentliche Grundeinsicht der Abhandlung besteht im Prinzip darin, daß die oft zu vernehmende begriffliche Entgegensetzung von celebratio „versus populum" und „versus orientem" bzw. „absidem" auf einem Kategorienfehler beruht: Die theologisch wie auch immer begründete Stellung des Zelebranten am Altar hat stets topographische (als solche überhaupt nichts aussagende) Folgen bezüglich seiner Stellung zur Gemeinde. Der Vf. informiert über die Rolle der Gebetsausrichtung versus orientem in Bibel und frühchristlicher Literatur und erörtert das überlieferungsmäßig und archäologisch schwierige Problem der liturgischen Topographie früher Kirchengebäude (Eingangsostung römischer Basiliken!) sowie theologische Gründe für eine *gemeinsame Gebetsrichtung* der feiernden Gemeinde unabhängig von der konkreten *geographischen Richtung*. Die einschlägigen Dokumente des Lehramtes werden – sine ira et studio, aber durchaus in Abgrenzung zu gängig gewordenen Hermeneutiken – darauf hin befragt, was sie erlauben, vorschreiben oder verbieten.

Sicher ein wichtiges Buch! Jo. B.

Literatur ohne Moral. Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch, hg. v. Christof Mandry. – Münster: LIT 2003. 150 S. (Ethik in der Praxis / Practical Ethics. Kontroversen / Controversies, 18), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–6450–2

Der vorliegende Bd vereinigt die erweiterten Beiträge einer Fachtagung zum Verhältnis von Literaturwissenschaften und Ethik, die unter dem Titel „Literatur ohne Moral" am 9. Oktober 2002 an der Universität Tübingen stattgefunden hat. Die acht versammelten Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen (u.a. Theologie, Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft und Philosophie) verstehen sich im Zusammenhang mit der Tagung als Anstoß, die interdisziplinäre Diskussion weiter zu vertiefen und sich aktuellen Fragestellungen um die Wahrnehmung des Ethischen in der Literaturwissenschaft bzw. in Richtung einer „Literaturethik" in einem breiteren Horizont zu öffnen. Der Diskussionsschwerpunkt der Beiträge liegt dabei auf der Frage, wie die ethische Dimension in der Literatur genau aufzufassen ist, welche Aspekte sie umfaßt und wie sie theoretisch zu erfassen ist. T. A.

A Century of Theological and Religious Studies in Britain, hg. v. Ernest Nicholson. – Oxford: Oxford University Press 2003. 306 S., geb. £ 40,00 ISBN 0–19–726305–4

Der vorliegende Bd ist ein Sammelwerk renommierter britischer Historiker, Philosophen, Religionswissenschaftler und Theologen, die sich mit wesentlichen theologischen und religionswissenschaftlichen Entwicklungen im Großbritannien des 20. Jh.s beschäftigen. Wie sehr bei den Verstehensvoraussetzungen dieser Entwicklungen vergangene Jahrhunderte bzw. Epochen zu berücksichtigen sind, zeigen die Aufsätze von D. Luscombe („The medieval church"), P. Col-

linson („The Reformation") und J. Shaw („The long eighteenth century"). Es ist für britische Theologie- und Religionswissenschaftsgeschichte besonders bezeichnend, daß sie auf Grund eigener Herausforderungen durch die um die Jahrhundertwende erstarkte empiristische, insbesondere naturalistische (s. Ch. Darwin) und sprachanalytische Philosophie bestimmte kontinentaltheologische Anstöße und Entwicklungen, etwa die der Dialektischen Theologie Karl Barths, erst zeitversetzt oder nur sehr allmählich aufnahm. Ein besonderes britisches Spannungsfeld ist hingegen über viele Jahrzehnte die historisch-kritische Exegese gewesen, da gerade hier orthodoxe kirchliche Lehre und historisch-kritisches Geschichtsbewußtsein, das vom empiristischen Zeitgeist zusätzlich genährt wurde, aufeinander prallten. Der Bd ist deshalb sowohl für Exegeten als auch für systematische Theologen und Religionswissenschaftler sehr zu empfehlen, da er wichtige Einblicke in die Geschichte britischer Religions- und Wissenschaftstheorie gewährt. P. L.

Schwaiger, Georg / **Heim,** Manfred: **Kleines Lexikon der Päpste.** – München: C. H. Beck 2005. 134 S. (Beck'sche Reihe, 1615), kt. € 9,90 ISBN: 3–406–51134–1

Dank der bekannten Kompetenz von Georg Schwaiger und Manfred Heim gelingt es, in möglichst knapper Form die wichtigsten Daten und historisch bedeutsamen Aspekte der einzelnen Päpste und Gegenpäpste von Petrus bis Johannes Paul II. in diesem Vademekum darzustellen. Sowohl der einleitende Überblick über das Papsttum in der Geschichte als auch die einzelnen Artikel zu den Päpsten sind dabei stets um Verständlichkeit – auch für theologisch oder historisch im Detail nicht so Bewanderte – bemüht, die durch angemessene Erläuterungen und zusätzliche Anmerkungen durchweg gegeben ist. Auch in seiner praktischen Handhabung entspricht diese Publikation dem Anspruch, ein leicht und schnell zugänglicher Fundus an grundlegenden Informationen zu sein, der sich im Umfang auf maximal eine Buchseite zu einem Artikel beschränkt.

Eine lohnende Anschaffung für jeden, der einen kurzen, aber guten Überblick über die Geschichte der Päpste und Gegenpäpste gewinnen möchte. Wd.

Veyne, Paul: **Die römische Gesellschaft.** Aus dem Franz. von Heinz Jatho. – München: Wilhelm Fink 1995. 333 S., kt € 34,00 ISBN: 3–7705–2932–4

Dieses Buch vereinigt neun bereits publizierte Aufsätze des Vf.s aus den Jahren 1961–1990 zu unterschiedlichen Aspekten der römischen Gesellschaft. Sie werden hier einem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht. C. U.

Wengst, Klaus: **Das Johannesevangelium.** 1. Teilband: Kapitel 1–10. – Stuttgart: Kohlhammer, 2. Auflage 2004. 423 S. (ThKNT 4,1), kt € 34,00 ISBN: 3–17–018198–X

Wenige Jahre nach der erste Auflage legt Klaus Wengst die zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage des ersten Bdes seines Johanneskommentars in der neuen Reihe „Theologischer Kommentar zum Neuen Testament" (= ThKNT) vor (vgl. die ausführliche Besprechung der Erstauflage in ThRv 97, 2001, 273–275). Die Neuauflage bietet einige wenige Erweiterungen und Überarbeitungen (bes. durch Zitate von Origenes, Augustinus, Luther und Marquard sowie in den Fußnoten). Das Vorwort zur zweiten Auflage betont und verteidigt erwartungsgemäß die Grundlinien der Johannesinterpretation von Klaus Wengst. Dazu gehört der Grundsatz: „Die neutestamentlichen Texte als ‚christliche' im Gegenüber zu jüdischen Texten zu reklamieren, ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Anachronismus" (9) und die entschiedene Option zur Sachkritik: „Wo ich die Ausagen des Evangelisten nicht nachsprechen kann, sage ich das in aller Offenheit und begründe es. [...] Ich möchte als christlicher Ausleger keine theologischen Aussagen mehr machen, die jüdische Identität in Frage stellen und jüdische Integrität verletzen" (10). Der Kommentierung ist erneut allein ein Stellenregister beigegeben. K. S.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Matthias Blum, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Goethestr. 40, D-79100 Freiburg;
Dr. Andreas Grote, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Gerd Häfner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Hans Hermann Henrix, Leonhardstr. 18-20, D-52064 Aachen;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Ulrich T. G. Hoppe, St. Mauritz-Freiheit 44, D-48145 Münster;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Dr. Birgit Jeggle-Merz, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten;
Prof. Dr. Ludolf Kuchenbuch, Spielhagenstr. 10, D-10585 Berlin;
Prof. Dr. Stephan Leimgruber, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauer-Allee 19, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Markus Öhler, Rooseveltplatz 10/10, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Dr. Stefanie Rieger-Goertz, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Hermann-Josef Röhrig, Deutschhsausstr. 24, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Hartmut Rosenau, Leibnizstr. 4, D-24098 Kiel;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Bernward Schmidt, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ruth Scoralick, Gibraltarstr. 3, CH-6003 Luzern;
PD Dr. Joachim Valentin, Habsburger Str. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Sabrina Herbecke, Alexander Scholz, Sebastian Wendel
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 2005
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

© 2005 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

Kelsos

Kommentar zu frühchristlichen Apologeten (KfA)

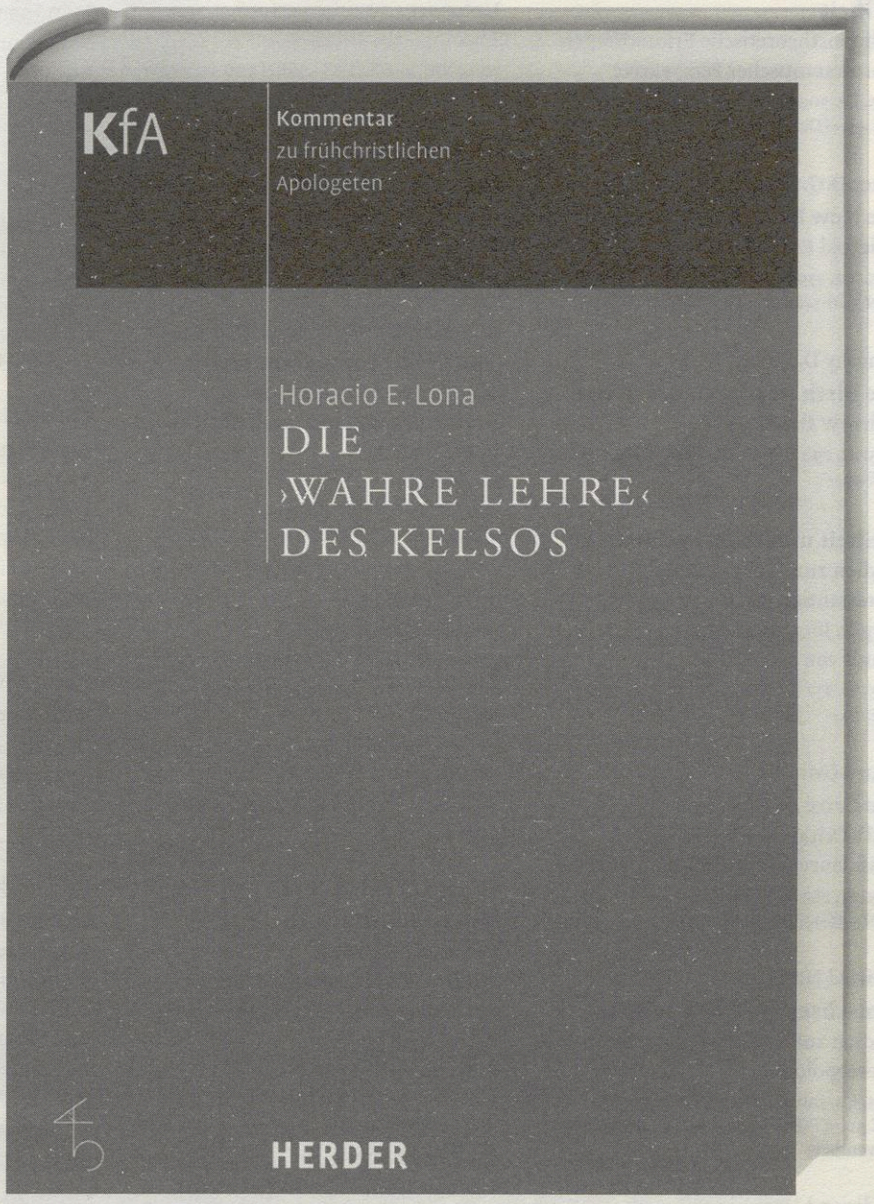
Horacio E. Lona

Die „Wahre Lehre" des Kelsos

Ergänzungsband 1
512 Seiten, gebunden
mit Schutzumschlag
€ 98,– */SFr 162.–*
€[A] 100,80
ISBN 3-451-28599-1

Viele der Themen des Werkes haben bis heute nichts von ihrer Aktualität und Dringlichkeit verloren, indem sie wesentliche Aspekte des Glaubens berühren (Menschwerdung Gottes, Auferstehungsglaube, Stellung des Menschen in der Welt usw.).

