THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **2005** | **101. Jahrgang**

Philipp Jakob Spener. Zum dreihundertsten Todestag (Hans Jörg Urban) . . . . . Sp. 179

Sternenhimmel und Götterglaube oder Der Glaube Friedrich Schillers (Wolfgang Frühwald) . . . . . Sp. 187

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 197

Geyer, Hans-Georg: Andenken. Theologische Aufsätze, hg. v. Hans Theodor Goebel / Dietrich Korsch / Hartmut Ruddies / Jürgen Seim (Hans-Martin Gutmann / Reinhard Umbach)

Bibelwissenschaften . . . . . Sp. 201

Hübner, Hans: Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen (Thomas Ruster)

Scholl, Norbert: Die Bibel verstehen (Detlev Dormeyer)

Exegese AT . . . . . Sp. 204

Loretz, Oswald: Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten (Christoph Buysch)

Exegese NT . . . . . Sp. 206

Faure, Patrick: Pentecôte et Parousie Ac 1,6 –3,26. L'église et le Mystére d' Israël entre les textes alexandrin et occidental des Actes des apôtres (Detlev Dormeyer)

Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, hg. v. Jörg Frey / Udo Schnelle (Tobias Nicklas)

Kremendahl, Dieter: Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief (Burkhard Jürgens)

Kutschera, Rudolf: Das Heil kommt von den Juden (Joh 4,22). Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels (Michael Theobald)

Popkes, Wiard: Der Brief des Jakobus (Oda Wischmeyer)

Dogmatik . . . . . Sp. 215

Cislaghi, Gabriele: Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica (Wolfgang Beinert)

Kruck, Günter: Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott (Erwin Dirscherl)

Kühn, Ulrich: Zum evangelisch-katholischen Dialog. Grundfragen einer ökumenischen Verständigung (Harald Wagner)

Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, hg. v. Gunter Wenz (Wolfgang Beinert)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 222

Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, hg. v. Matthias Petzoldt (Edmund Arens)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 224

Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, hg. v. Wilhelm Geerlings (Andreas Merkt)

Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034), hg. v. Günther Christian Hansen (Jörg Ulrich)

Hoffmann, Andreas: Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago (Andreas Merkt)

Mutschler, Bernhard: Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon (Peter Gemeinhardt)

Wolf, Hubert / Burkard, Dominik / Muhlack, Ulrich: Rankes „Päpste" auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit (Manfred Weitlauff)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 233

Stuflesser, Martin / Winter, Stephan: Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? (Jürgen Bärsch)

Stuflesser, Martin: Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext (Christian Grethlein)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 237

Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, hg. v. Irene Leicht / Claudia Rakel / Stefanie Rieger-Goertz (Marianne Heimbach-Steins)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 239

Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, hg. v. Peter Klasvogt (Ulrich T. G. Hoppe)

Religionspsychologie . . . . . Sp. 243

Hemminger, Hansjörg: Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis (Tobias Kläden)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 244

Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, hg. v. Johann Figl (Christoph Elsas)

Khoury, Adel Theodor: Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen

Der europäische Islam. Eine reale Perspektive? Hg. v. der Katholischen Akademie in Berlin durch Christian W. Troll S.J.

Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement, ed. by M. Hakan Yavuz / John L. Esposito (Christoph Elsas)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . Sp. 250

Halme, Lasse: The Polarity of Dynamics and Form. The Basic Tension in Paul Tillich's Thinking (Martin Leiner)

Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision? Hg. v. Hans J. Höhn (Gerd Neuhaus)

Theologie / Naturwissenschaft . . . . . Sp. 253

Barbour, Ian G.: Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte (Ulrich Lüke)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 254

Bibliographie . . . . . Sp. 257

Zum Tode Paul Ricœurs

Paul Ricœur ist tot. 92jährig ist er in Chatenay Malabry bei Paris, seiner Altersheimat, gestorben; die Enkel und Urenkel in der Nähe, so möchte man es hoffen, die ihn zu Lebzeiten in seinem Arbeits-Gartenpavillon stören und auf andere Gedanken bringen durften. Er selbst hat Philosophen und Theolog(inn)en auf andere Gedanken gebracht; nicht nur sie, sie aber vor allem; auf den *einen* Gedanken vor allem: daß der Mensch als Subjekt nicht mit sich und bei sich anfangen kann, daß er lebt und zu seiner Identität herausgefordert ist von einer Gabe, die ihm zu denken, zu hoffen und zu tun gibt und die ihm doch niemals verfügbar wird. In den langen Umwegen durch die Zeugnisse von ihr, durch das Verstehen von Texten und Artefakten, im „Parcours" durch Erzählungen und Geschichten, im Spannungsfeld metaphorischer Verweisungen, im Konflikt der Interpretationen zwischen Verdacht und Sinn-Zutrauen findet und verliert der Mensch die Spur zu sich selbst, die aber nie *nur* zu ihm selbst führt; hegt er die Hoffnung, immer wieder zurückzufinden zu dem, was sich ihm entzieht und was er sich in seiner Fehlbarkeit verstellt. Die langen Umwege sind die aufschlußreichsten, fruchtbarsten Wege. Ricœurs überwältigend umfängliches, bis ins hohe Alter angewachsenes Werk geht selbst diese langen, beglückenden, mitunter ermüdenden und dann doch wieder zu provozierender Klarheit führenden Umwege. Er schenkte sich, seinen Lesern und den vielen namhaften Autoren, mit denen er sich unermüdlich auseinandersetzte, nichts; und er schenkte denen, die ihm nachdenken und mit ihm denken wollten, unendlich viel. Die Theologie, biblische wie systematische, kann nur lernen, wenn sie sich seinem kundigen Weggeleit anvertraut. Sie hat Paul Ricœur, dem Philosophen, zu verdanken, daß er ihr die schnellen Lösungen, die vermeintlichen Abkürzungen, nie durchgehen ließ und sie mit seinem Werk immer wieder neu daran erinnerte, was dabei auf der Strecke blieb. Der Premio Internazionale Paolo VI, der ihm 2003 verliehen wurde, hat diesen Dank symbolisiert. Konkret zu erweisen wäre er in einer Theologie, die nachdenkt und Umwege geht, damit sie nicht zur Parole wird.

Jürgen Werbick

BS: theol A 010

Philipp Jakob Spener. Zum dreihundertsten Todestag

Von Hans Jörg Urban

In diesem Jahr wird in den verschiedensten Printmedien – bis hin zur FAZ und KNA-ÖKI[1] – an den 300. Todestag von Philipp Jakob Spener (1635–1705) erinnert. Ob er am Schluß des Jahres wieder oder doch noch, oder erst recht als Vater des Pietismus dasteht, bleibt abzuwarten. Definition, Beschreibung und Analyse des Pietismus füllen schon länger eine stattliche Bibliothek.[2] In diesem Jahr kommt sicher noch einiges hinzu, wie zu erwarten ist. Ob dadurch plastischer sichtbar wird, was der Pietismus eigentlich war und welche seine breite Wirkungsgeschichte bis heute ist, auch das bleibt abzuwarten. Wünschenswert wäre jedenfalls eine größere Kontextualisierung Speners, indem er in Verbindung gesetzt wird mit parallelen religiösen Bewegungen seines Jahrhunderts. Dies kann dieser Beitrag nicht leisten, möchte es aber anregen.

Pietismus ist – wenn wir dem RGG[3] folgen – „[...] eine religiöse Erneuerungsbewegung im Protestantismus des späten 17. Jahrhunderts, neben dem angelsächsischen Puritanismus die bedeutendste religiöse Bewegung nach der Reformation. Gleicherweise in der lutherischen wie in der reformierten Kirche entstanden, löste sich der Pietismus von der als totes Gewohnheitschristentum angesehenen, obrigkeitlich regulierten Gestalt des altprotestantischen Kirchentums, drang auf Individualisierung und Verinnerlichung des religiösen Lebens und entwickelte neue Formen persönlicher Frömmigkeit und gemeinschaftlichen Lebens. Der Pietismus führte zu durchgreifenden Reformen in Theologie und Kirche und hinterließ tiefe Spuren im gesellschaftlichen und kulturellen Leben."[4]

Diese Definition sowie andere in den Lexika zu findende Bestimmungen geben sich gelassen distanziert im anscheinend sicheren Wissen über Wesen und Gestalt des Pietismus. Dennoch schimmert durch, was Hartmut Lehmann – einer der bedeutendsten Pietismusforscher und Mitherausgeber der vierbändigen Geschichte des Pietismus[5] – schon 1972 nüchtern konstatiert hat: „Für beinahe alle Fragen (die den Pietismus betreffen) sind in der Literatur mehrere Meinungen zu finden."[6] Und er gibt hierfür zwei wichtige Gründe an: 1. „Es ist zunächst darauf hinzuweisen, dass es bei der Pietismusforschung wie bei vielen anderen Themen am Rande häufig auch um die *Rechtfertigung* oder *Anklage* aktueller kirchenpolitischer Ziele oder religiöser Anliegen geht. Spener, Francke und Zinzendorf wurden und werden dabei – teils absichtlich, teils auch unbewusst – entweder als Zeugen für eine Erneuerung des Protestantismus genannt oder aber als die Männer geschildert, die am Abend jener Bewegung stehen, die seit dem 17. Jahrhundert die Kirche der Reformation in einzelne Gruppen auflöst und die reformatorische Theologie verfälscht." 2. „Schließlich liegt es am Pietismus selbst, wenn die Pietismusforschung ein ungleichmäßiges Bild bietet. Denn im Pietismus überlagern sich verschiedene geistige Richtungen und soziale Strömungen! Religiöses Sektierertum mit teilweise extremen Sonderlehren ist neben traditionellem Glauben und traditioneller Kirchentreue zu finden, der Wille zur Aktivität, zur Umgestaltung und christlicher Erneuerung der Welt neben dem Hang zum Quietismus, zur Weltabgeschlossenheit und Kontemplation." Neben einer unterschiedlichen Entwicklung in den einzelnen Gegenden und Jahrzehnten setzten die einzelnen Führer der Bewegung verschiedene Akzente. „So kann man in der Geschichte des Pietismus fast alles und damit beinahe fast nichts beweisen."[7]

