

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 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 Schwenhorst-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 BROCK, 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 (Günther 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, Salvinio: L'Autoscienza 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. Herfer / M. Plathow / U. Schnell / P. Zimmerling Bd. 1: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Nach dem Konzil (Günther 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 deutschen 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. Hoyer)
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-Ogliati / Anna-Katharina Höpfinger / Margaret Jaques / Annette Schellenberg (Edmund Arens)
TILICH, 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 Lücke / 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

216/42

BS: theol A 010

Ed 128.40

Beil.

210

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 unverdorben 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 profiliertes 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 Münster². 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 Sachsen-

landes, zugleich die innere ‚Bildungsenergie‘ 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‘ diene, sowohl der Sühne für Sünden wie der Ruhe der Toten. Der familiäre 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 Taufgelöbniß‘ 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 hatte⁵, 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 Münstersche 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 Perspektive⁶. 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“ entdeckt⁷, auch als Maler einer „liebvollen Miniatur“ seines Lehrers Gregor, „die zu den schönsten der frühmittelalterlichen Hagiographie zählt“⁸; Walter Berschin be-

tont „das anekdotische, persönliche Detail“, obendrein die „Utrechter Sicht“ des Bonifatius als des Märtyrers⁹.

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 Durham¹⁰. 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, setzten 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 Europas¹³. 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 ‚Exemption‘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 Werden¹⁵. 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 einbezogen¹⁷. Der Bonner Kirchenhistoriker Knut Schäferdiek steuerte Gesamtüberblicke wie Einzelstudien bei¹⁸. Dem Münsteraner Karl Hauck ist die Herausarbeitung des liudgeridischen ‚Priestergeschlechts‘ zu verdanken¹⁹, dem Frei-

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 1966, 1, 62.

¹² HORST FUHRMANN u. a., Theodor Schieffer 1910–1912, o. Ort, o. Jahr.

¹³ THEODOR SCHIEFFER, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Darmstadt 1972.

¹⁴ EUGEN EWIG, Die Merowinger und das Frankenreich, Stuttgart u. a. 1997; EUGEN EWIG, Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973), Bd 1–2, hg. von HARTMUT ATMSA, 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 Altfrieds gleichzeitige Bischofsgrablege in Essen-Werden, Essen 1986.

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 (GQB 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 Altfried (Kleine Westfälische Reihe V/6*), Bielefeld-Bethel 1959, 3.

⁶ RUDOLF SCHIEFFER, Altfried 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.

burger Karl Schmid († 1993) die der ‚Liudgeriden‘ überhaupt²⁰. Lutz von Padberg machte die auch für Missionare tragenden Verwandtschaftsnetze deutlich, arbeitet weiter über Missionsstrategien und Predigt²¹. Der Verfasser selbst war befaßt mit den politischen und religiösen Folgen²². Höchst rege präsentiert sich derzeit die angelsächsische Forschung²³. Janet Nelson, eine Schülerin des 1938 aus Österreich geflohenen Walter Ullmann, hat sich für karolingische Dynastie-Geschichte ausgewiesen²⁴ und Rosemund McKitterick, eine Schülerin des Paläographie-Papstes Bernhard Bischoff, in der karolingischen Kultur und Literatur²⁵. Mit Untersuchungen zur Mission ist Ian Wood hervorgetreten, auch zu Liudger²⁶. Soeben ist posthum Donald A. Bulloughs Monographie über Alkuin, Liudgers verehrten Lehrer, herausgekommen²⁷.

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-Vita²⁸. Für die Archäologie, die nach dem Zweiten Weltkrieg besondere Chancen hatte, ist Wilhelm Winkelmann zu nennen²⁹, jetzt fortgesetzt durch Gabriele Isenberg³⁰.

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 1997; 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 1990.

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 „hoherhabenen 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 unermüdet für die Bekehrung der ihm anvertrauten Völker tätig unterwegs war“³³. Weiter, „wenn Liudger eigene Vorstellungen vom Mönchtum hatte, dann höchstens die des [ioprofränkischen] 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 kanonischen Gemeinschaft vorstand“³⁵. Speziell für das Priesterbild Liudgers heißt es jetzt: Für das quasi-klosterliche 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, gewissermaßen 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 Zehntaufstand, 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 wird³⁷.

Liudgers ‚Erinnerungen‘ umfassen „wie eine Ellipse zwei Brennpunkte, Bonifatius und Gregor“³⁸. Schon deren erste Begegnung in Pfulzel 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 1997, 33–88.

³⁸ BERSCHIN, Biographie und Epochenstil (wie Anm. 6), 48.