Mit dem ersten detaillierten Kommentar zur „Wahren Lehre" hilft Horacio E. Lona, das Werk des Kelsos zu verstehen, und ordnet es in den Kontext der geistigen Auseinandersetzung von Antike und Christentum ein. Ein unverzichtbarer Kommentar für Theologen, Philosophen, Historiker sowie alle, die sich für die Geschichte und Entwicklung des frühen Christentums interessieren.



Erhältlich in jeder Buchhandlung !

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

www.herder.de

HERDER

Neu bei Mohr Siebeck

Biographie und Persönlichkeit des Paulus
Hrsg. v. Eve-Marie Becker u. Peter Pilhofer
2005. VIII, 392 S. (WUNT 187). ISBN 3-16-148662-5 Ln € 94,–

Jörg Dierken
Selbstbewußtsein individueller Freiheit
Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive
2005. Ca. 500 S. ISBN 3-16-148810-5 Br ca. € 45,– (Dezember)

James D.G. Dunn
The New Perspective on Paul
Collected Essays
2005. XII, 539 S. (WUNT 185). ISBN 3-16-148677-3 Ln € 149,–

Timothy D. Finlay
The Birth Report Genre in the Hebrew Bible
2005. XI, 292 S. (FAT II). ISBN 3-16-148745-1 fBr € 59,–

Freiheit und Menschenwürde
Studien zum Beitrag des Protestantismus
Hrsg. v. Jörg Dierken u. Arnulf von Scheliha
2005. VI, 337 S. (RPT 16). ISBN 3-16-148769-9 fBr € 59,–

Sigurd Grindheim
The Crux of Election
Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel
2005. XI, 282 S. (WUNT II/202). ISBN 3-16-148690-0 fBr € 49,–

Wilfried Härle
Menschsein in Beziehungen
Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie
2005. Ca. 520 S. ISBN 3-16-148754-0 Br ca. € 50,–; ISBN 3-16-148816-4 Ln ca. € 80,– (November)

Ferdinand Hahn
Studien zum Neuen Testament
Band I: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien
Hrsg. v. Jörg Frey u. Juliane Schlegel
2006. Ca. 700 S. (WUNT). ISBN 3-16-148808-3 Ln ca. € 140,– (Februar)

Band II: Bekenntnisbildung und Theologie in urchristlicher Zeit
Hrsg. v. Jörg Frey u. Juliane Schlegel
2006. Ca. 650 S. (WUNT). ISBN 3-16-148809-1 Ln ca. € 140,– (Februar)

Christof Hardmeier
Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament
Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel
2005. VIII, 444 S. (FAT). ISBN 3-16-148772-9 Ln € 89,–

Eilert Herms
Phänomene des Glaubens
Beiträge zur Fundamentaltheologie
2005. Ca. 540 S. ISBN 3-16-148654-4 Ln ca. € 85,– (Dezember)

Matthias Reinhard Hoffmann
The Destroyer and the Lamb
The Relationship between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation
2005. XVI, 311 S. (WUNT II/203). ISBN 3-16-148778-8 fBr € 59,–

Ernst Käsemann
In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners
Aufsätze und Vorträge aus dem Nachlaß
Hrsg. v. Rudolf Landau in Zus.-Arb. m. Wolfgang Kraus
2005. IX, 328 S. ISBN 3-16-148747-8 fBr € 24,–

Torsten Krannich
Von Leporius bis zu Leo dem Großen
Studien zur lateinischsprachigen Christologie im fünften Jahrhundert nach Christus
2005. XII, 295 S. (STAC 32). ISBN 3-16-148795-8 fBr € 54,–

Luthers Erben
Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers
Festschrift für Jörg Baur zum 75. Geburtstag.
Hrsg. v. Notger Slenczka u. Walter Sparn
2005. X, 329 S. ISBN 3-16-148709-5 Ln € 94,–

Moisés Mayordomo
Argumentiert Paulus logisch?
Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik
2005. XIV, 302 S. (WUNT 188). ISBN 3-16-148793-1 Ln € 79,–

Bernhard Mutschler
Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon
Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses
2005. XVIII, 629 S. (WUNT). ISBN 3-16-148744-3 Ln € 119,– (Dezember)

Plutarch
Dialog über die Liebe
Amatorius
Hrsg. von Herwig Görgemanns
2005. Ca. 240 S. (SAPERE 10). ISBN 3-16-148811-3 Br ca. € 30,–; ISBN 3-16-148824-5 Ln ca. € 50,– (Dezember)

Christopher Spehr
Aufklärung und Ökumene
Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts
2005. XIX, 484 S. (BHTh 132). ISBN 3-16-148576-9 Ln € 99,–

Konrad Stock
Die Theorie der christlichen Gewißheit
Eine enzyklopädische Orientierung
2005. XIII, 334 S. ISBN 3-16-148746-x fBr € 34,–

Jutta Tloka
Griechische Christen – Christliche Griechen
Plausibilisierungsstrategien des Antiken Christentums bei Origines und Johannes Chrysostomos
2005. XII, 295 S. (STAC 30). ISBN 3-16-148735-4 fBr € 54,–



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen

Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Aktuelle Informationen per e-mail – jetzt anmelden unter www.mohr.de/form/eKurier.htm

VISIONÄR UND SCHAUSPIELER GOTTES



Dieter R. Bauer
Helmut Feld
Ulrich Köpf (Hg.)
Franziskus von Assisi
Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht

(Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Band 54)
2005. X, 287 Seiten. 26 s/w-Abbildungen auf 20 Tafeln. Gebunden mit Schutzumschlag.
€ 29,90/SFr 52,20
ISBN 3-412-09403-X

Franziskus von Assisi (um 1181–1226) gehört zu den großen Gestalten der europäischen Religionsgeschichte. Seine Bedeutung reicht weit über die eines Ordensstifters und Heiligen der katholischen Kirche hinaus. Sinn und Verbindlichkeit des von ihm verkündeten Lebensideals waren bereits zu seinen Lebzeiten heftig umstritten. Die nicht weniger kontroverse wissenschaftliche Erforschung seines Lebens und seiner Wirkung begann vor einem Jahrhundert mit den Werken der Protestanten Paul Sabatier und Henry Thode. In den vergangenen Jahrzehnten führte vor allem die in den franziskanischen Orden angesiedelte Forschung zu beachtlichen Ergebnissen. Das wachsende Interesse an Franziskus in den Geschichts- und Kulturwissenschaften erbrachte in jüngster Zeit neue Erkenntnisse, insbesondere über die mittelalterlichen Quellen zu seinem Leben und über seine religiösen Vorstellungen.
Der vorliegende Band enthält Beiträge, die eine kritische Sichtung der neueren Forschung leisten und Impulse für die weitere wissenschaftliche wie überhaupt für jede nachdenkende Beschäftigung mit Franziskus und dem frühen Franziskanertum geben.

Franziskus von Assisi (um 1181–1226) gehört zu den großen Gestalten der europäischen Religionsgeschichte. Seine Bedeutung reicht weit über die eines Ordensstifters und Heiligen der katholischen Kirche hinaus. Sinn und Verbindlichkeit des von ihm verkündeten Lebensideals waren bereits zu seinen Lebzeiten heftig umstritten. Der vorliegende Band enthält Beiträge, die eine kritische Sichtung der neueren Forschung leisten und Impulse für die weitere Beschäftigung mit Franziskus und dem frühen Franziskanertum geben.

Böhlau Verlag GmbH & Cie Köln Weimar Wien
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, Telefon (0221) 9 13 90-0, Telefax (0221) 9 13 90-11
www.boehlau.de, info@boehlau.de

Böhlau
KÖLN WEIMAR

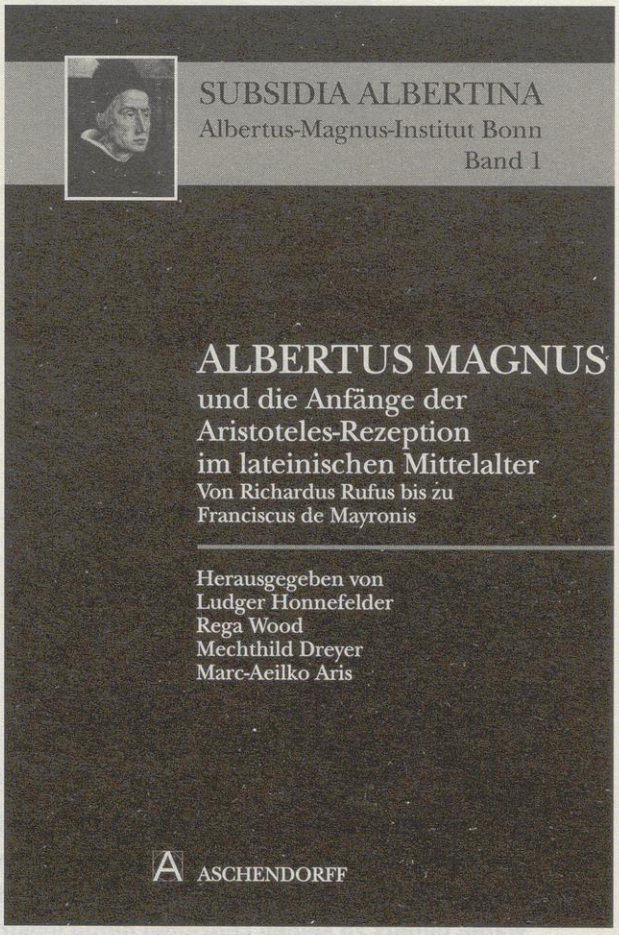
09403050831

Ludger Honnefelder / Rega Wood / Mechthild Dreyer / Marc-Aeilko Aris (Hrsg.)

Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter

Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis

In der die westliche Zivilisation bestimmenden Geistesgeschichte sind nur wenige Konstellationen zu nennen, bei denen das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen zu einer so weit reichenden und bis heute fortwirkenden Entwicklung geführt hat, wie die Begegnung des lateinischen Westens mit der aristotelischen Wissenschaft und ihrer arabisch-jüdischen Fortführung im 12./13. Jahrhundert. Der Prozess, der zu dieser Entwicklung führt, versteht sich nicht von selbst. In ihm spielen historische Bewegungen, institutionelle Vorgaben, bestimmte Schlüsselgestalten und signifikante Fernwirkungen eine Rolle. Um dieses komplexe Geschehen ging es in einer international besetzten Konferenz, die im Albertus-Magnus-Institut, Bonn, veranstaltet wurde und den Anlass für die hier veröffentlichten Untersuchungen gab. Mit dem vorliegenden Band wird eine neue Veröffentlichungsreihe des Albertus-Magnus-Instituts begonnen. In ihr sollen wissenschaftliche Grundlagen bereitgestellt werden, welche die Arbeit mit der »Editio Coloniensis« der Werke Alberts des Großen unterstützen können.