Schon die Vielfalt der Komponenten und die inhaltliche Dynamik derselben signalisieren die Wucht, mit der diese in den Geschichtsstrom eingetreten sind. Ihre Dauerhaftigkeit in diesem Geschichtsstrom hängt sicher aber ganz entscheidend damit zusammen, daß der Pietismus Korrektur und Heilsmittel anbieten will für Abflachungen und Krankheitserscheinungen, die er dann doch nicht abschaffen und heilen konnte, denn sie sind mehr oder weniger ausgewachsene Phänomene aller Epochen und Bereiche der Religionsgeschichte. Gerade diese Beobachtung legt aber auch eine überkonfessionelle Betrachtung des Pietismus nahe. Hierzu seien im Folgenden ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit einige Aspekte genannt.

Im Kontext heutigen ökumenischen Vorgehens ist katholischerseits als *erstes* wahrzunehmen, daß der Pietismus tatsächlich ein wesentliches, keineswegs abgeschlossenes Kapitel, nicht nur des deutschen Protestantismus, ist. Er ist die „größte Erneuerungsbewegung des Protestantismus nach der Reformation".[8] Daraus ergibt sich, daß jedes konfessionskundliche und ökumenische Verstehen des Protestantismus ein gutes Stück Kenntnis des und Sensibilität für den Pietismus voraussetzt.[9] Und damit eng verbunden ist der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die Freikirchen protestantischer Herkunft im wesentlichen als heutige Gestalt des Pietismus zu verstehen sind – auch wenn unter ihnen stark zu differenzieren ist.[10]

An *zweiter* Stelle legen sich zwei Fragen nahe: 1. Es sollte die Tatsache nicht verdrängt werden, daß im katholischen Empfinden der Pietismus und seine nachfolgenden Bewegungen und Einrichtungen Sympathie erwecken, obwohl in pietistischen Kreisen noch bis vor kurzem, wenn nicht gar bis heute, das alttestamentliche Babylon ein selbstverständliches Synonym für Rom war und ist, und zwar nicht nur bildhaft! Hängt die trotzdem empfundene Sympathie mit der „Heiligung" zusammen, die doch nicht ohne gute Werke auskommt? Wie steht es mit der Rechtfertigungslehre des Pietismus? Hätte Spener die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche aus dem Jahr 1999 mitunterzeichnen können oder hätte er sich dem Protest der Tübinger Professoren angeschlossen? Will man sich mit dieser Frage nicht die Schelte des Anachronismus einhandeln, so sei sie in die historisch korrekte umgewandelt: 2. Hat es so etwas wie eine katholische Parallele zum Pietismus gegeben? Ist diese Frage mit dem bisher vorsichtig gegebenen Hinweis auf den Jansenismus erschöpfend beantwortet?[11]

Vor der Behandlung der beiden formulierten Fragen sei der Blick jedoch nochmal auf P. J. Spener gelenkt. Geboren wurde er am 13. Januar 1635 im damals zu Deutschland gehörigen elsässischen Rappoltsweiler (Ribeauville), wo sein Vater ein hoher Verwaltungsbeamter der Herren von Rappoltstein war. Beide Eltern stammten aus dem Straßburger Bürgertum, aber die Kindheit von Philipp Jakob wurde weniger vom bürgerlichen Milieu geprägt als vielmehr durch die Welt des kleinen, religiös in der lutherischen Orthodoxie verankerten Rappoltsweiler Adelshofes. Prägend dürften auf ihn auch gewirkt haben die Not und Mühsal der Zeit des Dreißigjährigen Krieges sowie die strenge obrigkeitliche Ordnung, mit der ein geordnetes kirchliches sowie gesellschaftliches Leben aufrechterhalten wurde. Im Elternhaus fand er neben der Bibel hauptsächlich aus dem angelsächsischen Puritanismus stammende Erbauungsliteratur. Aber auch schon in jungen Jahren hatte er Zugang zu den „Vier Bücher vom wahren

[1] Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10. 2. 2005, 8; KNA-ÖKI Nr. 8 (2005) 10–12.

[2] Von den leicht zugänglichen ist wohl die Pietismus-Literatur in TRE Bd 26, 625–632 (M. Brecht) die vollständigste. Die heute eindeutig aus mehreren Gründen zu empfehlende „Kurzfassung" der außerordentlich umfangreichen Pietismus-Literatur ist die vierbändige „Geschichte des Pietismus" (Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, hg. v. M. Brecht / K. Deppermann / U. Gäbler / H. Lehmann [Göttingen 1993–2004]).

[3] Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd 6, 4. Aufl., 1341–1342 (J. Wallmann).

[4] Detaillierter ist die Beschreibung des Pietismus in TRE Bd 26, 607 (M. Brecht): „Der Pietismus legt Wert auf die Absonderung von der Welt, meist auch vom Zeitgeist, und auf die Pflege der eigenen Gemeinschaft, was sich in der Institution des Konventikels besonders manifestiert. Die entschiedene Frömmigkeitshaltung zeigt sich im Dringen auf Bekehrung und Wiedergeburt. Als Basis bezieht man sich zumeist auf die fleißig gelesene Bibel, die nicht kritisch in Frage gestellt werden darf. Auf solche Frömmigkeit und auf die Bibel ist das Theologiestudium vorrangig auszurichten. Die Eschatologie ist nicht selten vom Chiliasmus bestimmt. Das Verhalten zu Gegebenheiten wie Ehe und Erziehung sowie sozialer, wirtschaftlicher und politischer Gestaltung ist von den eigenen Prinzipien bestimmt und in seiner Besonderheit (unter Umständen kritisch) auch von außen wahrgenommen worden."

[5] Vgl. oben Anm. 2.

[6] H. Lehmann, Der Pietismus im alten Reich: Historische Zeitschrift 214 (1972) 58.

[7] Ebd., 58–59.

[8] J. Wallmann in der FAZ (vgl. Anm. 1).

[9] Vgl. dazu auch: H. Wagner, Die Ökumenische Bedeutung des Pietismus, in: Theologie und Glaube 61 (1971), 231–242.

[10] Näheres hierzu in H. J. Urban, Freikirchen: Kleine Konfessionskunde, hg. v. J.-A.-Möhler-Institut (Paderborn ^{3}1999) 245–305.

[11] Vgl. H. Lehmann, a.a.O., 91–95. Die auf den Pietismus und Spener spezialisierten Forscher mögen die zwei formulierten Fragen nicht als klandestinen und schleichenden Klau ihres Helden mißverstehen! Sie bezwecken lediglich die Kontextualisierung von Person und Bewegung.

Christentum" von Johannes Arndt. In diesen Büchern, die zu Klassikern des älteren Luthertums geworden waren, beschreibt der Autor den Weg zur Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele durch Reinigung, Läuterung und Vereinigung der Seele mit Gott. Mit diesen klassischen Schritten der Mystik geschieht die volle Aneignung des schon in der Taufe durch die Rechtfertigung zugeeigneten Heils. Mit der starken Betonung der Selbstverleugnung, des Absterbens des Eigenwillens und der Reinigung des Herzens von der Weltliebe ist bei Johannes Arndt schon die Akzentverschiebung von der Rechtfertigung auf die Heiligung, die bei Spener nicht zu verkennen ist, deutlich angelegt.

Nach privater Schulzeit begann Spener im Sommersemester 1651 das Studium an der Universität Straßburg. 1653 erwarb er den philosophischen Magistergrad und betrieb danach neben dem Studium der Theologie intensive historische, insbesondere genealogische und heraldische Studien. In der Theologie bevorzugte er die biblische Philologie und war den theologischen Spekulationen eher abgeneigt. Als seinen großen theologischen Lehrer verehrte Spener Johann Conrad Dannhauer („Hodosophia christiana" 1649), der ihn solide in das von der aristotelischen Philosophie vorgeformte und auf der Verbalinspirationslehre ruhende Lehrsystem der lutherischen Orthodoxie eingeführt hatte.