Ganze um in eine Ermahnung³⁹, 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 wohin⁴²; er gehorcht ihm, während er sich „den eigenen Eltern gegenüber taub stellt“ (*proprios parentes tamquam surdos*)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 unum 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 finden⁴⁷.

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“ gilt⁴⁸, 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 besondern 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 Gewalt⁵⁰. 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 Minden⁵⁴. 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 verzichtete. Mag die Szene auch hagiographisch überhöht sein, so zeigt sie doch das damalige Racheverzicht 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 Blutod 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 sei⁵⁷.

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 Mitgit 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 Liudger, Vita Gregorii 11; (wie Anm. 36), 75²⁵.

⁴⁰ PADBERG, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen (wie Anm. 21), 341–348.

⁴¹ Liudger, Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 70⁶.

⁴² Liudger, Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 70¹³.

⁴³ Liudger, Vita Gregorii 4; (wie Anm. 36), 71¹.

⁴⁴ 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 Gorcum Historische Bibliotheek 61), Assen 1960, 168.

⁴⁵ Liudger, Vita Gregorii 9; (wie Anm. 36), 74²⁴.

⁴⁶ Liudger, Vita Gregorii 2 (wie Anm. 36), 69²⁹.

⁴⁷ 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.

³⁹ Löwe, Liudger als Zeitkritiker (wie Anm. 7), 79–91.

⁴⁰ Liudger, Vita Gregorii (wie Anm. 36), 68³⁵.

⁴¹ Liudger, Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 69⁶.

⁴² Liudger, Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 69⁷.

⁴³ Liudger, Vita Gregorii 2; (wie Anm. 36), 69⁹.

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), 69⁶⁺¹³.

⁴⁶ ENGELBERT, Liudger und das fränkische Mönchtum (wie Anm. 33), 152.

⁴⁷ Ebd., 165.

⁴⁸ BERSCHIN, Biographie und Epochenstil (wie Anm. 6), 47.

dringlich sogar verkündete⁵⁸. 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 einer 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“ gerühmt⁵⁹, so nahm er im März 793 für sein beabsichtigtes Kloster eine erste Landschenkung entgegen⁶⁰.

VI

Die frühmittelalterliche Mission ist zu lange personenbezogen, als Werk der einzelnen Missionare dargestellt worden. Heute sehen wir stärker auch die sozial- und religionsgeschichtlichen Aspekte⁶¹. 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 eingesetzt⁶³. 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 Glaubensbekenntnisses⁶⁶. 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 war⁶⁷. 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 philoso-

phisch-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 Punkt⁶⁹. 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 Tauf Fragen 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 Taufgelöbniß‘ gesprochen worden ist, das auch im Münsterland benutzt worden sei⁷⁴.

„Entsagst du dem Teufel? Die Antwort soll sein: Ich entsage dem Teufel

und allem Teufelsgeld? Antwort: Und ich entsage allem Teufels-

geld und allem Teufelswerk? Antwort: Und ich entsage allem Teufels-

werk [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 verlangt⁷⁶. 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), 69¹⁷.

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, 69⁵.

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 Epistolae 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, 92¹³ und 262¹².

⁶⁷ Beda Venerabilis, Epistola ad Egbertum 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, 161⁵.

⁷¹ Alkuin, Epistola 113; (wie Anm. 70), 164²⁵.

⁷² Ebd., 164²⁵.

⁷³ Alcuini sive Albini epistolae 111; ed. Ernst Dümmler (MGH Epistolae 4), Berlin 1895, Nachdruck Berlin 1974, 160¹³.

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 Taufgelöbniß XVI, 2; in: Wilhelm Braune, Althochdeutsches Lesebuch, Tübingen 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 werden⁷⁸. 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 wollte⁷⁹. 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 Aufstieg 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 befohlen⁸³. 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 beteiligt⁸⁵, ganz sicher an der Übertragung des römischen Alexander nach Wildeshausen⁸⁶.

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 ausläßt⁸⁷. 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 vermeldet⁸⁸; jahrs darauf erhält Liudger für die Kirche ein Grundstück⁸⁹, wie bald noch ein weiteres⁹⁰. Ebenso folgen Schenkungen im Münsterland, so 798 in Schermbeck⁹¹, weiter in Lüdinghausen⁹², in Hüsten (bei Arnsberg)⁹³ und möglicherweise in Selm⁹⁴. 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 Heilung⁹⁵. Andere werden von ihren Angehörigen mühselig herzu-gebracht, so aus Friesland ein Blinder von seinem Vater⁹⁶. Ziel ist das Grab, vor dem sich alle, die Kranken wie die Angehörigen, niederwerfen⁹⁷. Eine besondere Vergünstigung ist es, wenn die Mönche ein Verweilen in der Kirche auch über Nacht gestatten⁹⁸. 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 wieder⁹⁹, oder eine erblindete Frau bei der Evangelien-Lesung in der Messe¹⁰⁰. Sowohl zur Bitte wie zum Dank werden Gaben geopfert¹⁰¹. 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 alle¹⁰².