2005, 864 Seiten, geb. 82,– € / sFr 135,–.
ISBN 3-402-03993-1

Subsidia Albertina 1

ASCHENDORFF VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 2003/2004

Beilage zum
101. Jahrgang 2005

Dissertationen im akademischen Jahr 2003/2004 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Arnemann, Michael: Zwischen Gleichschaltung und Widerstandspotential – Der Weg der Kirche mit der Polizei in Deutschland. (Udo Schmälzle / Karl Gabriel).

Bederna, Katrin: Ich bin Du, wenn ich ich bin. Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova. (Klaus Müller / Jürgen Werbick).

Bell-D'Avis, Simone: Hilft Gott gegen Sucht? Die Idee Gottes als Widerstand, das Wort Gottes als Gewissheit und die Rede von Gott als Macht: Zur Relevanz fundamentaltheologischer Ansätze für eine theologische Fundierung der Suchtkrankenpastoral. (Hermann Steinkamp / Magnus Striet).

Bünker, Arnd: Missionarisch Kirche sein. Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland. (Giancarlo Collet / Karl Gabriel).

Cordes, Ariane: Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis. (Erich Zenger / A. Aejmelaeus, Helsinki).

Hagencord, Rainer: „Das Tier: Eine Herausforderung für die Christliche Anthropologie". Theologische und verhaltensbiologische Argumente für einen Perspektivenwechsel. (Klaus Müller / Norbert Sachser).

Hellgermann, Andreas: Design – Gestalten – Theologie. Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit dem Dingen. (Jürgen Werbick / Hermann Steinkamp).

Kaefer, José Ademar: „Qien es como Tú, pueblo liberado por JHWH?" La función de Gn 49 y Dt 33 en la composición Pentateuco. (Erich Zenger / I. Fischer, Graz).

Kläden, Tobias: Das Leib-Seele-Problem. Überlegungen zu einem Dialog zwischen der anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin und der analytischen philosophy of mind. (Klaus Müller / Jürgen Werbick).

Leukel, Matthias: Staunen sprachanalytisch. Das „missing link" im erstphilosophischen Denkweg Hansjürgen Verweyens aus der Perspektive der theoretischen Philosophie Hector-Neri Castanedas. (Klaus Müller / Jürgen Werbick).

Platen, Peter: Die Mitwirkung von Laien an der Ausübung von Leitungsgewalt aus der Perspektive des Handelns durch andere im kanonischen Recht. (Klaus Lüdicke / Reinhardt).

Pohlmeyer, Markus: Geschichten-Hermeneutik. Philosophische, literarische und theologische Provokationen im Denken von Wilhelm Schapp. (Klaus Müller / Jürgen Werbick).

Scharf, Susanne: Zerbrochene Zeit Gelebte – Gegenwart. Philosophisch-theologische Analyse und Transformation der „Negativen Theologie der Zeit" Michael Theunissens. (Thomas Pröpper / Klaus Müller).

Sobiech, Frank: Herz, Gott, Kreuz – Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Nils Stensen (1638–86). (Vinzenz Pfnür / Hubert Wolf).

Dissertationen im akademischen Jahr 2003/2004

Kath.-Theol. Fak. der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Baumgart, Holger: Kirche in der Netzwerkgesellschaft. Gesellschaftsdiakonie als Herausforderung der Kirche. (Marianne Heimbach-Steins / Heinz-Günther Schöttler).

Görtler, Monika: Gottes geoffenbarte Heilstat in Jesus Christus. Zum Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungsaussagen im Kontext der katholisch-lutherischen Konsensfindung. (Wolfgang Klausnitzer / Christoph Heil).

Hüttner, Marcus: Zur Freiheit befreit (Gal 5,1) Die moralisch-praktische Relevanz der Rechtfertigungslehre. (Volker Eid / Christoph Heil).

Jankowiak, Grzegorz: Volk Gottes von Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Josef Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts. (Wolfgang Klausnitzer / Alfred Hierold).

Kuhn, Melanie: ‚Spes contra spem' – Ansätze zu einem Kirchenbild der Zukunft bei Heinrich Böll. (Wolfgang Klausnitzer / Peter Wünsche).

Theisen, Karl-Heinz: Untersuchungen und Materialien zu den Gewohnheiten und Statuten des Liebfrauenstiftes Prüm 1016–1802. (Alfred Hierold / Peter Bruns / Peter Landau).

Univ. Basel

Gelardini, Gabriella: „Verhärtet eure Herzen nicht." Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tischa be-AW. (Elisabeth Schüssler Fiorenza / Ekkehard W. Stegemann / Rudolf Brändle).

Miescher, Elisabeth Christa: „Und Rizpa nahm den Sack." Trauer als Widerstand. Eine kaum bekannte Heldin der Hebräischen Bibel. (Hans-Peter Mathys / Klaus Seybold).

Ondji'i Toung, Richard (Kamerun): Contribution de léthique économique à l'examen de l'endettement extérieur et de la pauvreté dans les pays de la C.E.M.A.C. (Christoph Stückelberger / Georg Pfleiderer).

Phil.-Theol. Hochschule Benediktbeuren

Wolf, Markus: Trado meipsum Ecclesiae. Die Feier der Eingliederung in den Prämonstratenser-Orden als Spiegel prämonstratensischer Spiritualität. (Angelus Häußling OSB, Maria Laach / Kurt Küppers, Augsburg).

Sem. für Kath. Theol. der Freien Univ. Berlin

Otazú, Angelica: Aportes Antropológicos y Linguísticos para la Teología a patir de la Cultura Guarani. (Bruno Schlageter SJ / Rainer Kampling).

Humboldt-Univ. Berlin

Braune, Christian: Feuerzeichen. Warum sich Menschen anzünden. Eine praktisch-theologische Untersuchung zu Entstehung, Wesen und Therapie der Selbstverbrennung. (Klaus-Peter Jörns / Wilhelm Gräb).

Jung, Karsten: Homiletische Hermeneutik. Rudolf Bultmanns Beitrag für ein fröhliches Christentum. (Wilhelm Gräb / Cilliers Breytenbach).

Krauter-Dierolf, Heike; Hoffnungen künftiger besserer Zeiten. Die Eschatologie Phillip Jacob Speners unter besonderer Berücksichtigung der chiliastischen Streitigkeiten (1683–1698). (Johannes Wallmann / Christoph Markschies).

Pruin, Dagmar: Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt. (Rüdiger Liwak / Matthias Köckert).

Kirchliche Hochschule Bethel

Jakab, Sándor: Beziehungen erleben. Aspekte menschlicher Beziehungen aus der Sicht heilender systematischer Poimenik für Gemeindeseelsorge, Spezialseelsorge und Diakonie. (Christoph Schneider-Harpprecht, Freiburg / Traugott Stählin).

Ruhr-Univ. Bochum

Ev.-Theol. Fak.

Manole, Nicolae: Ekklesiologische Perspektiven zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen. (Link / Geldbach).

Kath.-Theol. Fak.

Apetorgbor, Nicholas Kwame: Tertullian. Die Rache Gottes und die Verpflichtung des Menschen zum Verzicht auf Rache. Die Bedeutung der Theologie Tertullians für das heutige afrikanische Christentum. (Wilhelm Geerlings / Wilhelm Damberg).

Fernandez Molina, Cristina: Kirchenrechtliche Stellung und pastorale Situation der katholischen Gemeinden anderer Muttersprachen in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland im Kontext der europäischen und deutschen Migrationspolitik. (Heinrich Reinhardt / Joachim Wiemeyer).

Floryzczak, Silke: Ars Artium Reginem Animarum. Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit. (Wilhelm Geerlings / Wilhelm Damberg).

Rasche, Michael: Aurelius Agustinus: De diversis quaestionibus octoginta tribus. (Wilhelm Geerlings / Markus Knapp).

Schmidt, Christiane: Der Liber Peristephanon des Prudentius als Kommentar authentischer Märtyrerberichte der lateinischen Tradition. (Wilhelm Geerlings / Siegmar Döpp).

Schmidtmann, Christian: Katholische Studierende in den westlichen Besatzungszonen und in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1973. Kollektive Konstruktionen und konstruierte Kollektive. (Wilhelm Damberg / Wilhelm Geerlings).

Zaiser, Reinhard: Karl Rahners Begriff des „übernatürlichen Existentials" im Lichte von Viktor E. Frankls These vom „unbewussten Gott". (Wendelin Knoch / Hans Kramer / Karl H. Neufeld / Bernd J. Hilberath).

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Ev.-Theol. Fakultät

Benedetti, Michael: Das Credo der Jugend. Untersuchung von und Entdeckungen an Glaubensbekenntnissen von Schülern des Faches Evangelische Religionslehre der 12. Jahrgangsstufe an einem Leverkusener Gymnasium. (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt).

Hillringhaus, Klaus: Mit Gewissheit von Gott reden. Verheißung und Rechtfertigung im Werk Martin Kählers in theologiegeschichtlicher Perspektive. (Gerhard Sauter / Günter Bader).

Kim, Pan-Ho: Heiligungslehre im Werk Paul Tillichs. Tillichs Heiligungslehre als Interpretation seiner Gesamttheologie in anthropologischer und pneumatologischer Perspektive. (Konrad Stock / Martin Honecker).

Kohler, Eike: Mit Absicht rhetorisch: Seelsorge in der Gemeinschaft der Kirche. (Eberhard Hauschildt / Reinhard Schmidt-Rost).

Lee, Young-Mi.: Grenzüberschreitungen, Wanderradikalismus und Liminalität im frühen Christentum. (Michael Wolter / Günter Röhser / Eberhard Hauschildt).

Ritberger-Klas, Karoline: Kirchenpartnerschaften im geteilten Deutschland am Beispiel der Landeskirchen Württemberg und Thüringen. (Wolfram Kinzig / Siegfried Hermle).

Vollmer, Reinhard: Rechtfertigung und Gebet. Zur anthropologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre bei Rudolf Hermann und Hans Joachim Iwand. (Gerhard Sauter / Günter Bader).

Witte, Joachim: Personalentwicklung als Personalbildung. Weiterbildung in privatwirtschaftlichen Unternehmen aus religionspädagogischer Perspektive. (Michael Meyer-Blanck / Reinhard Schmidt-Rost).

Kath.-theol. Fak.

Agu, Ambrose Chimene: The Eucharist and Igbo Communal Spirit – Towards a Solid Inculturation of the Christian Faith in Igboland. (Josef Wohlmuth / Heino Sonnemans).

Blättler, Peter: Pneumatologia Crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars. (Karl-Heinz Menke / Heino Sonnemans).

Bollig, Michael: Communio als Schlüsselbegriff der Theologie bei Gisbert Greshake. (Karl-Heinz Menke / Ursula Nothelle-Wildfeuer).

Bongartz, Christiane: Die Zeichen deuten – Betende Menschen, schweigende Engel und ein „überströmender Gott" in den Schriften deutschjüdischer Dichterinnen des 20. Jahrhunderts. (Albert Gerhards / Georg Schöllgen).

Bruckmann, Florian: "ενωσις καθ' υποστασιν. Die ersten zehn Anathematismen des fünften ökumenischen Konzils (Konstantinopel 553) als Dokument neuchalkedonischer Theologie. (Josef Wohlmuth / Georg Schöllgen).