Der Student Spener zeichnete sich durch seine Frömmigkeit aus. Angeregt durch seinen früheren Hauslehrer Joachim Stoll, verbrachte er die Sonntage neben dem Besuch des Gottesdienstes mit der Lektüre erbaulicher Schriften und dem Singen geistlicher Lieder. Aus diesen Andachtsübungen – nicht zuletzt geprägt durch Autoren aus dem Kreis der bernhardinischen Mystik – entstanden die erst postum 1716 veröffentlichten „Soliloquia et meditationes sacrae", die seinen weltflüchtigen Frömmigkeitsstil deutlich spiegeln.[12]

Mit Luther hat sich Spener in seiner Studienzeit auf dem üblichen Umweg über die Lutherzitate in den Lehrbüchern der Orthodoxie befaßt. So zitiert er schon früh Luthers Römerbriefvorrede. Luthers darin vorgebrachtes Verständnis des Glaubens als göttliches Werk im Menschen, das diesen wandelt und neu schafft, sieht er als Bestätigung seiner eigenen Spiritualität. Gleiches gilt für Luthers Empfehlung der Mystiker, auf die er sich berief. Seit 1669 beschäftigte sich Spener dann intensiver mit Luther, als er zur Mitarbeit an einem Bibelkommentar herausgefordert wurde, der aus den Werken Luthers zusammengestellt werden sollte. Der Kommentar ist nie erschienen, aber die Arbeit daran führte Spener zu den Auffassungen Luthers vom allgemeinen Priestertum und vom wahren Gottesdienst derer, die mit Ernst Christen sein wollen. Auffassungen, mit denen er sich gegenüber der herrschenden Theologie bestätigt fühlte.[13]

Nach Aufenthalten in Basel und Genf wurde Spener 1663 Freiprediger am Straßburger Münster. Diese Tätigkeit ließ ihm Zeit für die Weiterarbeit an seiner Dissertation, bezeichnenderweise über ein Thema, das ihm sein ganzes Leben wichtig blieb, die Eschatologie. 1664 schloß er die Arbeit mit der Promotion zum Doktor der Theologie ab. Eine solide Theologie im Sinne der lutherischen Orthodoxie war eindeutig für Spener immer die Grundlage für seine darüber hinausgehenden theologischen Ausfaltungen, aber insbesondere auch für seine Predigt, die er lebenslang als seine Hauptaufgabe ansah. „Ein hinreißender Erweckungsprediger war er jedoch nicht." „Unter den damaligen Bedingungen war Spener wohl eher ein hervorragender Religionspädagoge." „Seine Stärken lagen in der Verständlichkeit, in der Einbeziehung einschlägiger Bibelsprüche sowie in der auch den Affekt ansprechenden Ausrichtung auf die Frömmigkeit und das tätige Christentum." Ziel solcher Predigten war eine vom Glaubenden zu lebende christliche Ethik. „Ihn bedrängte, dass die Predigt wenig Besserung des Lebens bewirkte. Die Hörer ließen sich zwar durch das Evangelium trösten, aber nicht zu einem gottseligen Leben bewegen. Das lebendige Christentum erforderte auch die Tat. Darum forderte er eine entsprechende Unterweisung der Jugend."[14]

Obwohl die theologische Doktorpromotion eher an eine akademische Laufbahn denken ließ, wurde Spener 1666, mit nur 31 Jahren, zum Senior (erster Pfarrer) der Lutherischen Kirche in der Freien Reichsstadt Frankfurt am Main berufen. Die gesellschaftlichen und kirchlichen Zustände, die er dort vorfand, dürften ihn nicht begeistert haben. Ganz allgemein vermerkt H. Lehmann zur historischen Situation der Jahre nach dem Dreißjährigen Krieg: Man befand sich „[...] in einer zweiten Phase der Nachkriegszeit, in der immer mehr Menschen erkannten, dass statt des erhofften Friedens neue Kriege gekommen waren und dass die Fürsten statt den inneren Wiederaufbau ihrer Städte und Länder voranzutreiben, sich für die Barockkultur begeisterten und sich in absolutistischer Manier über die Interessen breiter Schichten hinwegsetzten".[15] Frankfurt allerdings war zu der Zeit eine aufstrebende reiche Handelsstadt, für die die beiden jährlichen Messen ein wichtiger Bezugspunkt waren. Besonders schlecht muß es in Frankfurt mit der Sonntagsheiligung gestanden haben. Beim Rat der Stadt bemühte sich Spener um Maßnahmen gegen den Handel, die Arbeit und die öffentlichen Vergnügungen am Sonntag. Aber auch die Kirchenzucht machte ihm Kummer, insbesondere das Nachlassen der üblichen Praxis der Beichte und der nachgehenden Seelsorge. Von der Kanzel der Barfüßerkirche, die an derselben Stelle stand, wo später die Paulskirche erbaut wurde, prangerte Spener die nur äußerliche Frömmigkeit an und erklärte das Kirchengängerchristentum als ein totes Christentum, das nicht zur Seligkeit führt. Positiv predigte er einen persönlichen, lebendigen Glauben, der sich in einem frommen Leben und Werken der christlichen Nächstenliebe äußert.

Erste Früchte seines Meliorationsprogramms waren die Gründung eines „Armen-, Waisen- und Arbeitshauses" mit Spenden der Gläubigen und die Sammlung ernsthaft suchender Bürger in sog. „collegia pietatis". So wurden die Zusammenkünfte frommer, echt suchender Menschen genannt, zuerst in der Studierstube Speners im Pfarrhaus, dann aber auch in der Kirche, als die Kreise größer wurden, und schließlich auch in den Häusern frommer Bürger. Ab 1669 empfahl Spener immer wieder in Predigten, auf die üblichen Vergnügungen am Sonntagnachmittag zu verzichten und anstelle derer gemeinsam zur Lektüre eines erbaulichen Buches oder zum Gespräch über die Predigt des Vormittaggottesdienstes zusammenzukommen. Die „collegia pietatis" begannen und schlossen mit einem Gebet und es wurde die freie Rede der Beteiligten geübt, wie auch die wechselseitige geistliche und sittliche Ermahnung erwünscht war. Ausgeschlossen war das Reden über Abwesende, und die bestehenden Mißstände durften lediglich allgemein benannt werden. Unerwünscht waren auch theologische Kontroversen und subtile theologische Erörterungen, die keinen Bezug zur Frömmigkeit hatten. Somit waren diese collegia kleine „[...] Gesellschaften frommer Seelen, die sich von der Welt absondern wollten. Damit war aber auch die Gefahr der Separation gegeben, [...] der Spener aber selber wehren wollte".[16]

Anfänglich traute Spener seinen Frömmigkeitskreisen das unmittelbare Gespräch über die Bibel nicht zu. Erst ab 1674, im Zusammenhang mit seinen Einsichten in Luthers Hochschätzung des allgemeinen Priestertums, ging er von der Erbauungsliteratur zur Lektüre der Bibel über und gestattete auch den Laien die Auslegung und Kommentierung der Heiligen Schrift. Somit war die „Bibelstunde" grundgelegt, die zum Markenzeichen aller Schattierungen des Pietismus durch die Jahrhunderte bis heute werden sollte. Spener berief sich dabei auf die Gemeindeversammlung von 1 Kor 14 und erwartete von der Wiederherstellung des allgemeinen geistlichen Priestertums, vornehmlich in den „collegia pietatis", die Erneuerung der Kirche. Im Gegensatz zu dem, was vielfach später im Pietismus eintraf, hielt er streng daran fest, daß sich die Frommen in den collegia nicht absondern und abschließen durften, sondern jeder sollte sich in seinem Bereich für die Reform der Frömmigkeit einsetzen.[17]

Die allgemein im 17. Jh. wieder erstarkenden chiliastischen Konzeptionen, gekoppelt mit den von Spener gehegten eschatologischen Erwartungen, insbesondere aber auch die in den „collegia pietatis" gemachten Erfahrungen, veranlaßten ihn zur Hoffnung auf Besserung der Zustände in der Kirche. Spätestens 1674 / 1675 ging es ihm entschieden um die konkrete Reform der Kirche. Zu diesem Zweck entwarf er ein Reformprogramm, dem er den bald über Frankfurt und den Grenzen Deutschlands hinaus bekannt gewordenen Titel „Pia Desideria" oder „Fromme Wünsche" gab.[18] Die Schrift erschien in der Öffentlichkeit auf der Herbstmesse 1675, nachdem Spener die Inhalte zuvor in drei Konventen mit dem Frankfurter Predigerministerium besprochen hatte. 1676 erschien wegen der großen Nachfrage eine 2. Auflage und 1678 eine lateinische Übersetzung.

[12] M. Brecht, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hg. v. M. Brecht = Geschichte des Pietismus, Bd 1 (vgl. oben Anm. 2) 282.

[13] Ebd., 293.

[14] Ebd., 288–290.

[15] H. Lehmann, a.a.O., 77.

[16] M. Brecht, a.a.O., 296.

[17] Ebd., 298.

[18] Der volle Titel der Schrift lautet „Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche samt einigen dahin einfältig abzweckenden Christlichen Vorschlägen" (Frankfurt/M. 1675).

Adressaten der Reformschrift waren die kirchenleitenden Theologen. Ihnen führte Spener im ersten Teil der Pia Desideria den verderbten Zustand der Kirche vor Augen. Die Mißstände sieht er beim Stand der Obrigkeit, beim Pfarrerstand und in den Gemeinden gegeben. In allen drei Ständen fehlte es an wahrem, lebendigem Glauben. Bei der weltlichen Obrigkeit vermißte er das Interesse für die Kirche, und wo es noch vorhanden war, richtete es sich nach politischen oder persönlichen Belangen. Jedenfalls sah Spener eindeutig den Zerfall des landesherrlichen Kirchenregiments zu einem schon oft in der Kirchengeschichte beklagten Caesaropapismus, in dem sich die Obrigkeit von der Kirche lossagt, gleichzeitig aber in die Kirche hineinregiert.