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 Altvordenen des Irrtums, reklamiere aber für sich die Wahrheit¹⁰³. 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 HAUBRICH, 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, 69⁴³.

⁸⁴ RÖCKELEIN, Reliquientranslationen (wie Anm. 82), 366.

⁸⁵ Annales Xantenses a. 839; Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 6, 344¹; 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, 681³⁹.

haupt noch nicht. Verdienstvollerweise hat der Gerlever Benediktiner Basilius Senger († 1990) mit seinen Kleinschriften, die sowohl Quellen wie Darstellungen umfaßten, das Interesse wachgehalten.

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 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 Reichweite des Bändchens ist in bezug auf nichtchristliche „Religionen“ steht dem aus religionsgeschichtlicher Perspektive „ideologisierten“ Kirchenhistoriker 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 eigenständi-

Zur 1250. Wiederkehr der Bischofsweihe legt der Vf. eine neue Buchpublikation vor: ARNOLD ANGENENDT, Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter, Münster 2005.

ger 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 Erkenntnisraum 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 versteinern 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 entmacht, 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 Marksches 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 angelegt 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 Vergabung 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, tot“.

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 Habilitation 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 Heiligtypen 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-Revolutionheilige, 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 Blutzengen 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 abschließlichen 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 Kuralismus 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 Beschreibung 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 aneinander gereiht, 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. 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 Denkontwicklung, 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 hin-

geordnet 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 religiösen 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 Demo-

kratien 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 Civilizations“. Freilich unterzog Casanova die These Huntingtons einer äußerst kritischen Prüfung, insbesondere im Hinblick auf die – nach Casanovas Auffassung obsole – 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 befreien und sich mehr oder weniger unabhängig von den „civilizational settings“, in die sie traditionell eingebettet gewesen seien, als „de-territorialized global imaged communities“ rekonstituieren: „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, wies 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 Auswahltheitsbewußtsein, 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 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 TAMILIEN 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 Aussöh-

nung 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 Arancos 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 Vielfaltigkeit 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 Forschungsergebnisse, 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 schlechthiniger Traditionsbruch oder gar Überlieferungsabbruch 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 Altsiraels als Ereignis der Gegenwart Gottes betrachtet wurde. Ihr kommt also eine ähnliche Bedeutung zu wie in den orientalischen Kulturen dem Götterbild. Damit aber eröffnet sich erst richtig der Zugang zum Proprium des religiösen Normbuchs, 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 über großen 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 resümierendes Postludium der Gesamthematik. 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 macht-voll 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-Krite-

riums 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 Lehrinrichtungen 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, historische 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 Glashauss heraus, daß die Zahl der Bücher über das Christentum sich der der noch aktiven Christenmenschen näherte. 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 erbarnt, 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 durchnummeriert 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 Atlases 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 Bibelatlanten 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 Erzählliteratur. Die Zeit des Zweiten Tempels“. Die Fremdwörter werden jeweils in den Erläuterungen erklärt. Die zusätzliche Herauslösung der apokalyptischen Literatur, der jüngeren Erzählliteratur 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-Wölken, 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 „Kohélet im Lichte der frühgriechischen Philosophie“ führt den Nachweis, daß Kohélets 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 „Prophezie und Weisheit“. Beide hätten zunächst ein unterschiedliches Weltbild und Gottesverständnis besessen, seien sich aber im Lauf der Zeit näher gekommen, indem die Prophezie an der Weisheit und die Weisheit an der Prophezie 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 Kohéletbuch, 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 Reichen 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, „laizistische“ 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; 1,20–22a.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 (1,22aßb.27b; 2,21–22; 3,3a; 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 Grundschrift 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 Garant 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 späteren 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 ineingesetzt. 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 Endtext-exegese. 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 nebeneinander-

gestellt 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 ungeheurer 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 Pépa/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 Textgeschichte² – 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.), Zählssynopse 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 folgt³ 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 *Alcalá-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 ungeheure 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 gesetzt⁶) finden sich nur auf Wörtern, die vollständig auf dem Ma-

nuskript 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

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 Elia 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 ex-
pliziert.