Kim, Seung-Wook: Auf der Suche nach dem Unbedingten, das mich „ich" sein läßt. Zur Entwicklung des erstphilosophischen Denkens bei Hans-Jürgen Verweyen. (Karl-Heinz Menke / Heino Sonnemans).

Kroll, Thomas: Säkulare Mystagogie? Wim Wenders' Spielfilm „Der Himmel über Berlin" als Herausforderung für die Praktische Theologie. (Walter Fürst / Gottfried Bitter).

Longfei, Xu: Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur. (Hans Waldenfels / Heino Sonnemans).

Oko, Ohajuobodo Ignatius: „Who then is this?" A Narrative Study of the Role of the Question of the Identity of Jesus in the Plot of Mark's Gospel. (Rudolf Hoppe / Hans-Jürgen Findeis).

Pfestroff, Christiane: Der Name des Anderen. Das „jüdische" Grundmotiv bei Jean-Francois Lyotard in theologischer Diskussion. (Josef Wohlmuth / Karl-Heinz Menke).

Rakel, Claudia: Über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre des Juditliedes. (Irmtraud Fischer / Frank-Lothar Hossfeld).

Reuter, Wolfgang: „Heilsame Seelsorge". Ein psycho-analytisch orientierter Ansatz von Seelsorge mit psychisch Kranken. (Walter Fürst / Gottfried Bitter).

Son, Yong-Min: Glaubenssinn und Inkulturation. Eine Studie zum „Glaubenssinn der Glaubenden" (Sensus fidelium) unter besonderer Berücksichtigung der Volksfrömmigkeit Koreas. (Hans Waldenfels / Heino Sonnemans).

Weckwerth, Andreas: Das erste Konzil von Toledo (400). Ein kirchenhistorischer und philologischer Kommentar. (Georg Schöllgen / Albert Gerhards).

Univ. Duisburg-Essen

Ev.-theol. Fak.

Büllesbach, Claudia: Maria Magdalena – Historie und Deutung. Eine Untersuchung neutestamentlicher, apokrypher und patristischer Quellen über Maria Magdalena.

Kath.-Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Dupal, Peter: Kommunistische und kirchliche prokommunistische Propaganda in der Tschechoslowakei von 1948 bis 1968 mit besonderer Berücksichtigung des slowakischen Landesteils in ihrem geschichtlichen Kontext. (Maier).

Lee, Seungza: „Illusionäre Souveränität des Übermenschen" gegenüber „christlichen Gott" und „Dao" (Fischer).

Okoledah, Norbert: Problems and prospekts of the search for a catholic spiritual tradition in the Ghanaian catholic pastoral ministry – Towards the search for a salutogenically-oriented model of Christian spiritual and pastoral praxis in Ghana (Möde).

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Paetz, Michael: Sterbe- und Trauerbegleitung als Anfrage an die Pastoraltheologie und ihre Herausforderung durch die Hospizbewegung. (Franz Georg Friemel / Josef Römelt).

Schulz, Esther: Der Mensch als Bild Gottes – der Mensch an der Grenze des Lebens. Ein Leitbild des seelsorglichen Handelns (Andreas Wollbold / Georg Hentschel).

Sturm, Heike: Konturen, Chancen und Grenzen personal-dynamischer Ethikkonzepte. Zwischen Skepsis humanwissenschaftlich-psychologischer Analytik und theologisch-ethischem Optimismus (Josef Römelt / Manfred Negele).

Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Bauer, Jörg: Die Stellung der südwestdeutschen Reichsstädte im Konflikt zwischen Kaiser Ludwig dem Bayern und dem Papsttum. (Berndt Hamm).

Dreher, Matthias: Rudolf Bultmann als Kritiker in seinen Rezensionen und Forschungsberichten. Kommentierte Auswertung. (Otto Merk).

Garbe, Gernot: Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums. (Jürgen Roloff).

Meier, Siegfried: Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder – Studien zur musikalischen Exegese und biblischen Grundlegung evangelischer Kirchenmusik. (Manfred Seitz).

Pulikkottil, George Pavu: A Study on the Intercultural Aspects of Indian orthodox church. (Hermann Brandt).

Rother, Bernd: Urbane Profileigenschaften – Chance der Kirche in der Stadt? Eine kybernetische Untersuchung von Gemeinschaftsgründungen im Rahmen traditionell überwiegend parochial organisierter Volkskirchen auf dem Hintergrund der Urbanisierung unserer Gesellschaft. (Günther R. Schmidt).

Schneider, Johann: Metropolit Andrei Saguna und seine ‚organische' Ekklesiologie. (Karl Christian Felmy).

Simonsen, Horst: Exegese in theologischer und kirchlicher Verantwortung. Leonhard Goppelt (1911–1973). Eine theologische Biographie. (Jürgen Roloff).

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt am Main

Büchner, Christine: Gottes Kreatur – ‚ein reines Nichts'? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts. (Hans Kessler / Siegfried Wiedenhofer / Thomas M. Schmidt).

Döpfner, Claudia: Kunst und Kultur – voll im Geschäft? Kulturverträgliches Kunstsponsoring. (Johannes Hoffmann / Ingeborg Gabriel / Gerhard Scherhorn).

Kern, Barbara: Das altägyptische Licht- und Lebensgott-Motiv und sein Fortwirken in israelitisch/jüdischen und frühchristlichen Traditionen. Eine religionsphänomenologische Untersuchung. (Gertrude Deninger-Polzer / Franz Josef Stendebach).

Schmieder, Astrid: Die Entwicklungsarbeit bei Frauengruppen in Indien. Empirische Untersuchungen am Beispiel eines Mikrokreditprogramms und ihre Konsequenzen für den christlichen Sendungsbegriff. (Hans Kessler / Monika Treber, Berlin).

Shim, HyunJu: Die kulturelle Herausforderung auf die hegemoniale Globalisierung. Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses intra-, supra- und transkultureller Werte. (Johannes Hoffmann / Hunho Chun, Daegu, Südkorea).

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main

Brancozzi, Enrico: L'uomo come interlocutore die Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake. (Erhard Kunz SJ / Michael Schneider SJ)

Candia, Stephen: Eastern African Contributions to Exumenical Movement: A catholic Reflection. (Werner Löser SJ / Thönissen, Paderborn).

Del Riccio, Roberto: Die rechtfertigende Kraft des Evangeliums. Eine Untersuchung zum heilsgeschichtlich-personalen Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens im Konzil von Trient. (Erhard Kunz SJ / Werner Löser SJ).

Glania, Beate: Zuhören verwandelt. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zur Telefonseelsorge auf bibeltheologischer und personzentrierter Grundlage. (Karl Frielingsdorf SJ / Klaus Kießling, Tübingen).

Hanke, OSB, Abt Gregor M.: Vesper und Orthos des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantonopel. Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien. (Robert Taft SJ, Rom / Gerhard Podskalski SJ).

Jurevicius, Algirdas: Der Ständige Diakonat. Ein Beitrag zur Erneuerung der Kirche Litauens. (Michael Sievernich SJ / Werner Löser SJ).

Kapusta, Pawel: Articulating Creation, Articulating Kerigma. A Theological Interpretation of Evangelisation and Genesis Narrative in the Writings of Saint Augustine of Hippo. (Werner Löser SJ / W. Geerlings, Bochum).

Kaspar, Arul Samy: Assistents of Christ and Administors of God's Mysteries. An Exegetico, Theological Study of Cor 4, 1–5. (Christoph G. Müller, Fulda / Helmut Engel SJ).

Kawanaka, P. Hitoshi: „Comunicación". Die trinitarisch-christozentrische Kommunikationsstruktur in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. (Erhard Kunz SJ / Werner Löser SJ).

Sicouly, Pablo: Schöpfung und Neuschöpfung. Neuschöpfung als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns. (Medard Kehl SJ / Michael Schneider SJ).

Türk, Eckhard: Wir in mir. Ethik als Verfahrensethik. Die anthropologische Grundlagenreflexion Dieter Suhrs in ihrer Bedeutung für eine theologische Ethik. (Peter Knauer SJ / Norbert Brieskorn SJ, München).

Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

Drepper, Christina: Person in Vernunft und Liebe. Trinitarische Begründungsansätze zur Sozialität des Menschen im Personalitätsprinzip der Christlichen Sozialethik. (Norbert Glatzel / Gisbert Greshake).

Esch, Daniel: Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig (1853–1923). (Peter Walter / Albert Raffelt).

Heitz, Claudius: Bußwoche – religiöses Fest – Politikum. Volksmission und badischer Katholizismus im 19. Jahrhundert. (Heribert Smolinsky / Hubert Windisch).

Kaupp, Angela: Religiöse Identität in der Postadoleszenz. Eine qualitiv-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer Frauen. (Werner Tzscheetzsch / Hansjürgen Verweyen).

Kim, Hjok-Tae P.: Konstruktive Dekonstruktion? Zur theologischen Rezeption Jacques Derridas im deutschsprachigen Raum. (Hansjürgen Verweyen / Karlheinz Ruhstorfer).

Koczy, Robert: Begeisterung. Grundprinzip einer Religionspädagogik für den katholischen Religionsunterricht im allgemeinen beziehungsweise zumindest für den katholischen Religions-/religionspädagogischen Unterricht an Fachschulen für Sozialpädagogik. (Werner Tzscheetzsch / Hubert Windisch).

Koottanal, Benni Grigoriose: Eucharist is Love. A Dogmatic and Hermeneutic Understanding of the Salesian Eucharistic Theology in the Calivinistic Era. (Peter Walter / Helmut Hoping).

Kraus, Jeremia: Worauf gründet unser Glaube? Jesus von Nazaret im Spiegel des Hitda-Evangeliars. Eine fundamentaltheologische Studie. (Hansjürgen Verweyen / Rainer Warland).

Oyibo, Innocent Adejoh: Aspekte afrikanischer Eschatologie aufgezeigt am Beispiel des Ahnenkults bei den Igala von Nigeria: Ein Kernelement afrikanischer Religiosität als Anfrage an den christlichen Glauben. (Hansjürgen Verweyen / John Parrat).

Reitzinger, Gerhard: Wer trägt Seelsorge? Ein pastoraltheologischer Beitrag für einen differenzierten Sprachgebrauch in bezug auf das Verständnis kirchlicher Seelsorge. (Hubert Windisch / Paul Wehrle).

Weissenberg, Timo J.: „Ubi autem caritas, ibi pax." Die Friedenslehre Augustinus'. Theologische Grundlegung und ethische Entfaltung. (Eberhard Schockenhoff / Norbert Glatzel).

Wetzstein Verena: Eine „eigenartige Erkrankung der Hirnrinde"? Das Konzept der Alzheimer-Demenz im Licht theologischer Ethik. (Eberhard Schockenhoff / Giovanni Maio).

Univ. Fulda

Kath.-theol. Fak.

Najda, Andrzej Jecek: Der Apostat als Prophet. Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats. (Josef Zmijewski / Bernd Willmes).

Georg-August-Univ. Göttingen

Bartels, C.: Kierkegaard receptus – die theologiegeschichtliche Bedeutung der Kierkegaard-Rezeption Rudolf Bultmanns. (H. Hübner / J. Ringleben).

Diederichs-Gottschalk, D.: Ohne Titel-Mitteilung. (Th. Kaufmann / Chr. Freigang / M. Tamcke).

Heinemann, U.: Grenzgebiet – Theologie und Literatur im Werk Kornelis Heiko Miskottes. (W. Barner / J. Ringleben).