Schärfer als mit der weltlichen Obrigkeit geht Spener mit dem geistlichen Stand ins Gericht und mahnt die Wiedergeburt und die Früchte des Glaubens an. „Angemahnt wird eine ‚ernstliche innerliche Gottseligkeit (pietas)', die zugleich eine entscheidende Abkehr von der Welt bedeutet." In diesem Sinne verwarf Spener die herrschende bloß äußerliche Moralität, die einherging mit angeblich reiner Lehre, die durch die Kontroversen um sie geschützt wurde. Seiner Meinung nach schränkte das unglaubwürdige Verhalten der Amtsträger ihre Wirkung als Beispiel frommen Lebens auf die Gläubigen ein.[19]

Im Laienstand kritisierte Spener jene sittlichen Vergehen, die zwar nicht unter das bürgerliche Strafrecht fallen, aber dennoch mit einem echten Christentum unvereinbar sind: die verbreitete Trunksucht, die Unterdrückung und Aussaugung im Geschäftsgebaren, das mit der christlichen Nächstenliebe nicht vereinbare maßlose rechtliche Prozessieren, Geiz und Unbarmherzigkeit. Als Ursache all dieser Übel sieht Spener die Glaubensschwäche, durch die der Gebrauch der Gnadenmittel nicht zu sittlichen Früchten des gottgefälligen Lebens führt. Dies verzögere in entscheidender Weise das Eintreten der erhofften Verbesserung der Zustände in der wahren evangelischen Kirche. Konkret: Die Unglaubwürdigkeit der evangelischen Christen hat für Spener zur Folge, daß die in Röm 11,25ff. verheißene Bekehrung der Juden verhindert wird und der in Apk 18 und 19 vorhergesagte Fall des päpstlichen Roms verzögert wird. Daß beides eintreffen werde und Bedingung für die Verbesserung des Glaubensstandes in dieser Welt ist, das war Speners fester Glaube. Nach seiner Überzeugung mußte die Reformation so vollendet werden.[20]

Seine erste und grundlegende Forderung in den Pia Desideria lautet sodann: „Dass man dahin bedacht wäre, das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen." Es reicht nicht das Hören ausgewählter Schrifttexte im Gottesdienst. Die persönliche Schriftlesung und die in der Familie muß nach Spener gepflegt werden. Die ganze Bibel muß dem Christen gegeben werden. Auf diese Forderung gehen nicht nur die „Bibelstunden" zurück (Pietisten wurden später auch „Stundisten" genannt), sondern auch die Bibelanstalten, die den Zugang zur Heiligen Schrift für jedermann möglich machten. Spener beruft sich bei dieser Forderung nach mehr Bibel zur Besserung der Zustände in den Gemeinden auf Luther, stellt aber gleichzeitig fest, daß dieser zu wenig für ihre Verbreitung getan hat. Sein wichtigstes Instrument, um die Gemeinden an die Heilige Schrift heranzuführen, waren die schon beschriebenen „collegia pietatis".[21]

Der zweite Reformvorschlag in den Pia Desideria betrifft das „allgemeine Priestertum aller Gläubigen".[22] Auch dies keine Neuigkeit in den Kirchen der Reformation, aber in der Wahrnehmung Speners bis dahin zu wenig verwirklicht. Das Studium des Wortes Gottes, aber auch die sich daraus ergebende Belehrung, Ermahnung und Sorge um das Seelenheil der Mitmenschen sollte nach Spener nicht mehr allein Aufgabe der Geistlichkeit sein, sondern aller Getauften. Das geistliche Priestertum aller sollte sogar auch die Pfarrer beaufsichtigen und unterstützen. Eindeutig fördert Spener damit in zuvor nicht dagewesener Weise ein anspruchsvolles, mündiges Christentum. Hierauf ist die Tatsache zurückzuführen, daß sich der Pietismus grundsätzlich immer primär als Laienbewegung verstanden hat und auch bedeutende Laienseelsorger und Laienprediger hervorgebracht hat, wie beispielsweise Gerhard Tersteegen und den Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine, Graf von Zinzendorf.

Im dritten und vierten Reformvorschlag fordert Spener in den Pia Desideria die Umsetzung der Einsicht, daß das Wesen des Christseins nicht im Wissen, sondern in der Praxis besteht. Nicht die Lehre, sondern die Nächstenliebe ist der eigentliche Inhalt des christlichen Lebens.[23] Er geht diesbezüglich so weit, daß er eine Rechenschaft über das Handeln gegenüber dem Beichtvater oder einem anderen „verständigen erleuchteten Christen" einschärft. Mit dieser Forderung der christlichen Liebestätigkeit bestimmt Spener den Pietismus zu einer christlichen Sozialbewegung, aus der im wesentlichen die bis heute reichlich wirksame evangelische Diakonie, einschließlich der Diakonissen- und Diakonenanstalten, hervorgegangen sind. Gleichzeitig hat sich die Verlagerung des Schwerpunktes von der reinen Lehre auf das gelebte Evangelium als Nährboden für die innerevangelische Ökumene ausgewirkt. Zwar ist Spener eine Vereinigung der christlichen Konfessionen fremd, aber durch seine Feststellung, daß niemand durch Disputationen zu einem besseren Christen werden kann, sondern nur durch die Liebe zu Gott und die sich daraus ergebenden Werke der Nächstenliebe, die die anderen anstecken, leitet er doch ein neues Klima des Miteinanders zumindest unter den reformatorischen Konfessionen ein.

Auch um den Vorrang des gelebten Glaubens vor der Lehre geht es im fünften Reformvorschlag Speners, der die theologische Ausbildung der angehenden Pfarrer betrifft, die nicht hohe Gelehrsamkeit, sondern die persönliche Frömmigkeit und Tüchtigkeit im geistlichen Amt zum Ziel haben sollte.[24] Nicht eine „Philosophie über heilige Dinge" sollte den Studenten gelehrt werden, sondern eine Theologie, die auf die Lebensgestaltung und spätere Amtsführung ausgerichtet ist. Nicht nur um Wissensvermittlung sollte es gehen, sondern um Bildung und Erziehung, was nach Spener nur in einer angemessenen Weltflüchtigkeit geschehen kann. Bemerkenswert ist, daß Spener in diesem Zusammenhang nochmals dezidiert für die Zurücknahme aller unfruchtbarer Kontroverstheologie postuliert. Letztlich ging es ihm hier um die Übertragung der in den collegia pietatis gemachten Erfahrungen auf die akademische Universitätsebene.

Ganz in diesem Sinne richtet sich auch das letzte Reformpostulat Speners auf die Predigt. Er hält nichts von der kunstvollen und rhetorisch ausstaffierten Barockpredigt, sondern wollte „[...] das Wort des Herrn einfältig aber gewaltig" gepredigt wissen, „[...] damit es den Hörer in seinem Zentrum erfasst und zur Erneuerung des ganzen Menschen führte".[25] So war es ihm ein Anliegen, daß der Katechismusstoff, den die Kinder lernen, auch in den Predigten vorkommt und er empfahl sogar den Erwachsenen, hin und wieder die Kinderlehre zu besuchen. Ganz offenkundig war Spener – trotz der von ihm postulierten Aufwertung des allgemeinen Priestertums – zutiefst davon überzeugt, daß die Predigt das wichtigste Mittel zur Besserung der Kirche ist und somit das Predigeramt hierzu die größte Verantwortung trägt.[26] Zuerst ist nämlich die Predigt darauf ausgerichtet, die Gewohnheitschristen zu erneuern und zu frommen und tätigen Christen zu bekehren. Diese wiedergeborenen lebendigen Christen bilden dann in Speners Reformprogramm der Pia Desideria die „ecclesiolae in ecclesia", von denen aus sich dann die Predigt an die Unwilligen und Nichtglaubenden zu richten hat. Hier liegen die Wurzeln der sog. „Erweckungspredigt", die in ihrer Schlichtheit und gleichzeitig bedrängenden Intensität bis heute im pietistischen Milieu praktiziert wird. Aber auch das Modell der Freikirchen und „Landeskirchlichen Gemeinschaften" ist mit den „ecclesiolae in ecclesia" präformiert, auch wenn Spener sich lebenslänglich gegen jeden Separatismus, wie er in seiner Zeit von den radikalen Spiritualisten bekannt war, gewehrt hat.[27]

So weit die Pia Desideria. Sie waren ganz eindeutig nicht nur einzelne, anlaßbezogen zusammengestellte, fromme Wünsche – wie so oft in der Kirchengeschichte die Disziplin betreffend –, sondern sie sind fest und schlüssig gebündelt in der theologischen Ur-Konstellation von Glaube und Leben aus dem Glauben. Dies und die lange kontroverstheologische Geschichte des Verhältnisses von Glaube und

[19] M. Brecht, a.a.O., 304.

[20] Pia Desideria (wir zitieren nach P. J. Spener, Pia Desideria, hg. v. K. Aland = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hg. v. K. Aland, Nr. 170 (Berlin ^{2}1955) 43–45. Wie stark Speners Überzeugung darüber, daß sowohl die Bekehrung der Juden wie auch der Fall Roms geschichtlich eintreten werden, sich auf den Pietismus aller Couleurs ausgewirkt hat, muß teilweise bis heute in Rechnung gestellt werden.

[21] Pia Desideria, 53–60.

[22] Ebd., 58–60.

[23] Ebd., 60–66.

[24] Ebd., 67–78.

[25] Ebd., 78–80.

[26] Ebd., 67.

[27] Zwei vielsagende Sätze von M. Brecht seien hier ohne Kommentar angeführt: „Spener selbst musste konstatieren, dass mit der Zunahme der Frommen auch die Ärgernisse wuchsen." „Für ihn (Spener) war es ein schwerer Schlag, dass sich die Frommen nicht in der Kirche halten ließen." A.a.O., 317.