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 ⁵2001.

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.

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 Thessaloniker-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 Habilitationsschrift „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 παντί 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 gewinne, schaute man lediglich auf den östlichen Teil des *imperium Romanum*. Hinsichtlich der vor ihrer Bekehrung zum Christentum von den thessalonischen Christen verehrten θεῶν konstatiert der Vf. eine „enorme Fülle [...] die für uns Heutige nur schwer nachvollziehbar ist“ (142). Insbesondere weist 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 [prägen] wie das Auftreten von allerlei unseriösen Wanderpredigern und Göeten 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 Beroia 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 ὅσοι 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 römi-

schen Provinz *Macedonia* zahlreiche heidnische Gottheiten verehrt worden sind, vermag genauso wenig zu verwundern wie die Tatsache, daß Philosophen, Göeten, 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 Interessensfeld 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 Paulusbrieve 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 Siebenerreihe 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 Kommunionsspendung 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 Judentum, 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. Klauk 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 will, 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; Pirke de-Rabbi-Eliezer XXV) und mittelalterlichen Zeugnissen (Saadia 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. (Saadia Gaon) bekannt gewesen; ihre Intention war, Gottes Handlungsfreiheit gegenüber den eventuell buffertigen 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 Prä-

gung 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. Provozieren dürfen 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 Klauk 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 χωριός 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 – denke-

rische 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-himmlichen 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 Quellaussagen, 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 Psychologisierung 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 radikalisiert 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. gelingt 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 Vergeltung 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 Weggabelung, 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, situationspezifischer 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 vereinnahmte (475). Die Position des Paulus innerhalb des Judentums wägt S. verantwortlich ab: Sie hält zu Recht fest, daß Paulus „ein überzeugter 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-zilichischen 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 regle 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 Lukas-evangelium) 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 Eröffnungszereemonien 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. Bam-

berg 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 nderonischen 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 unpräzisen 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 unaufrecht 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 Autorität 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 unpräzise 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.

Infalibilität 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 Melancthon, 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 behebaren 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 Infalibilität 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 Infalibilität 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 Infalibilitätskompetenz 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 Infalibilität 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 Infalibilitätsdogma 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 Kathedralpruchs 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 zuge-spitzter 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 irri-ge 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 Jurisdik-

tionsprimats 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, zorn-erregt 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 zeigt, 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 eigenen 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 Deutungs Bemühungen 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 vorübergehende 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 Außerkräftsetzung 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

Binner, 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 Schrecken 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 wünsche 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 obrigkeitkritisch 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 reformatorischen 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 zusammen-

zuhalten. 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 kritischer Hinsicht, 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 augustianischen „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 augustinianischen 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 me-

thodische 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 Sozialisationsphasen (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 Veranordnungsverordnung 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 begrenzten 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 Innovationschwelle 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 Halbwertszeit 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 (LThK³)“ entnommen. Hinter der Edition eines zweibändigen Ethik-Lexikons als Nachfolgewerk zum LThK³ 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 Grund-

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 LThK³ platziert waren.

Der „Lexikographische Orientierungsteil“ im ersten Bd des „Lexikons der christlichen Ethik“ (22*–36*) weist detailliert aus, welche Artikel aus LThK³ übernommen wurden (gerade gesetzte Lemmata) und welche Artikel aus Platzgründen nicht. Letztere sind jeweils typographisch hervorgehoben (kursiv gesetzte Lemmata) und können im LThK³ als Originalbeitrag nachgelesen werden. Bei Verweisen wurde das Stichwort selbst nicht aufgenommen, statt dessen finden sich die relevanten Informationen entweder unter dem entsprechenden Verweistichwort im „Lexikon der christlichen Ethik“ (gerade gesetzte Lemmata) oder im LThK³ (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 LThK³ 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 Moralphilosophie, der Spiritualität, zugerechnet werden.

Ein formaler und inhaltlicher Gewinn gegenüber den Originalbeiträgen aus dem LThK³ 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 LThK³ 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 Bistums-geschichte 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 Ver-

antwortung 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 Gesangbuchs „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 Brennspeigel 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 Sammelband als gut lesbares und anschauliches Plädoyer für die stets bleibende und notwendige Aufgabe der liturgischen Erneuerung verstehen – und dies über die Bistums-grenzen 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 Bekenntnis-tradition, 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 denomina-

tionelle 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 Bekenntnishermetik 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 teilnehmenden 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 Konzils-eröffnung konfrontiert hatte: „Nimmst du den Grund und das Ziel und Ende der Kirche wirklich ernst oder benutzt du diesen Grund zum Selbst-ruhm?“ (E. Schlink, Die Umklammerung der Gegensätze, in: Die-nende 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 Psalms, Hymnos und (Pneumatike) Ode ethnologisch, 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 geistinspiert 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 iuxta positiv 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) unaufgebar 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 Dekonstruktivismus – 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, Rassenismus 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“ versteht, „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 Folgekosten“ (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 sinngemäß 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 Folgekosten; 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 „Monothismus“. 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 Unverinnerlichtbarkeit eines personalen Gottes, der sich geoffenbart hat.