Schneider, F.: Christus praedicatus et creditus. Die reformatorische Christologie Luthers in den Operationes in Psalmos (1519–1521), dargestellt in beständigem Bezug zu seiner Frühzeitchristologie. (J. Ringleben / Chr. Axt-Piscalar).

Vielhauer, R.: Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (R. G. Kratz / H. Spiekermann).

Wilke, M.: Kommunikation und Mitteilung. Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs – zugleich eine Studie in fünf Akten über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicherr Wahrheit. (D. Lange / J. Ringleben).

Univ. Graz

Kath.-theol. Fak.

Eisingerich, Astrid: 1. Bd.: SOTERIA: Konzeptionen vom geglückten Leben, Heilsein und Gesundheit. 2. Bd.: Artemis Soteira: Weibliche Chiffren der Erfahrung des Göttlichen. (Karl Woschitz / Gerhard Larcher).

Kapeller, Michael: Auch Finsternis finstert nicht. Ein Versuch über die Nacht des Glaubens und die Reflexion dieser Erfahrung in der Dogmatik. (Bernhard Körner / Rainer M. Bucher).

Lang, Inge: Generationsbeziehungen in bäuerlichen Familien in der Steiermark unter besonderer Berücksichtigung des Konfliktverhaltens. (Leopold Neuhold / Peter Inhoffen).

Leutar, Ivan: Wiederentdeckung des „Heiligen"am Beispiel des Wallfahrtsortes Medjugorje. (Leopold Neuhold / Walter Schaupp).

Neureiter, Liva: συνοικεῖν. Die beiden Traktate des Johannes Chrysostomus gegen jene Männer und Frauen, die zusammenleben. (Anne Jensen / Grigorios Larentzakis).

Petter, Karin: Vom Zwang zur Optimierung. Philosophisch ethische Überlegungen aus feministischer Perspektive zur Leiblichkeit im Wellnessdiskurs. (Reinhold Esterbauer / Kurt Remele).

Proksch, Brigitte: Christus in den Schriften Cyprians von Karthago. (Dietmar Winkler / Basilius J. Groen).

Schmiedbauer, Martin: Rühr uns an mit deiner Kraft. Segnen – Benedeien – Berühren. Segensgesten durch Berühren. (Erich Renhart / Grigorios Larentzakis).

Vysanethu, Philip Mathew: The Musicality makes the Malankara liturgy mysticel. (Erich Renhart / Dietmar Winkler).

Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Glöckner, Konrad: Personsein als Telos der Schöpfung – Darstellung der Theologie Tillichs aus der Perspektive seines moralischen Verständnisses des Menschen als Person. (Bernd Hildebrandt / Erdmann Sturm, Münster).

Magedanz, Bernd: Schöpfung als Grundbegriff der Theologie Rudolf Hermanns. (Bernd Hillebrandt / Martin Onnasch).

Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Cyranka, Daniel: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung. (Helmut Obst / Ulrich Barth / Albrecht Beutel).

Georges, Tobias: Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethim Peter Abarlards. (Helmut Obst / Udo Sträter / Monika Neugebauer-Wölk).

Konoppa, Claudia: Antinestorianische und antipelagianische Exzerpte im Umfeld der Synode von Ephesus (431). Übersetzung und Kommentierung der Schriften des Marius Mercator. (Jörg Ullrich / Hermann Goltz / Wolfgang Wischmeyer).

Steck, Friedemann: Harnacks frühe Marcion-Deutung. Edition des handschriftlichen Originalexemplars der Dorpater Preisschrift (1870) mit Einleitung, Kommentar und Quellenanhang. (Ulrich Barth / Jörg Ullrich / Christoph Markschies).

Ziemer, Benjamin: Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 14; 15 und 17. (Ernst-Joachim Waschke / Arndt Meinhold / Rüdiger Lux).

Univ. Hamburg

FB Ev. Theol.

Adam, Júlio César (Brasilien): Liturgie mit den Füßen – Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen. Eine empirische Untersuchung zur Romaria da Terra in Paraná. (Peter Cornehl / Hans-Martin Gutmann).

Braasch, Birte: Die LXX-Übersetzung des Danielbuches – eine Orientierungshilfe für das religiöse und politisch-gesellschaftliche Leben in der ptolemäischen Diaspora. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung von Dan. 1–7. (Klaus Koch / Friedhelm Hartenstein).

Bröking-Bortfeldt, Martin: Kreuz der Wirklichkeit und Horizonte der Hoffnung. Ernst Langes Predigten und seine homiletische Entwicklung. (Wolfgang Grünberg / Peter Cornehl).

Cornils, Anja: Erzähltheoretisch gestützte Analysen zu Pneuma in der Apostelgeschichte des Lukas. (Gerhard Sellin / Tim Schramm).

Johnson, Désiré Samuel: Der Prozess einer Kirchwerdung: Fremde und eigene Beiträge zur Entstehung einer bodenständigen Kirche. Das Beispiel der Baptisten-Gemeinden in Kamerun (1841–1949). (Theodor Ahrens / Olaf Schumann).

José Daniel Chiquete Beltrán: Raum und Liturgie im mexikanischen Pentekostalismus. Eine theologische Interpretation der Pfingstarchitektur. (Wolfgang Grünberg / Hans-Martin Gutmann).

Knuth, Anton: Der Protestantismus als moderne Religion. Historisch-systematische Rekonstruktion der religionsphilosophischen Theologie Kurt Leeses (1887–1965). (Hermann Fischer / Jörg Dierken).

Mohr-Usarski, Christa: Jesus und die Kanaanäerin (Matthäus 15, 21–28). Eine predigtgeschichtliche Recherche. (Peter Cornehl / Wolfgang Grünberg).

Rao, Chilkuri Vasantha: Ecological and Theological Aspects of Some Animal Laws in the Pentateuch. (Ina Willi-Plein / Friedhelm Hartenstein).

Tietz-Buck, Claudia: Johann Winckler (1642–1705) – Grenzgänger zwischen lutherischer Orthodoxie und Pietismus. Frühe Biographie und Bibliographie seiner Schriften. (Inge Mager / Johann Anselm Steiger).

Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Anca, Tibor-Attila: Identität der Minderheitskirche in Ökumene und Gesellschaft. Eine Untersuchung im Rahmen der Leuenberger Kirchengemeinschaft, geschildert am Beispiel der Reformierten Kirche Rumäniens. (Christoph Schwöbel / Wilfried Härle).

Brunn, Frank Martin: Union oder Separation? Eine Untersuchung über die historischen, ekklesiologischen und rechtlichen Aspekte der lutherischen Separation in Baden in der Mitte des 19. Jahrhunderts. (Wilfried Härle / Gottfried Seebaß).

Bunea, Silvana: Mystik des Nihilismus? Emil Cioran und die orthodoxe Tradition. (Christoph Schwöbel / Wilfried Härle).

Dietz, Alexander: Der homo oeconomicus in der Perspektive theologischer Wirtschaftsethik. (Wilfried Härle / Christoph Schwöbel).

Garleff, Gunnar: Urchristliche Schriften als kollektive Identitätskonzeptionen – Studien zur Literaturgeschichte des Urchristentums. (Gerd Theißen / Helmut Schwier).

Hasselhoff, Görge: Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. (Adolf Martin Ritter / Christoph Markschies).

Hong, Ju-Min: Die Bedeutung der Minjungtheologie für die diakonische Verantwortung der Presbyterianischen Kirche der Republik Korea (Prok) – Diakoniewissenschaftliche Studien zum Auftrag der Kirche im raschen sozialen Wandel Koreas. (Theodor Strohm / Heinz Schmidt).

Kang, Tae-Young: Geist und Schöpfung – Eine Untersuchung zu Jürgen Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre. (Michael Welker / Michael Plathow).

Kerner, Wolfgang: Gläubigentaufe, Säuglingstaufe und gegenseitige Taufanerkennung. Studien zur theologischen Begründung der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe in der neueren evangelischen Theologie mit einem trinitätstheologischen Lösungsansatz. (Michael Welker / Ingrid Schoberth).

Kezbere, Ilze: Wahre und falsche Apotheose im lukanischen Doppelwerk. (Gerd Theißen / Christoph Burchard).

Khiminets, Pavlo: Die Rolle und die Stellung des Protestantismus im soziokulturellen Kontext der Geschichte der Ukraine. (Gerhard Besier / Diertrich Ritschl).

Konz, Britta: Bertha Pappenheim: Ein ‚weiblich-jüdisches Projekt der Moderne'? Die religiöse Grundlegung von Frauenemanzipation, sozialer Arbeit und Pädagogik. (Jörg Thierfelder / Christoph Schwöbel).

Kücherer, Heiner: Katechismuspredigt. Analysen und Rekonstruktionen ihrer Gestaltwerdung. (Christian Möller / Ingrid Schoberth).

Oh, Sung Hyun: Karl Barth und Friedrich Schleiermacher 1909–1930. (Michael Welker / Michael Plathow).

Shih, Shu-Ying: The Developement of Calvin's Understanding of the Imago Die in the *Institutes of Christian Religion* from 1536–1559. (Michael Welker / Christoph Markschies).

Shim, Woo-Jin: Kyrios im Johannesevangelium – Eine exegetische Untersuchung zum Kyrios-Titel im Johannesevangelium. (Gerd Theißen / Hartwig Thyen).

Spengler, Friederike Franziska: Kindsein als Menschsein. Zugänge zu einer integrativen theologischen Anthropologie. (Wilfried Härle / Christoph Schwöbel).

Univ. Innsbruck

Kath.-theol. Fak.

Ackah, James Yamekeh: Understanding the eucharistic theology against the background of contemporary african theology. The eucharist as sacrifice and meal vis-à-vis the akan concept of sacrifice and communal meal. (Lothar Lies / Franz Weber).

Alakkkalkunnel, Joseph Francis: Universality of language. A critical study of peter strawson's notions of 'unchanging categories' in 'our conceptual structure' and the possibility of a general theory of grammar. (Edmund Runggaldier / Christian Kanzian).

Albrecht, Christoph Vincenz: Den Unterdrückten eine Stimme geben. Das Lebenszeugnis von P. Luis Espinal SJ und sein Eintreten für eine prophetische Kirche. (Franz Weber / Wolfgang Palaver).

Aligwekwe, Uzoma Gabriel: Sovereignty of God and Man's Responsibility: An Examination of the Concept of God and its Relationship to Moral Life in the Response Ethics of Helmut Richard Niebuhr. (Hans Rotter / Józef Niewiadomski).

Brandl, Regina: Supervision im System Kirche. Eine religionspädagogische Untersuchung. (Matthias Scharer / Roman Siebenrock).

Engljähringer, Klaudia: Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Ijobbuches. (Georg Fischer / Martin Hasitschka).

Juen, Agnes: Jesus als Wegbegleiter. (Hans Rotter / Josef Weismayer).

Kasiri, Hamid: Zur Entwicklung des Umgangs mit der Heiligen Schrift im Katholizismus des 20. Jahrhunderts. (Karl Heinz Neufeld / Martin Hasitschka).

Lang, Martin: Gott und Gehalt in der Amosschrift. (Georg Fischer / Martin Hasitschka).

Müller, Michael Willi: ‚Consilio et Aequitate'. Die Katholische Aufklärung im Fürstbistum Fulda. Wandel und Kontinuität des kirchlichen Lebens unter Fürstbischof Heinrich von Bibra (1759–88). (Bernhard Kriegbaum / Werner Kathrein).