Werken legt die Frage nach Speners Rechtfertigungslehre nahe. Und diese wiederum nach der Theologie Speners überhaupt, denn wenn sie etwas eigenes „Pietistisches" haben soll, dann doch sicher bestimmt durch den von ihm postulierten lebendigen Glauben, der Früchte christlichen Lebens und christlicher Tat erbringt.

Bezüglich der Theologie Speners insgesamt herrscht in der Pietismusforschung weitgehende Übereinstimmung: Sie ist noch lange nicht umfassend erforscht, und über das, was erforscht ist, gibt es keine Einmütigkeiten. Grund hierfür ist die Tatsache, daß Spener Prediger und nicht akademischer Lehrer war und folglich kein geschlossenes theologisches System hinterlassen hat. Leider kommt hinzu, daß es keine neuere Gesamtedition der Werke Speners gibt, sondern lediglich eine schlecht handhabbare und noch unvollständige Faksimile-Schriften-Sammlung.[28]

Die Rechtfertigungslehre Speners betreffend, gehen die Meinungen auch stark auseinander. In seiner „Geschichte des Pietismus" interpretiert Albrecht Ritschl die Rechtfertigungslehre des Pietismus und folglich die Speners als rückwärtsgerichtete, an die spätmittelalterliche katholische Theologie anknüpfende und somit im Kern dem Protestantismus widersprechende Bewegung.[29] Milder urteilt M. Brecht, der Spener konzediert, daß er sich auf Luther bezieht und seine Intentionen aufnimmt, „[...] allerdings nicht ohne Modifikationen in der zentralen Rechtfertigungslehre".[30] Auffallend ist jedoch, daß Speners Auskünfte über die Rechtfertigungslehre vorwiegend in seinen kontroverstheologischen Schriften zu finden sind. In seiner, für die Zeit doch zumindest im Ton eher milde gehaltenen Polemik gegen die katholische Lehre[31] scheint er sich zu rechtfertigen gegenüber den innerprotestantischen Vorwürfen des Spiritualismus, Perfektionismus und des Sympathisierens mit der papistischen Lehre über die guten Werke, die gegen ihn erhoben wurden. Das kann natürlich den Verdacht nähren, er sei nicht imstande gewesen, unvoreingenommen an die katholische bzw. tridentinische Rechtfertigungslehre heranzutreten, zumal seine Grundauffassung über die katholische Kirche mehr als vernichtend war. Die oben schon angedeuteten apokalyptischen Erwartungen Speners hinsichtlich des Untergangs Roms artikuliert Hartmut Weiss im Nachwort seiner leider nur schwer zugänglichen Dissertation über das Verhältnis Speners zum römischen Katholizismus wie folgt: „Es gilt überhaupt für Spener als erwiesen, dass auf dem römischen Stuhl der Antichrist sitzt und das Papsttum als Ganzes gesehen ein mit christlicher Farbe übertünchtes Heidentum ist und die Hauptschuld am Verfall des Christentums und der auf die Reformation folgenden Kirchenspaltungen trägt." Und so hatte Spener „angesichts des rücksichtslosen Verhaltens der Römischen Kirche zur Zeit der Gegenreformation elementare Zweifel, ob der Katholizismus überhaupt unter die christlichen Konfessionen gerechnet werden kann und er forderte insbesondere am Ende seines Wirkens einen Verteidigungsbund der lutherischen und reformierten Stände und eine Überwindung der trennenden Lehrgegensätze". „Hiermit wird auch Speners radikales Nein zu allen irenischen und unionistischen Bestrebungen von römischer und evangelischer Seite aus verständlich [...]"[32]

Da nun H. Weiss in seiner Arbeit nachweist, daß nicht der Kirchenbegriff oder das Amtsverständnis – wie anzunehmen wäre – der Kern der Auseinandersetzung Speners mit der katholischen Kirche ist, sondern vielmehr die Rechtfertigungslehre, liegt es doch nahe, zumindest zu versuchen, Spener in diesem Punkt mit in die heutigen Modifikationen des alten Rechtfertigungsstreites durch die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" mit hineinzubitten. Hierfür hat die Arbeit von H. Weiss eine entscheidende Vorarbeit geleistet in der Texterschließung und Darlegung der Auseinandersetzung Speners mit seiner zeitgenössischen katholischen Rechtfertigungslehre. Der darüber hinaus heute interessierende Schritt wäre die Analyse von Speners eigener – nicht durch die Kontroverse gefärbte – Rechtfertigungslehre, und zwar in seinem ganzen Werk. Wenn man dabei nicht der Versuchung verfallen will, sich lediglich auf einzelne mehr oder weniger repräsentative Aussagen zu berufen, steht man vor einer anspruchsvollen, nicht auf die Schnelle zu bewältigenden Aufgabe. Hier kann eine solche Aufgabe nur angeregt werden, und um sie schmackhaft zu machen, sei nochmals M. Brecht zitiert[33]: „Das Zentrum von Speners Theologie bildet [...] die von Gott festgelegte Heilsordnung für den Menschen." „Den ersten Teil der göttlichen Heilsordnung bildet die Wiedergeburt. Zu ihr gehören die Entzündung des Glaubens, die Rechtfertigung, verstanden als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi samt Annahme zur Gotteskindschaft und die Schaffung des neuen Menschen." „Die Entzündung erfolgt durch das Zusammenwirken von Wort und Geist. Dem Geist wird dabei sichtlich die größere Bedeutung zugemessen; das Wort ist lediglich äußeres Mittel. Der Mensch, an dem Gott sein Werk begonnen hat, ist immer schon vom Geist erfasst. Dabei kennt Spener auch eine vorbereitende verborgene Wirksamkeit oder Führung des Geistes, die dem Empfang des Wortes vorausgeht. Das ist ein Indiz für den Spiritualismus dieser Theologie, der sich von den äußeren Gnadenmitteln lösen kann. Der Mensch ist bei der Initiierung des Heilsvorganges nicht ganz unbeteiligt. Er muss dem Wirken des Geistes Raum geben und Gehorsam leisten. Ohne solche, der Orthodoxie verdächtige Kooperation kommt die Wiedergeburt nicht zustande. Beim Wort unterscheidet auch Spener zwischen Gesetz und Evangelium." „Die Akzente sind hier im Vergleich mit Luther (aber) deutlich verschoben: betont werden der liebende Gott, das Evangelium und der gerechte Mensch! Gottes Zorn, das Gesetz und der Sünder treten demgegenüber zurück." Trotz des Kooperationsverdachtes bei der Wiedergeburt und der Akzentverschiebung vom Sünder auf den neuen Menschen betont Brecht, daß für Spener die Rechtfertigung ausschließlich und punktuell Tat Gottes ist und nicht durch Werke empfangen werden kann. Gleichzeitig stellt er aber fest, daß Spener ausdrücklich zwischen der Wiedergeburt und der Erneuerung als Wachstum im Glauben und Übung der Gottseligkeit und Streben nach Vollkommenheit unterscheidet. „In diesem Prozess wirkt der Mensch mit Gott bzw. seinem erneuernden Geist zusammen. Die Mittel des Wachstums sind der intensive Umgang mit dem Wort und den Sakramenten, Kreuz und Anfechtung, das Gebet und die Abkehr von der Welt."

Ein Zwischenruf ist hier schwerlich zu unterdrücken: Worin soll diese Rechtfertigungs- und Heiligungslehre mit derjenigen des Trienter Konzils inkompatibel sein?[34]

Zurück zu M. Brechts Wiedergabe Speners: „Der Wiedergeborene orientiert sich aus der Welt hinaus auf Gott hin. Darum werden die sog. ‚Mitteldinge' wie Vergnügungen, Luxus, Essen, Trinken, Rauchen, Theater oder auch Prozessieren eigentlich negativ beurteilt [...]". „Unübersehbar ist bei Spener dagegen die Tendenz zum Rückzug aus der Welt und ihrer Gesellschaft, weil der innere Mensch durch sie abgelenkt und versucht wird. Das Pendant solcher Absonderung ist die brüderliche Gemeinschaft der Frommen."[35]

Diese letzten Beobachtungen zur Rechtfertigungslehre und zur Heiligung bei Spener bilden den konkreten Anlaß zur zweiten, eingangs formulierten Frage, nämlich nach gleich motivierten Erscheinungen im Katholizismus. Zu denken ist dabei nicht nur an das Ordenswesen, das nach den tridentinischen Reformen wieder floriert mit Gründung sowohl männlicher wie weiblicher Kongregationen und Gesellschaften des apostolischen Lebens, die sich dem Apostolat, der Krankenpflege, Mission, Erziehung und sozial-karitativen Diensten verpflichten, ganz im Sinne der christlichen Tat, die aus dem Glaubensleben hervorgeht. Als heute noch bekannte Gemeinschaften seien genannt: die Somasker (1532) und die Kamilianer (1584), die sich der Krankenpflege widmeten und Waisen in Obhut nahmen; die Piaristen (1604) und die Christlichen Schulbrüder (1681), die sich um die christliche Erziehung bemühten; die Priestervereinigungen von St. Sulpice (1642) und die Eudisten (1643), die sich der Ausbildung des künftigen Klerus widmeten; die Passionisten (1720) und die Redemptoristen (1732), die die Volksmissionen

[28] P. J. Spener, Schriften. Hg. v. E. Beyreuther (Georg Olms-Verlag Hildesheim 2000).

[29] Vgl. H. Lehmann, a.a.O., 60.

[30] M. Brecht, a.a.O., 373.