K. läßt keine der Fragen offen, die ihn zur Abfassung einer Arbeit bewegen 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 ebenso sehr 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 Shoah 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 Schärfl 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 verantwortlich, 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 überzeugungsgrundierter 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 (angelsächsischer) 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 hinaus, 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 Verstrickung 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 alltäglichen 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 „Foundationalismus“ als eine „hartherzige Lesart“ der Rechtfertigungsfrage (51). Rationalistisch ist dies die Strategie René Descartes', empiristisch die John Lockes – und beide Ansätze kneten 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 Foundationalismus (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 rekurrende“ 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 voraussetzungslos. 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 zukunfts offen 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 Widschatten 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 Barth'schen Frage „Wo anfangen?“ noch einmal freigelegt würden. Das wiederum ließe nach dem Paradigma „Letztbegründung“ zurückfragen, das bereits angesprochen wurde. S. beendet den ersten Gottesabschnitt 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 Glaubwürdigkeitsatze-

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 Wahrheitsätzen 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 Konsens- und Konsistenztheorie 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 Begründungswert des Theismus zurück. Jede religiöse Glaubensaussage ist Teil eines Aussage-systems. 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* nicht-widersprüchlich, *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 Unhintergebarkeit „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 Zwiesgespräch 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 Schüller, 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.

Schüller geht in ihren „Das Strittige in den Systemen des deutschen Idealismus“ (25–40) betitelten Ausführungen von Heideggers philosophiehistorischen 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 restlesse 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 „nichtichthaften“ 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 unterscheiden, 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 Enthaltensamkeit 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 niederschläge, ist eine gewisse Plausibilität nicht abzuspüren.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 Heideggerischen 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 Makkeel 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 korrigierende 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 Fundamentaltologe 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 unreichbar 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 im geschichtlichen 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 Schüllers 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-logie“ (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 „heutigen 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 Ekrement, 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 fort-schreiten. 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 Prädikat-modifikatoren und zeigt dabei, daß man Aristoteles nicht gerecht wird, wenn man seine Vermögenstheorie allein mit Hilfe von Satz-modalitäten 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 Rekonstruktion 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 beschreiben 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 Konkurrenzdemokratie 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 terminolo-

gischen 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 „Kreuzugsmentalität 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 Autorenteam. Daß dieser Umstand die eine oder andere Wiederholung und thematische Überschneidung herbeiführt, dürfte den an Carl Schmitt und der politischen Philosophie des 20. Jhs 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 Spann „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-Ogliati, 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 gelehrten 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, andererseits in bezug auf das Symbolsystem gerecht wird. S. hält pointiert fest: „Je dominierender die Übermittlung des Symbolsystems entlang den Autoritätslinien, desto größer die beherrschende 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, aus-

gehend 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 bedeutungssträchtigen, 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 traditionellen 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 traditionellen 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 Deuteriosaja zur Neukonstituierung des religiösen Symbolsystems im Sinne eines die Unsichtbarkeit und Allmacht Gottes betonenden „exklusiven Monotheismus“ (256). Dieser ebenso exklusive wie inkludierende 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 kontrastiert. 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 Ritualen 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, ³2001) 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. XXVIII), 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 groben 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 handle 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 Grundgedanke der Ausführungen ethisch gehalten ist, so sehr merkt man immer wieder die erzieherische Ader Pia Böhlers. 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 einzuwurzeln 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 Primärtugend der Gerechtigkeit. Obschon die Erörterungen ziemlich abstrakt gehalten sind: Hier werden sie plötzlich auch politisch konkret, wenn Widergutmachung 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 Einigung, 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 Eckart 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 Damasio, 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: „Damiel 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 Zeitvergegnwartung 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 Kroeher („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 („fascinosa et tremendum“, ebd.) und dessen Schüler Mensching („Religion ist erlebnishaft 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 1. 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 *Schlaf* 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 älteren

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. Dr. 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, D-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. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, <http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/>, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Boris Krause, Alexander Scholz

Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,

Druckhaus · Münster 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