Mumelter, Catherine: ‚Ein Reich von dieser Welt.' Die Bedeutung der Diesseitigkeit und des Menschseins bei Friedrich Nietzsche und Albert Camus. (Siegfried Battisti / Hans Kraml).

Ohindo, Lopema Vincent: De L'intercomprehension. Enjeux de la validité des conditions formelles de communication chez Jürgen Habermas. (Edmund Runggaldier / Jósef Niewiadomski).

Paulin, Maximilian: Meinheit – oder doch Gewalt? Heinrich Rombach, René Girard und das Spiel des Begehrens. (Jósef Niewiadomski / Wolfgang Palaver).

Romejko, Adam: Transformationskraft des Opfers. Ein Beitrag zum Opferdiskurs im Umkreis der mimetischen Theorie. (Jósef Niewiadomski / Wolfgang Palaver).

Schwaigkofler, Markus: Das Drama der Missverständnisse. Zur Grammatik kirchlichen Begegnungshandelns im Kontext der Taufpraxis der katholischen Kirche Voralbergs. (Matthias Scharer / Bernd Jochen Hilberath).

Stahl, Uwe Gerhard Werner: Die Systematizitätsdebatte. Über die Natur mentaler Repräsentationen und Prozesse. (Josef Quitterer / Hans Goller).

Walter, Mathias Bruno: ‚Hier arbeitet ein Mensch.' Eine Theologie der Arbeit als Kontrastwissenschaft gegen eine ‚Religion' der Arbeit. (Roman Siebenrock / Wolfgang Palaver).

Wechner, Johann Josef: Erlebnispädagogik – Modetrend oder neuer Impuls zum Glauben-Lernen? Differenzierende religionspädagogisch-theologische Untersuchungen des Erlebens im Hinblick auf Event und Erlebnispädagogik. (Matthias Scharer / Hartmut Paffrath).

Zatyrka, Alexander Paul: The formation of the autochthonous Church and the Inculturation of the christian Ministries in the Indian Cultures of America. A case study: the Bachajón Mission and the Diocese of San Christóbal de Las Casas, Mexico. – Volume one and two. (Franz Weber / Lothar Lies).

Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Ev.-theol. Fak.

Kiesow, Hartwig: Jugendliche zwischen Atheismus und religiöser Kompetenz. (Klaus Petzold / Klaus Raschzok / Karl-Fritz Daiber, Hannover).

Koerrenz, Marita Luise: Schöpfung und Geschöpflichkeit im Keltischen Christentum – eine systematisch-theologische Perspektive.

Krannich, Torsten: Von Leporius bis zu Leo dem Großen. Zur Frühgeschichte des christologischen Streites im Westen. (Martin Wallraff / Volker Leppin / Jürgen Dummer).

Univ. Kassel

Ev.-Theol. Fak.

Möller, Ludwig: Wege der Überlieferung – Eine Untersuchung zur Weitergabe christlicher Überlieferung bei Studierenden der Religionspädagogik an der Universität Kassel. (Horst Heinemann / Jürgen Heumann).

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Hansen, Kai: Evangelische Kirchen in ländlichen Räumen. Perspektiven auf Geschichte und Gegenwart.

Kauer-Hain, Monika: Die Relativierung des Bedingten. Eine systematische Untersuchung zum Gebetsverständnis Paul Tillichs. (Hartmut Rosenau / Günter Meckenstock).

Lammer, Kerstin: Den Tod begreifen – Trauerbegleitung am Totenbett.

Petersen, Karsten: Ich höre den Ruf nach Freiheit. Der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) und die Freiheitsforderungen seiner Zeit. (Klaus Fitschen / Johannes Schilling).

Rüttgardt, Antje: Klosteraustritte in der frühen Reformation. Studien zu Flugschriften der Jahre 1522 bis 1524. (Johannes Schilling / Hartmut Lehmann).

Univ. Koblenz-Landau

Reis, Marie-Luise: Enkel Saras und Abrahams. Jüdische Identität im Rückblick auf Auschwitz – Ein Beitrag aus theologischer und literarischer Sicht. (Dietmar Höffe / Wolgang Lentzen-Deis).

Univ. Leipzig

Böttrich, Thomas: Schuld bekennen – Versöhnung feiern: Die Beichte im lutherischen Gottesdienst. (Wolfgang Ratzmann / Gerhard Graf / Frieder Schulze, Heidelberg).

Rabe, Harald: Die Veränderung im Freiheitsverständnis von Franz Volkmar Reinhard durch die Aufnahme lutherischer Theologie. (Günther Wartenberg / Matthias Petzoldt / Martin Ohst, Wuppertal).

Richter, Olaf: Anamnesis – Mimesis – Epiklesis: Religiöse Bildung im Gottesdienst. Liturgietheoretische Grundlagen in praktisch-theolischer Perspektive. (Wolfgang Ratzmann / Martin Petzold / Klaus Raschzok).

Schmalz, Oliver: Kirchenpolitik unter dem Vorzeichen des Volksnomos – Wilhelm Stapel im Dritten Reich. (Kurt Nowak [†] / Klaus Fitschen / Günther Wartenberg / Jochen-Christoph Kaiser, Marburg).

Wagner, David: Geist und Tora. Studien zur göttlichen Legitimation und Delegitimation von Herrschaft im Alten Testament anhand der Erzählungen über König Saul. (Rüdiger Lux / Dietmar Mathias / Georg Hentschel).

Univ. Luzern

Flury, André: Abrahams Segen und die Völker. Eine historisch-kritische Auslegung von Gen 12,1–3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72. (Ivo Meyer / Ruth Scoralick).

Thykoottathil, Varughese, OIC: Christological Mysteries. A Contextuall Stzudy on the Liturgy of Saint James in the Syro-Malankara Church. (Helmut Hoping, Freiburg i. Br. / Wolfgang Müller).

Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

FB Kath. Theol.

Feil, Michael: Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin. (Arno Anzenbacher / Leonhard Hell).

Spieß, Christian: Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen – Kirchliche Sozialverkündigung – Systematische Differenzierung. (Arnim Anzenbacher / Johannes Reiter).

Ev.-theol. Fak.

Labow, Dagmar: Flavius Josephus: Contra Apionem, Buch I. Einleitung, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar. (Friedrich W. Horn / Michael Tilly).

Metzger, Paul: Katechon. Eine Untersuchung zu retardierenden Faktoren in apokalyptischen Vorstellungshorizonten. (Otto Böcher / Friedrich W. Horn).

Phillips-Univ. Marburg

Ev.-theol. Fak.

Jooß, Elisabeth: Raum und Religion. Eine Theologische Interpretation. (D. Korsch / H.-M. Barth).

Lee, Kil Young: Taiping Tianguo und Domghag. Eine religionswissenschaftliche Studie über den Entstehungsprozess der beiden neuen religiösen Bewegungen. (R. Flasche / Chr. Elsas).

Meier, Marcus: Die Anfänge der Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer radikalpietistischen Gemeinschaftsgründung. (Schnieder / Bienert).

Theis, Stefanie: Religiosität von Russlanddeutschen. (U. Schwab / U. Wagner-Rau).

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Ev.-Theol. Fak.

Berwig, Julia: Irgendwie anders. Außenseitertum als biographische Perspektive des Jugendalters und Thema des Religionsunterrichts. (Ulrich Schwab / Wolfgang Steck).

Lachmann, Mareike: Gelebtes Ethos in der Krankenpflege. Eine praktisch-theologische Studie biographischer Interviews. (Michael Schibilsky / Wolfgang Steck).

Plagentz, Achim: Die Diskussion um die Lehrbarkeit der Religion. Eine theoriegeschichtliche Untersuchung zur liberalen Religionspädagogik im Kontext der Reformpädagogik. (Ulrich Schwab / Michael Schibilsky).

Popkes, Enno Edzard: Die Theologie der Liebe Gottes im Corpus Johanneum. Studien zu den liebessemantischen und dualistischen Motiven in den johanneischen Schriften. (Jörg Frey / A. Wedderburn).

Westfälische Wilhelms-Univ. Münster

Ev.-Theol. Fak.

Spehr, Christopher: Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten in dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum. (Albrecht Beutel / Wolf-Dieter Hauschild).

Theol. Hochschule Augustana, Neuendettelsau

Bae, Gill Soo: Prohairesis. Studien zur Trinitätstheologie und Christologie bei Eustathius von Antiochien. (Wolfgang Sommer / Wolfgang Bienert, Marburg).

Jahnel, Christoph Martin: Die lutherische Kirche in El Salvador. Kirchwerdung im Kontext von US-amerikanischer Mission, denominationellem Pluralismus, sozialer Anomie und politischer Unterdrückung. (Joachim Track / Hans Günter Ulrich, Erlangen).

Voigt, Emilio: Die Jesusbewegung: Hintergründe ihrer Entstehung und Ausbreitung. Eine historisch-exegetische Untersuchung über Bedingungen und Motive für den Anschluss an Jesus. (Wolfgang Stegemann / Martin Leutzsch, Paderborn).

Univ. Osnabrück

Kath.-theol. Fak.

Busse, Daniela: Der katholische Aufstand von 1569 in England. Ursachen, Verlauf, Pressereaktion und Folgen. (Manfred Eder / Friedhelm Jürgensmeier).

Göbel, Manfred: „Es soll eine feine Zeit in Eurer düsteren Jugend werden." Katholische Jugendverbände und Freiwilliger Arbeitsdienst. (Manfred Eder / Friedhelm Jürgensmeier).

Theol. Fak. Paderborn

Lewicki, Tomasz: Die glaubenspraktische Relevanz der Wort-Gottes-Theologie im Hebräerbrief (Josef Ernst / Knut Backhaus, München).

Meyer, Annegret: Studien zur Mystagogie im vierten Evangelium ausgehend von Joh 1,35–51. (Knut Backhaus, München / Beate Kowalski).

Schmitt, Hanno: Mache dieses Haus zu einem Haus der Gnade und des Heils. Der Kirchweihritus in Geschichte und Gegenwart als Spiegel des jeweiligen Kirchen- und Liturgieverständnisses im 2. Jahrtausend. (Michael Kunzler / Karl Hengst).

Westerhorstmann, Katharina: Pro-Existenz und Selbstverwirklichung. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein im Vergleich mit feministischen und kirchlichen Positionen. (Theodor Herr / Berthold Wald).

Univ. Regensburg

Ev.-theol. Fak.

Bwa, Saw Hlaing: Thomas Forsyth Torrance: A Bridge-Builder between Theology and Natural Science. (Hans Schwarz).

Shwe, San-Myat: The Significance of the Resurrection of Jesus For Systematic Theology: A Comparative Study of Karl Barths and Wolfhart Pannenbergs Understanding of Jesus' Resurrection. (Hans Schwarz).

Teodossieva, Kamelia: Die Bedeutung des ersten Glaubensartikels für die Bewahrung der Schöpfung unter besonderer Berücksichtigung der Orthodoxen Kirche. (Hans Schwarz).

Kath.-theol. Fak.

Kreusch, Irina: Verehrung oder Missbrauch des göttlichen Namens? Der Eid zwischen Schwurverbot Jesu und Kodifizierung im Gesetzbuch von 1983. (Sabine Demel).

Univ. Siegen

Irle, Katrin: Leben und Werk Caroline Fliedners geb. Berteau, der zweiten Vorsteherin der Diakonissen-Anstalt Kaiserswerth. (Gause / Reulecke / Broer / Staats).

Zeigan, Holger: Das chronologische Problem des Zweiten Jerusalembesuchs des Apostels Paulus. (Bachmann / Kollmann / Fleischer / Scholten).