[31] Kostproben hierzu sind zu finden in Bd IX.2.1 der leider chaotisch angelegten Facsimile-Schriften-Sammlung (vgl. Anm. 28).

[32] H. Weiss, Philipp Jakob Speners Verhältnis zum Römischen Katholizismus. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der hochwürdigen Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (Kiel 1986) 294–295. Zu den irenischen katholisch-evangelischen Bemühungen zu Speners Zeit vgl. Handbuch der Ökumenik, Bd 1. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts hg. v. H. J. Urban / H. Wagner (Paderborn 1985) 308ff.

[33] A.a.O., 374–377. M. Brecht bezieht sich hier hauptsächlich auf Speners Schrift aus dem Jahr 1685 „Der Klagen über das verdorbene Christentum. Mißbrauch und rechter Gebrauch" (vgl. Schriften, Bd IV, 103–398) und „Natur und Gnade" aus dem Jahre 1687 (vgl. Schriften, Bd IV, 399–876) sowie „Theologische Bedenken", I. Teil (vgl. Schriften, Bd IX.1), ohne dabei näher die einzelnen Stellen in diesen Werken anzugeben.

[34] Weitere Untersuchungen sind hier lohnend. Vgl. als heutigen Einstieg in die Problematik W. Klaiber / W. Thönissen (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht (Paderborn 2003).

[35] M. Brecht, a.a.O., 377.

durchführten mit dem Ziel der Gemeindeerneuerung. Hinzu kommen die weiblichen Kongregationen der Ursulinen (1536) und der Englischen Fräulein (1610), die sich um die Erziehung der weiblichen Jugend kümmerten; die Vinzentinerinnen (1668), Borromäerinnen (1652), Katharinenschwestern (1602) und die Salesianerinnen (1610), die das katholische Krankenhauswesen geprägt haben.

Nicht zu vergessen ist, daß um diese Gemeinschaften herum die dritten Orden für die Laien und die Nahestehenden florierten und von großer Bedeutung für das christliche Sozialwesen waren. Nicht nur die Frömmigkeit, sondern in ganz besonderer Weise die in die Tat umgesetzte christliche Nächstenliebe in den Gemeinden wurde von diesen Gemeinschaften geprägt. Die direkt in den Klöstern nach dem alten Benediktinergrundsatz „ora et labora" lebenden und wirkenden Frauen und Männer bildeten zugegebenermaßen so etwas wie eine „geistliche Elite", die aber keineswegs isoliert existierte, sondern in der kompakten Gesellschaft von damals unmittelbar in diese hineinwirkten.

1972 postulierte H. Lehmann: „Eine zusammenfassende Neuinterpretation des Pietismus könnte schließlich von dem Versuch ausgehen, den Pietismus mit ähnlichen religiös-sozialen Bewegungen wie dem Puritanismus und dem Jansenismus zu vergleichen."[36] Als Testfragen für den Vergleich formuliert er: Orientierten Sie sich an der Urkirche und dem zukünftigen Gottesreich? „War ihr Programm ähnlich? Forderten sie persönliche Frömmigkeit (Buße und Wiedergeburt), praktisches Christentum (die Umsetzung der Lehre in die Tat), ethischen Rigorismus und die Bildung von Gemeinschaften der Erweckten?"[37]

Diese Fragen können aus katholischer Sicht für die genannten Einrichtungen des geweihten Lebens mindestens so positiv beantwortet werden wie die vorausgegangene nach der Kompatibilität der Rechtfertigungslehren. Im einzelnen müßte dies natürlich in Einzelstudien, die hier nur angeregt werden konnten, erhärtet werden, wobei dann für beide Seiten auch noch kritisch zu fragen sein wird, wie es mit den „ecclesiolae in ecclesia" jeweils stand: Waren sie Ferment für die christliche Gemeinde als Ganze oder führten sie zu Separatismus, sterilem Elitetum und Spaltungen? Insbesondere anhand dieser letzten Frage wird man auch Philipp Jakob Spener selber besser im gesamten religiösen Geschehen des 17. Jh. plazieren und würdigen können.

[36] A.a.O., 91.
[37] Ebd., 94.

Sternenhimmel und Göttertrauer oder Der Glaube Friedrich Schillers

Von Wolfgang Frühwald

1. Despotismus und Kosmopolitismus

Der physikotheologische Glaube an die Erkenntnis Gottes aus den Werken der Schöpfung war im 18. und im 19. Jh. noch weit verbreitet. Auch Kant meinte, der physikotheologische Gottesbeweis verdiene jederzeit „mit Achtung genannt zu werden". Der Aufschwung der Erfahrungswissenschaften im 18. Jh. und die kantianische Philosophie ermöglichten eine Sicht der Welt und des Menschen, welche es noch einmal, vor der modernen Zersplitterung, zuließ, die Welt als ganze zu denken. Wir heute sind durch so viele Rationalisierungswellen im Prozeß der Modernisierung hindurchgegangen, daß wir uns nur noch schwer vorstellen können, solchen Schöpfungsbildern könnte Kraft innewohnen. Sie ließen aber im Zeitalter der Vernunft, das ein Zeitalter der Laisierung des Wissens gewesen ist, auch die Ungelehrten an den lange Jahrhunderte nur den Gelehrten zugänglichen Erfahrungen der „Dezentrierung" teilhaben. Als „Dezentrierungen" nämlich hat Jürgen Habermas – im Anschluß an Sigmund Freud – jene Verlusterfahrungen bezeichnet, welche die experimentellen Wissenschaften seit Beginn der Neuzeit der menschlichen Eigenliebe zumuten. Zuerst gab es die kopernikanische Wende, welche die Erde dezentriert, das heißt aus dem Mittelpunkt des Weltalls genommen und Erfahrungen vorgearbeitet hat, in denen sich das Bewußtsein damit abfinden muß, daß das Sonnensystem nur eines der kleineren Systeme am Rande unserer Galaxie ist und sich, zusammen mit der Sonne, in etwa 200 Millionen Jahren um den Mittelpunkt der Milchstraße dreht. Der kopernikanischen folgte die darwinische Wende, welche den Menschen an die Kette seiner tierischen Vorfahren legte, so daß das „anthropische Prinzip" ins Wanken geriet, wonach die Welt auf den Menschen hin erschaffen und nur von ihm aus zu denken sei. Heute scheint, in der sich anbahnenden biotechnologischen Wende, sogar der Leib des Menschen in seiner individuellen Unverfügbarkeit gefährdet, so daß Erfahrungen einer neuen Dezentrierung sich mit Vorstellungen der Menschenzüchtung verbinden.

Das Bewußtsein, daß die Erde nicht im Mittelpunkt des Weltalls steht, war viele Jahrhunderte unterwegs, ehe es sich im 18. Jahrhundert so ausbreitete, daß es ein „kosmisches Erschrecken" auslöste, das heißt ein Erschrecken der Menschen bei der Vorstellung, als mit Bewußtsein begabte (oder geschlagene) Wesen allein zu sein in der unermeßlichen Weite des Alls. Mir scheint, daß dieses (von William H. Rey so genannte) kosmische Erschrecken innerweltliche Kräfte ausgelöst hat, die sich nicht mit der Verbesserung der Lebensumstände begnügten, mit der hellen und der trockenen Wohnung, der besseren, eiweißhaltigen Ernährung, der leichteren und der sicheren Reise, dem Sieg über die drückende Kinder- und Müttersterblichkeit, über Seuchen, wie die Pocken, die über Jahrtausende hin das Leben und den Wohlstand der Menschen bedroht hatten. Das Erschrecken vor der Einsamkeit im Kosmos hat ein Solidaritätsgefühl mitbegründet, in dessen Umkreis der Begriff der Menschheit entwickelt und differenziert wurde, der Menschheit im Sinne der Gesamtheit der Menschen und im Sinne dessen, was dem Menschen gemäß ist. Zwar wurde im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts – zumal in Europa – auch der Wert der Individualitäten entdeckt, der von einzelnen Menschen ebenso wie der von Völkern und Kulturkreisen, doch geschah dies auf dem Hintergrund einer abstrakt gedachten Menschheit, unter dem Horizont eines Kosmopolitismus, welcher wenig entwickelte und weit entwickelte Kulturen kannte, aber allen Menschen, ungeachtet ihres Standes, ihrer Herkunft, ihrer ethnischen Zugehörigkeit, ihres Geschlechtes, die gleiche Würde zuerkennen wollte. Daß die Realität des Sklavenhandels, der Leibeigenschaft, der Zwangsrekrutierung und des einträglichen Soldatenverkaufs gegen diese Ideale sprach, nahm dem in Europa entwickelten Kosmopolitismus nichts von seinem Glanz.