Theol. Fak. Trier

Dannenecker, Klaus Peter: Die Feier der Initiationssakramente Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz.

Muanda, Frédéric Ngimbi: Triduum Pascal et Vision ancestrale de la vie chez les Yombe. Pour une célébration inculureé de la Pâques au Diocèse de Boma/RDC.

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Ev.-theol. Fak.

Bamberg, Joachim: Die Botschaft der Kantate. Eine musik-theologische Analyse der Kantate Johann Sebastian Bachs zum 6. Sonntag nach Trinitatis. (Volker Dreheen / M. Rößler).

Batka, L'ubomir: Peccatum Radicale. Eine Studie zu Luthers Erbsündenverständnis in Psalm 51. (O. Bayer / Th. Dieter).

Fröse, Regine: Zwei Religionen – eine Familie: Das Gottesverhältnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien. (F. Schweitzer / V. Drehsen).

Hristea, Vasile: Kommunikation und Gemeinschaft – Ein orthodox-theologischer Beitrag zu einer Theologie der Kommunikation. (J. Moltmann / H.-P. Großhans).

Kaiser, Sigurd: Krankenheilung – Untersuchungen zu Form, Sprache, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Jak 5, 13–18. (H. Lichtenberger / Peter Stuhlmacher).

Krauter, Stefan: Bürgerrecht und Kultteilhabe. (H. Lichtenberger / S. Schreiner / H. Cancik).

Kwaack, Misook: Das Todesverhältnis in der koreanischen Kultur und der Umgang der koreanischen Christenheit damit im Licht der biblisch-theologischen Tradition – eingegrenzt auf die Begräbnisfeier und den Ahnenkult. (J. Moltmann / V. Drehsen).

Riebe, Alexandra: Johannes Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon. (D. Wendebourg / U. Köpf).

Roller, Paul-Gerhard: Die Theologie und das Wesen des Christentums analysiert und kommentiert anhand der Sendereihe ‚2000 Jahre Christentum'. (E. Jüngel / G. Henning).

Schneider, Jörg: Religion in der Krise. Die bildenden Künstler Ludwig Meidner, Max Beckmann und Otto Dix meistern ihre Erfahrung des ersten Weltkriegs. (V. Drehsen / F. Schweitzer).

Schweitzer, Erika: Untersuchungen zur Theologischen Bedeutung in den Werken von Nelly Sachs und Simone Weil. (H. Lichtenberger / V. Drehsen).

Woyke, Johannes: Götter, ‚Götzen', Götterbilder als Thema paulinischer Theologie. Exegetische Studien zu Existenz und Wesen paganer Götter, der Bewertung heidnischer Religiosität sowie der Gottespredigt der Missionsverkündigung bei Paulus. (H.-J. Eckstein / H. Lichtenberger).

Kath.-theol. Fak.

Argárate, Pablo: Der Heilige Geist bei Symeon dem neuen Theologen. (Hermann-Josef Vogt / Bernd-Jochen Hilberath).

Baumgartner, Christoph: Das Motivationsproblem im Umwelthandeln als Herausforderung für eine praxisorientierte Ethik. Eine interdisziplinäre Analyse. (Dietmar Mieth / Albert Biesinger).

Becka, Michelle: Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein Beitrag narrativer Ethik am Beispiel bolivianischer Liedtexte. (Dietmar Mieth / Ottmar Fuchs).

Fels, Joachim: Beobachterzentrierung und Negative Theologie. Voraussetzungen und Perspektiven für einen Dialog. (Michael Eckert / Dietmar Mieth).

Frede-Wenger, Britta: Religiöse Rede im Angesicht von Auschwitz. Philosophie und Theologie im jüdischen post-Holocaust Denken von Emil L. Fackenheim – mit einem Ausblick für die christliche Theologie. (Jochen Hilberath / Ottmar Fuchs / Didier Pollefeyt, Leuven).

Hauf, Jörn: Familienbiographische Katechese. Unterwegs mit Familien in der Erziehungsphase. (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs).

Kühn, Dagmar: Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament. Eine religions-geschichtliche und exegetische Studie. (Herbert Niehr / Walter Groß / Wenning, Münster).

Lepre, Stefanie: Tote Sprache – tote Texte? Auf dem Weg zur Ausgangstextadäquatheit von Bibelübersetzungen. Die Informationsgliederung poetischer, hebräischer Bibeltexte und ihrer deutschen Übersetzungen. (Walter Groß / Herbert Niehr / Johannes Anderegg, St. Gallen).

Rüdesheim, Christoph: Kirchenberatung. Grundlagen einer systemtheoretisch und theologisch verantworteten Interventionspraxis. (Ottmar Fuchs / Bernd- Jochen Hilberath).

Schüssler, Michael: Sozialpastoral der Straßenkinder. Lokale und weltkirchliche Perspektiven einer systemtheoretisch informierenden Praktischen Theologie. (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger).

Thiem, Annika: Unbecoming Subjects. Subject Formation and Responsibility in the Context of Jidith Butlers' Thinking. (Dietmar Mieth / Magnus Striet).

Thome, Felix: Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischen Mythenverständnis. (Hermann-Josef Vogt / Reinhard Seeliger).

Weber, Ines: Una lex de viris et de feminis. Zur Religions- und Gesellschaftsgeschichte der Ehe im frühen Mittelalter. (Andreas Holzem / Richard Puza / Arnold Angendendt, Münster).

Hochschule Vechta

Schimsky, Johannes: Seelsorge an Eltern als Seelsorger. Eine pastoral-psychologische Herausforderung. (E. Spiegel / R. Sauer). (In Kooperation mit der Katholischen Theologie der Universität Osnabrück.).

Univ. Wien

Kath.-theol. Fak.

Buday, Kornélia: „The Earth has given birth to the Sky". Female spirituality interpreted by images of the Hungarian folk religion. (Birgit Heller / Josef Weismayer).

Chagala, Taras: Herr, setze den Spaltungen der Kirchen ein Ende ... (Aus der Göttlichen Liturgie unseres Vaters Basilius des Großen). Eine pastoraltheo-

logische Studie über die Beziehungen der katholischen und orthodoxen Kirchen in der Ukraine und den Möglichkeiten zu deren Verbesserungen aus griechisch-katholischer Sicht. (Paul Michael Zulehner / Bertram Stubenrauch).

Chakkalakkal, Jolly Joseph: Bhaktí-Marga and the Salesian Ideal of Perfection. (Josef Weismayer / Johann Figl).

Chudoba, Robert: Vom religiösen Theater zum Bibliodrama. Eine Einführung in ganzheitliche Formen der katechetischen Verkündigung. (Wolfgang Langer / Michael Zulehner).

Ciobanu, Vasile: Dynamik der Mysterien. Sakramentenverständnis in der orthodoxen Theologie am Beispiel des rumänisch-orthodoxen Theologen Dumitru Staniloae (1903–1993). (Josef Weismayer / Rudolf Prokschi).

Ciurej Michal: „Seine Berufung in der Liebe zur Erfüllung bringen" (PDV 40). Die spirituelle Bildung des Priesteramtskandidaten in den Dokumenten der Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil bis zur Adhortation „Pastores dabo vobis" im Licht der theologischen Suche nach dem Bild des Priesters. (Josef Weismayer / Paul Michael Zulehner).

Emeakaroha, Emeka Jovita: The Question of Christlogy in the young Church of Africa. (A theological Research). (Josef Weismayer / Paul Michael Zulehner).

Engelmann, Karl: Der Kalvarienberg zu Wien-Hernals und das Enneagramm: Heilsbotschaft und Lebensweisheit. Ein spirituell-praktischer Impuls. (Josef Weismayer / Michael Zulehner).

Kraetschmer, Kurt: Spiritualität als Weg zur Bewältigung menschlichen Leidens. Medizinisch-theologische Untersuchungen zu Leid und Leidensbewältigung auf der Grundlage der Schriften Teresas von Avila und Johannes' vom Kreuz als Vertreter der Karmelmystik. (Josef Weismayer / Christoph Benke).

Ladstätter, Markus: Buddhistische Sichtweisen anderer Religionen. Eine Strukturanalyse ausgewählter Positionen. (Johann Figl / Johann Reikerstorfer).

Leputsch, Michael: Intellectus fidei als intellectus unitatis. Zum Vernunftsbegriff bei Klaus Hemmerle. (Johann Reikerstorfer / Josef Weismayer).

Mayer-Schwingenschlögl, Maria: Wie viel Religion braucht Österreichs Politik? Analyse und neue Modelle der politischen Arbeit der katholischen Kirche Österreichs. (Paul Michael Zulehner / Ingeborg Gabriel).

Pilar, Rudolf: Symbole der Heilung – Symbole des Heils? Die religiöse Sprache und Symbolik in der Alternativmedizin. (Josef Weismayer / Karl-Heinz Frankl).

Steiner, Martin: Vergöttlicht statt erlöst. Die christliche Wendezeit bei Matthew Fox. (Josef Weismayer / Günter Virt).

Strabak, Martin: Die ältesten erreichbaren Offiziumsantiphonen des Palmsonntags. (Phillip Harnoncourt / Frabz K. Prassl).

Udermann, Kurt: Das deuteronomische Kriegsgesetz und die Eroberungskriege unter Mose und Josua. Ein Vergleich. (Georg Braulik / Hans Ulrich Steymans).

Wallner, Jürgen: Ethik des Gesundheitssystems. Auf der Suche nach moralischer Orientierung im Schnittfeld von Mensch, Medizin, Gesundheit, Ökonomie und Politik. (Günter Virt / Ingeborg Gabriel).

Wenerski, Stanislaw: „Jugend: Hoffnung der Kirche – Kirche: Hoffnung der Jugend?" Aus den Erfahrungen der westlichen Kirchen für die Perspektiven der Jugendpastoral in Polen. (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer).

Winter, Franz: Das frühchristliche Mönchtum und der Buddhismus. (Johann Figl / Karl-Heinz Frankl).

Kirchliche Hochschule Wuppertal

Blohm, Uta: Religious Traditions and Personal Stories. Women Working as Priests, Ministers and Rabbis. (Friedrich Huber / Michael Klessmann).

Kim, Hanna: Kerygma und Situation. Eine rethorische Untersuchung der Reden in der Apostelgeschichte. (Klaus Haacker / Martin Karrer).

Univ. Würzburg

Kath.-theol. Fak.

Fritsch, Harald: Vollendende Selbstmitteilung Gottes an seine Sdchöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners und ihre theologischen Grundlagen. (Alexandre Ganoczy / Elmar Klinger).

Günter, Andrea: Transzendenz, Geschlechterdifferenz und die Suche nach Rückbindung. Zum Verhältnis von Theologie, Philosophie und Politik bei Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, den Frauen des Mailänder Frauenbuchladens und Philosophinnen von DIOTIMA. (Elmar Klinger / Irmtraud Fischer).

Haaf, Tobias: Der Säkularklerus des Bistums Würzburg in der Auseinandersetzung mit dem totalitären nationalsozialistischen Regime 1933 bis 1945. (Wolfgang Weiß / Dieter Feineis).

Knecht, Wilhelm: Die Kirche von Cajamarca – die Herausforderung einer Option für die Armen in Peru. (Elmar Klinger / Johannes Meier, Mainz).

Lemana, Emmanuel: Jérusalem s'est écroulée et Juda est tombé. Etude linguistique et exégetique d'Isaiie 3,1–4,1. (Theodor Seidl / Bernhard Heininger).

Lohmayer, Jürgen: Frege, Popper und die Theologie. Objektive Erkenntnis bei Jon Sobrino. (Elmar Klinger / Gerhard Kruip).

Payyappilly, Joseph: The Concept of Man in the Advaita Vedanta of Samkara. An Inquiry into Theological Perspectives. (Elmar Klinger / Benedict Kanakapilly).

Poplutz, Uta: Agon – Wettkampfmetaphorik bei Paulus. Eine motivgeschichtliche Studie. (Bernhard Heininger / Karlheinz Müller).

Riegel, Ulrich: Geschlecht im Gottesbild. Eine empirisch-theologische Untersuchung zur geschlechtlichen Ladung des Gottesbildes Jugendlicher. (Hans-Georg Ziebertz / Elmar Klinger).

Univ. Zürich

Theol. Fak.

Bernhard, Jan Andrea: Leben und Werk des Bündner Pfarrers und Kirchenhistorikers Petrus Dominicus Rosius à Porta. (E. Campi).

Ferencz, Arpad (Rumänien): Der Einfluss der Theologie Karl Barths auf die reformierte Kirche Rumäniens. (J. Fischer).

Leuenberger, Martin: Konzeptionen des Königtums Jhwhs im Psalter. Untersuchungen zu Kompositionen und Redaktionen der theokratischen Bücher IV–V innerhalb des Psalters. (K. Schmid).

Müller, Juliane (Deutschland): Wiedergeburt und Heiligung. Die Bedeutung der Struktur von Zeit für Schleiermachers Rechtfertigungslehre. (I. U. Dalferth).

Sturcke, Henry: Entering the Rest of God. A Historical, Exegetical and Theological Investigation of the Fate of the Sabbath Christian Movement. (E. Campi).

Habilitationen im akademischen Jahr 2003/2004 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Stuflesser, Martin: Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Historische und systematische Überlegungen im ökumenischen Kontext. (Klemens Richter / Dorothea Sattler).

Habilitationen im akademischen Jahr 2003/2004

Kath.-Theol. Fak. der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Schwillus, Harald: Religionsunterricht im Dialog. Der katholische Religionsunterricht auf dem Weg zur Vernetzung mit seinen affinen Fächern. (Godehard Ruppert / Horst Herion / Volker Eid).

Univ. Basel

Sallmann, Martin Stefan: Predigten in Basel 1580 bis 1650. Städtische Gesellschaft und reformierte Konfessionskultur.

Zehnder, Markus: Der Umgeng mit Fremden in Israel und Assyrien.

Phil.-Theol. Hochschule Benediktbeuren

Wegger-Wenzel, Renate: Aussprache über das Thema: Aspekte der Armenfürsorge im Alten Testament und im alten Orient. (Friedrich Vinzenz Reiterer, Salzburg / Otto Wahl SDB).

Humboldt-Univ. Berlin

Pfeiffer, Henrik: Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und traditionsgeschichtlichen Zusammenhang dargestellt. (Matthias Köckert / Rüdiger Liwak / Hermann Spieckermann).

Christkath. und Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Bosshard-Nepustil, Erich: Die Fluterzählung Genesis 6–9. (Walter Dietrich / Hans-Jürgen Mathys).

Graesslé, Isabelle: Pour une théologie du passage. Repérages en Eglise. (Christoph Müller / Pierre Bühler).

Mayordomo-Marin, Moisés: Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse auf dem Hintergrund antiker Logik. (Ulrich Luz / Thomas Schmeller).

Ruhr-Univ. Bochum

Ev.-Theol. Fak.

Frettlöh, Magdalene L.: Gott Gewicht geben. Kontextuelle Studien zur Gottes- und Trinitätslehre. (Link / Jähnichen).

Scherer, Andreas: Überlieferungen von Religion und Krieg. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Richter 3–8 und verwandten Texten. (Graf Reventlow / Thiel).

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Ev.-Theol. Fak.

Askani, Hans-Christoph: Schöpfung als Bekenntnis. (Günter Bader / Konrad Stock).

Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

Predel, Gregor: Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien. (Peter Walter / Helmut Hoping).

Rappel, Simone: Das Andere und das Gemeinsame. Der Beitrag der Religionen zu einem globalen Ethos. (Eberhard Schockenhoff / Hans Waldenfels).

Sajak, Clauss Peter: Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive. (Werner Tzscheetzsch / Peter Walter).

Valentine, Joachim: Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung und Chance theologischer Hermeneutik. (Hansjürgen Verweyen / Bernhard Uhde).

Univ. Graz

Kath.-theol. Fak.

Höfer, Rudolf: Beiträge zur Kirchengeschichte. (Karl Heinz Frankl / Johann Hirnsperger).

Wessely, Christian: Gekommen, um zu dienen. Versuch über eine Interpretation des Diakonates aus fundamentaltheologisch-ekklesiologischer Sicht. (Gerhard Larcher / Siegfried Wiedenhofer).

Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Theol. Fak.

Busch, Peter: Das Testament Salomos als christologische Dämonologie. Zur Nachgeschichte eines neutestamentlichen Themas. (Klaus Berger / Gerd Theißen).

Lindemann, Gerhard: Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879). (Gerhard Besier / Christoph Schwöbel / Jörg Thierfelder).

Mühling-Schlapkohl, Markus: Versöhnendes Handeln – Handeln in Versöhnung. Ökumenische Beiträge zur Soteriologie und deren ethische Implikationen. Die Bedeutung der deutschsprachigen lutherischen, der deutschsprachigen römisch-katholischen und der englischsprachigen reformierten Theologie des 19. Jahrhunderts für die gegenwärtige Debatte. (Christoph Schwöbel / Michael Welker).

Von Soosten, Joachim: Kreditrahmen. Kontinuität und Differenz von Religion und Kultur. Beiträge zur evangelischen Theologie. (Wolfgang Huber / Wilfried Härle / Michael Welker).

Thomas, Günther: Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das Leben der zukünftigen Welt. (Michael Welker / Christoph Schwöbel).

Univ. Innsbruck

Kath.-theol. Fak.

Kowalski, Beate: Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes. (Martin Hasitschka / Heinz Giesen, Hennef).

Weirer, Wolfgang: Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive. (Matthias Scharer / Rudolf Englert, Essen).

Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Theol. Fak.

Boomgaarden, Jürgen: Das verlorene Selbst. Phänomenologie und Dogmatik der Sünde.

Univ. Kassel

Ev.-Theol. Fak.

Umbach, Helmut: Heilige Räume – Pforten des Himmels. (Horst Heinemann / Christian Gremmels / Jürgen Heumann).

Univ. Leipzig

Theol. Fak.

Böhm, Martina: Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. (Jens Herzer / Jens Schröter / Gerhard Sellin, Hamburg).

Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Kath.-theol. Fak.

Graulich, Markus: Kirchenrecht und Theologie. Die theologische Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft. (Ilona Riedel-Spangenberger / Günter Kruck).

Ev.-theol. Fak.

Greschat, Katharina: Vir erat in Terra Hus, Nomine Job ... Studien zu Gregors Moralia in Job als christologisch-ekklesiologischem Kommentar. (Gerhard May / Irene Dingel).

Philipps-Univ. Marburg

Ev.-theol. Fak.

Baumann, Gerlinde: Gottes Gewalt im Wandel. Motivik und Theologie von Nahum 1,2–8 eine intertextuelle Studie. (Jörg Jeremias / Rainer Kessler / Burghard Dedner).

Hartlieb, Elisabeth Margaretha: Die Bedeutung der Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schleiermachers. (Hans-Martin Barth / Dietrich Korsch / Harm-Peer Zimmermann).

Janssen, Claudia: Eschatologie und Gegenwart. Die Körpertheologie des Paulus als Schlüssel für das Verständnis von Auferstehung (1 Kor 15). (A. Standhartinger / F. Avemarie).

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Ev.-Theol. Fak.

Bendrath, Christian: Mit beiden Beinen im Leben stehen. Lebensformen der Theologie bei Albert Schweitzer und Kurt Leese. (Hermann Timm / Gunther Wenz).

Spliesgart, Roland: „Verbrasilianerung" und Akkulturation. Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeuro und Minas Gerais (1822–1889). (Klaus Koschorke / Harry Oelke / Hermann Brandt).

Westfälische Wilhelms-Univ. Münster

Ev.-Theol. Fak.

Haudel, Matthias: Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses. (Friederike Nüssel / Michael Beintker).

Schmitt, Rüdiger: Magie im Alten Testament. (Rainer Albertz / Karl-Friedrich Pohlmann).

Augustana. Neuendettelsau.

Theol. Hochschule der Ev. Lutherischen Kirche in Bayern

Nitsche, Stefan Ark: Prophetische Texte – Dramatische Texte? Jesaja 24–27 und die Textgraphik der großen Jesajarolle aus Qumran. Ein Beitrag zur Hermeneutik prophetischer Texte im Alten Testament. (Helmut Utzschneider / Walter Dietrich, Bern).

Kath.-Theol. Fak. Paderborn

Moenikes, Ansgar: Tora ohne Mose. Zur Vorgeschichte der Idee von der Mose-Tora. (Hans F. Fuhs / Josef Ernst).

Univ. Passau

Nickel, Monika: Die Theologisch-praktische Monatsschrift. Ein Standesorgan des bayerischen Klerus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. (Anton Landersdorfer / Hermann Stinglhammer).

Univ. Regensburg

Kath.-theol. Fak.

Nicklas, Tobias: Christliche Apokryphen lesen: Definition – hermeneutisches und methodisches Programm. Mit einer Interpretation des ‚unbekannten Evangeliums' auf P. Egerton 2. (Hubert Ritt).

Eberhard Karls Univ. Tüb.

Ev.-theol. Fak.

Deiens, Roland: Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Studien zu Mt 5,13–20. (M. Hengel / H. J. Eckstein).

Finsterbusch, Karin: Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld. (B. Janowski / E. Blum).

Morgenstern, Matthias: Theater und zionistischer Mythos. Eine Studie zum zeitgenössischen hebräischen Drama mit besonderer Berücksichtigung des Werkes von Joshua Soboil. (S. Schreiner / H. Lichtenberger).

Rieger, Reinhold: Contradictio. Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters. (U. Köpf / W. Werbeck).

Tietz-Steiding, Christiane: Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme. (E. Jüngel / O. Bayer).

Kath.-theol. Fak.

Kießling, Klaus: Zur eigenen Stimme finden. Religiöses Lernen an berufsbildenden Schulen. (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs).

Univ. Wien

Kath.-theol. Fak.

Schnabl, Christa: Fürsorge – unter Gerechtigkeitsanspruch. Ansätze zur sozialethischen Reformulierung von Fürsorge im Blick auf Herausforderungen moderner Gesellschaften. (Ingeborg Gabriel / Marianne Heimbach-Steins, Bamberg).

Univ. Würzburg

Kath.-theol. Fak.

Rudolph, Anette: Der Dienst der Christen für die Welt und seine theologische Begründung in der Alten Kirche – Studien zur Konzeption vom ‚gemeinsamen Priestertum' und seinem Sitz im Leben der Vätertheologie. (Jakob Speigl / Franz Dünzl).

Weber, Thomas-Peter: Zwischen Ursprung und Reife – Grundlegung einer Spirituellen Theologie vom Menschen. (Alexendre Ganoczy / Otmar Meuffels).

Univ. Zürich

Theol. Fak.

Opitz von Langenthal, Peter: Gemeinschaft mit Gott als Heiligung des Lebens. Eine Studie zur Theologie der Dekaden Heinrich Bullingers.