Friedrich Schiller hat als junger Mann die Despotie am eigenen Leibe erlebt. Weil er, als Regimentsmedikus der württembergischen Armee, nicht so leben und vor allem nicht schreiben durfte, wie er wollte, ist er am 22. September 1782 aus Stuttgart entflohen. Am 31. Oktober dieses Jahres wurde er in der Stuttgarter Regimentsliste als „ausgewichen", das heißt als Deserteur, verzeichnet. Damals hatte er die Hoffnung, durch den Erfolg der Mannheimer Uraufführung seines Schauspiels „Die Räuber" als Bühnenautor rasch zu Ansehen und Ruhm zu gelangen. Den Weg dahin hatte er sich kürzer vorgestellt, als er dann in Wirklichkeit gewesen ist. Nach sieben Jahren hatte er mit der, zunächst unbezahlten, Professur in Jena und der Hochzeit mit Charlotte von Lengefeld (1790) sicheren Lebensgrund. Vermutlich hat ihn erst die Freundschaft mit Goethe (seit 1794) so im Leben befestigt, daß er zu sich und seinem Talent Vertrauen gefaßt und zu dem bedeutendsten deutschen Dramatiker wurde, in Frankreich, Italien und England ebenso berühmt und gerühmt, wie in Rußland und anderen Ländern. In einem bekannten Brief an die Gräfin Schimmelmann (vom 23. November 1800, einem Sonntag) hat Schiller seine „Bekanntschaft mit Goethe", auch damals noch, „nach einem Zeitraum von sechs Jahren, für das wohltätigste Ereignis [seines] ganzen Lebens" gehalten. Entgegen den Gerüchten, die bis heute durch die Feuilletons geistern, hat auch Goethe an dieser Lebensfreundschaft festgehalten und Schiller als Freund, keineswegs als Rivalen empfunden. Noch in Goethes Todesstunde galt, nach glaubhaften Augenzeugenberichten, seine Sorge dem Briefwechsel mit Schiller, den er auf dem Boden des Sterbezimmers zu sehen meinte. Keinen Teil seines Nachlasses hat Goethe ähnlich sorgsam behandelt und vor Verfälschung beschützt. Er hat die Originalbriefe, numeriert, verpackt und versiegelt, in einer Verfügung vom 20. Januar 1827 dem Schutz der großherzoglichen Regierung in Weimar anvertraut.

Das Stichwort für Schillers Ruhm im Ausland aber hat, wie so viele Stichworte für die deutsche Literatur in ihrer Wirkung auf die

Romania, Madame de Staël gegeben. Auch wenn ihre Gespräche mit Schiller in Weimar im Winter 1803 unter dem gegenseitigen Mangel an der Beherrschung der Sprache des jeweils anderen litten, war Madame de Staël trotzdem vom Ernst und von der Charakterstärke Schillers so eingenommen, daß sie sich ihm von diesem Tag an in bewundernder Freundschaft verbunden fühlte. „Er lebte, sprach und handelte [heißt es in ihrem Buch „De l'Allemagne"], als ob es keine bösen Menschen gäbe." Damit hatte Schiller (in unvollkommenem Französisch) jenen Sieg über die ihm zunächst unheimliche Besucherin errungen, den er sich im Brief an Goethe (am 30. November 1803) vorgenommen hatte: „Wenn sie nur deutsch versteht, so zweifle ich nicht, daß wir über sie Meister werden, aber unsere Religion in französischen Phrasen ihr vorzutragen und gegen ihre französische Volubilität aufzukommen ist eine harte Aufgabe." Es wurde eine harte Aufgabe, denn Anne-Germaine de Staël hat sich nicht bemüht, Deutsch zu sprechen oder zu verstehen. Warum auch, wenn doch alle Welt Französisch sprach? Schiller hat diese „harte Aufgabe" offenkundig mit Charme gemeistert.

Obwohl Dalberg, als Intendant des Mannheimer Theaters, gegen den Wunsch der Schauspieler und des Autors darauf bestanden hat, „Die Räuber" im Kostüm des 16. Jh.s zu spielen, wurde die Uraufführung am 13. Januar 1782 ein rauschender Erfolg. Das Theater, so ist in seiner „Chronik" zu lesen, soll „einem Irrenhause" geglichen haben, „rollende Augen, geballte Fäuste, stampfende Füße, heisere Aufschreie im Zuschauerraum! Fremde Menschen fielen einander schluchzend in die Arme, Frauen wankten, einer Ohnmacht nahe, zur Türe. Es war eine allgemeine Auflösung wie im Chaos, aus dessen Nebeln eine neue Schöpfung hervorbricht!" Dalberg selbst, auch wenn er sich der Zensur gegenüber vorgesehen hat, und die Zuschauer haben die zeitnahen Züge dieses Dramas sogleich gespürt, sie haben die eigene Situation überwältigend in einer Räubertragödie erfahren, die nur scheinbar in den „böhmischen Wäldern" spielt. Schließlich hatte Schiller kenntlich ein Bibeldrama auf die Bühne gestellt und lange Zeit geplant, ihm den Titel „Der verlorne Sohn" zu geben. So ist es kaum verwunderlich, daß die Zeitgenossen vor allem jene Szene im Ersten Auftritt des Fünften Aktes der „Räuber" in Erinnerung behalten haben, als der Schurke des Stückes, Franz Moor, der den Bruder und den Vater verraten hat, von einem Gerechtigkeitstraum geängstet, von seinem Gewissen gemahnt wird, daß es einen Rächer gibt, „droben über den Sternen". Die Schauspielkunst des jungen August Wilhelm Iffland (wie Schiller 1759 geboren) hat diesem Selbstgespräch des Franz Moor zusätzliche Wirkung verliehen. „Zermalmend für den Zuschauer [schreibt ein Zeitgenosse] war besonders die Scene in welcher er seinen Traum vom jüngsten Gericht erzählte; mit aller Seelenangst die Worte ausrief: *‚richtet einer über den Sternen? Nein! Nein!'* und bei dem, zitternd und nur halb laut gesprochenen, in sich gepreßten Worte *‚Ja! Ja!'* – die Lampe in der Hand welche sein geisterbleiches Gesicht erleuchtete – zusammen sank."

Diese Szene hat die Zeitgenossen erschüttert, weil die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit am Ende des 18. Jh.s allgemein heftig umstritten war. Das willentliche „Nein! Nein!" des Franz Moor, als Antwort auf die Frage nach einem Gott, dem sein Gewissen immer wieder ein „Ja! Ja!" entgegensetzt, war die Grundfrage einer Zeit, deren rationalistischer Stolz von der Literatur der rebellierenden Jugend in Frage gestellt wurde. Friedrich II., König von Preußen, hatte als Beispiel dieser zu verwerfenden jungen Literatur in seiner zwei Jahre vor der Uraufführung der „Räuber" erschienenen Schrift „De la littérature allemande" Goethes Drama „Götz von Berlichingen" genannt. Von abgeschmackten Platitüden hatte er gesprochen, dem das Parterre applaudiere, und darin sehr wohl den politischen und sozialen Sprengstoff erkannt, der in solchen Stücken eines individuellen Freiheitsbegehrens enthalten war. Die literarische Jugend begann die Anhänger des „ancien régime" mit deren eigenen Waffen zu bekriegen, die Anerkennung der Herrschaft des monarchisch-absolutistischen Gottesgnadentums mit der Frage zu verknüpfen, wieviel persönliche und soziale Freiheit es zu gewähren vermochte, die Legitimation der irdischen Herrschaft nach der Gerechtigkeit zu beurteilen, die sie geben konnte und geben wollte. Im Nachbarland Frankreich wurde in diesen Jahren, von den Herrschenden unbemerkt, die Lunte an das Pulverfaß gelegt, das 1789 explodierte. Die französischen Revolutionäre haben Schiller, zusammen mit anderen Ausländern, die Mut zur Freiheit bewiesen hatten, in ihrem „vierten Jahr der Freiheit", am 26. August 1792, „le titre de Citoyen François" verliehen. Die Urkunde ist von Danton gegengezeichnet. Als sie nach langen Irrfahrten endlich bei „le sieur Gille" im Herzogtum Sachsen-Weimar ankam, war Danton schon geköpft. Schiller aber hat, zum Ärger des Weimarer Hofes, den Titel eines Bürgers der Französischen Republik immer mit Stolz auch öffentlich getragen.

Schließlich waren die „Räuber" nur das erste Stück, welches die Despotie in den deutschen Kleinstaaten attackierte. Zwei Jahre später, am 15. April 1784, wurde in Mannheim abermals eine Tragödie Schillers, diesmal ein „bürgerliches Trauerspiel" mit dem Titel, „Kabale und Liebe", aufgeführt. Es hat eine der einträglichsten Geldquellen der hessischen, auch der württembergischen und anderer deutscher Potentaten, den Verkauf junger Männer in die Kolonialarmeen, als Sklaverei und Menschenhandel gebrandmarkt. Schillers Vater, der weiter in Württemberg leben mußte, schrieb damals (am 18. März 1784) an seinen Sohn, als Theaterdichter würde er in England „ein traumhaftes Glück" mit seinen Bühnentexten machen, während er hier (in Deutschland) „alles anzuwenden [habe], um nicht in die Nachstellung eines oder des andern Fürsten, die sich mit Händen greifen können, zu fallen". In der Tat, noch 1792 beschwerte sich die Stuttgarter „Noblesse" beim Herzog, daß sie in „Kabale und Liebe" „gar zu sehr [...] mitgenommen wäre". Das Stück wurde abgesetzt, der Intendant erhielt einen Verweis. In diesem Trauerspiel schlägt der schwäbische Dialekt des Verfassers vor allem in Rollen durch, die unverkennbar auf die Zustände des kleinstaatlichen Despotismus zielen; so in der Rolle des alten Kammerdieners, welcher der Favoritin des Fürsten, Lady Milford, berichtet, womit die Brillanten bezahlt sind, die ihr der Fürst aus Venedig zur Hochzeit hat kommen lassen: „Gestern sind siebentausend Landeskinder nach Amerika fort – Die zahlen alles. [...] Es traten wohl so etliche vorlaute Bursch' vor die Front heraus und fragten den Obersten, wie teuer der Fürst das Joch Menschen verkaufe? – aber unser gnädigster Landesherr ließ alle Regimenter auf dem Paradeplatz aufmarschieren, und die Maulaffen niederschießen. Wir hörten die Büchsen knallen, sahen ihr Gehirn auf das Pflaster sprützen, und die ganze Armee schrie: *Juchhe nach Amerika!* – " Den fürstlichen Menschenhändlern hat Schiller mit dem „Jüngsten Gericht" gedroht. Kein Wunder, daß der württembergische Adel, Nutznießer des Soldatenverkaufs, sich in solchen Stükken porträtiert gesehen und daher auf ihr Verbot gedrängt hat. „Noch am Stadttor [sagt der alte Kammerdiener, dessen Söhne unter den ausziehenden Truppen sind] drehten sie sich um und schrien: ‚Gott mit Euch, Weib und Kinder – Es leb unser Landesvater – am jüngsten Gericht sind wir wieder da!'"

Solche Erfahrungen (reale und poetische) haben Schiller dazu geführt, im Zusammenwirken mit Goethe, Herder und Wieland jenes Weimarer Weltbürgertum zu skizzieren, bei dem der Weg zur Freiheit über die Schönheit führt, bei dem nicht die Freiheit die Voraussetzung zur Menschenliebe ist, sondern umgekehrt aus reineren Begriffen und Vorstellungen erst die bessere Staatsform, die edlere soziale und politische Einrichtung der Welt entsteht. So heißt es in Schillers Ankündigung der (nur kurzlebigen) Zeitschrift „Die Horen", als deren Mitarbeiter er Goethe, Wilhelm und Alexander von Humboldt, Fichte, Jacobi und den jungen Friedrich Hölderlin gewonnen, Kant und Klopstock nur eingeladen hatte, im Dezember 1794: „Aber indem sie [die Zeitschrift] sich alle Beziehungen auf den *jetzigen* Weltlauf und auf die *nächsten* Erwartungen der Menschheit verbietet, wird sie über die vergangene Welt die Geschichte und über die kommende die Philosophie befragen, wird sie zu dem Ideale veredelter Menschheit, welches durch die Vernunft aufgegeben, in der Erfahrung aber so leicht aus den Augen gerückt wird, einzelne Züge sammeln und an dem stillen Bau beßrer Begriffe, reinerer Grundsätze und edlerer Sitten, von dem zuletzt alle wahre Verbesserung des gesellschaftlichen Zustandes abhängt, nach Vermögen geschäftig sein."

2. Der über den Sternen waltende Gott

Als Friedrich Schiller der Lyrik empfahl, mit dem philosophischen Zeitalter fortzuschreiten, ahnte er noch nicht, daß er damit einen Nerv der Zeit getroffen hatte, so daß er im 19. Jh. nicht nur zum Lieblingsdramatiker der Deutschen, sondern auch zu deren gefeiertem und daher meist parodiertem Lyriker avancierte. Die Gedankenlyrik, die Schiller von frühester Zeit an pflegte, neigte freilich zu sentenzenhafter Zuspitzung. Solche Sentenzen ließen sich leicht isolieren und jenem Bildungsdialekt des Bürgertums einfügen, der in Büchmanns Sammlung geflügelter Worte seit 1864 auch kodifiziert wurde. So wurde Schiller zum Lieblingsautor des deutschen Bürgertums, anfällig für politischen Mißbrauch, zumal er als Autor leichter nationalisiert werden konnte als etwa Goethe, der sich noch zu Lebzeiten den patriotischen und nationalistischen Strömungen in der Zeit der Befreiungskriege entzogen und durch Intrigen erreicht hatte,

daß sein Sohn nicht in den Krieg ziehen mußte. Schiller, in lauter sprichwortartige Sentenzen zerstückt, war der in nationalsozialistischen Parteireden meist zitierte deutsche Klassiker. Die gedanklich stärker als erlebnishaft akzentuierte Lyrik eines philosophischen Zeitalters neigte auch zu modischen Anleihen, so daß sich Schiller selbst zunächst eher als einen Dialogpartner des zeitgenössischen Gesprächs, denn als dessen Stichwortgeber verstanden hat. Er hat an Gedichten festgehalten, welche die Zeitgenossen lächerlich fanden, weil sie einen als überholt geltenden, sozialen Zustand zu fixieren schienen; zum Beispiel am „Lied von der Glocke", das aber vielleicht gerade deshalb eine Popularität erreichte, wie kaum ein Gedicht sonst in deutscher Sprache. Thomas Mann hat in seinem grandiosen „Versuch über Schiller" über die ungeheure Popularität nachgedacht, die diesem Gedicht „fast im Augenblick seines Erscheinens" (am Beginn des neuen Jahrhunderts, 1800) zugefallen ist. „Erst in der Nacht von Unbildung und Erinnerungslosigkeit, die jetzt einfällt [schrieb er 1955], beginnt sie sich zu verlieren. Aber es ist noch nicht lange her, daß Leute aus den einfachsten Volksschichten das Ganze auswendig konnten, und der Däne Hermann Bang sagt in einer seiner ‚Exzentrischen Novellen' von einem rezitierenden Hofschauspieler: ‚Er war der einzige im Saal, der in der ‚Glocke' nicht ganz sicher war.' Schiller und seine Freunde hat an diesem Gedicht fasziniert, daß an einem einzigen handwerklichen Vorgang, dem Glockenguß, das bürgerliche Leben in all seinen Schmerzen und Freuden idealisch abgebildet werden konnte.

Im „Lied von der Glocke" ist – wie nebenbei – der Kranz der Sterne aufgerufen, das Lob des Schöpfers zu verkünden; denn von der Glocke heißt es, sie solle „eine Stimme sein von oben, / Wie der Gestirne helle Schar, / Die ihren Schöpfer wandelnd loben / Und führen das bekränzte Jahr". Damit ist jene Frage gestellt (und poetisch beantwortet), ob es einen Schöpfer gibt, dessen Existenz sich aus der Ordnung der Gestirne, aus der Erhebung des fühlenden Herzens und des sich seiner selbst bewußten moralischen Subjekts erschließen läßt. Der Blick zum Sternenhimmel, der den Zeitgenossen durch die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, durch die Verbesserung der Teleskope, durch die Entstehung einer Mondforschung nähergerückt war als jemals in der Geschichte, ist in Schillers „Lied von der Glocke" vermutlich kantianisch geprägt. Schiller hat nämlich in einer Krankheit 1791, in der er bereits totgesagt wurde und von der er sich bis zu seinem Tode 1805 nicht mehr vollständig erholt hat, mit intensiver Kant-Lektüre begonnen, aus der er erst durch die Freundschaft mit Goethe seit 1794/95 wieder zur Poesie zurückgeholt wurde. Kant aber hat (nach Otto Muck und Friedo Riken) den physikotheologischen Weg eines „Beweises" Gottes aus der Natur auf den kosmologischen und den ontologischen Weg zurückgeführt und aus der Existenz des einen Wesens („ich selbst") auf die Existenz „eines schlechterdings notwendigen Wesens", geschlossen. In dem bekannten „Beschluß" aus der „Kritik der praktischen Vernunft" hat er dann die staunenswerten Erfahrungen, die zu machen dem Menschen täglich möglich sind, zwar nicht direkt auf die Existenz eines schaffenden und erhaltenden Gottes bezogen, doch haben die Dichter seiner Zeit daraus sogleich die Ahnung einer solchen Existenz begründet, zumal das „und" in Kants Verbindung des gestirnten Himmels mit dem moralischen Gesetz als ein relationales „und" gelesen werden will: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.* Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz." Mittelbar ist daraus auf die Existenz des „schlechterdings notwendigen" Wesens zu schließen, so daß jene mit dem Wortfeld der Gestirne, der Sonne und des Mondes lebenden und arbeitenden Dichter des 18. und noch des 19. Jh.s sich in Kants Gedankengang eingeschlossen fühlen konnten, wenn sie auf die „Ahnung" jenes „Besseren" verwiesen, das es in der Welt, neben Leid und Lust, auch zu geben scheint. Matthias Claudius, der ein eifriger Leser (und Rezensent) von Kants „Kritiken" gewesen ist, hat in einem 1803 erstmals erschienenen Gedicht, „Die Sternseherin Lise", nicht nur die Ankunft der kopernikanischen Wende bei den Ungelehrten belegt, sondern auch Kants Beschluß der „Kritik der praktischen Vernunft" in die Sprache des Volkes übertragen. Lise, die Hausmagd, sieht oft um Mitternacht, wenn sie ihr Werk getan, und niemand mehr im Hause wacht, die Sterne am Himmel an. Sie sieht deren große Herrlichkeit und kann sich daran nicht satt sehen:

„Dann saget, unterm Himmelszelt,
Mein Herz mir in der Brust:
‚Es gibt was Bessres in der Welt
Als all ihr Schmerz und Lust.'

Ich werf mich auf mein Lager hin,
Und liege lange wach,
Und suche es in meinem Sinn,
Und sehne mich danach."

Matthias Claudius ist in diesem in die Lesebücher der Schulen eingegangenen Gedicht ein ganzes Stück weiter als Schiller in seinem, nach der „Glocke", populärsten Gedicht: „An die Freude", aus dem Jahre 1785. Dort wird das Gefühl menschheitlicher Solidarität an die Empfindung einer Lebensfreude gebunden, die weit über das hinausgeht, wozu die Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaften Anlaß geben mochten:

„Freude heißt die starke Feder
in der ewigen Natur.
Freude, Freude treibt die Räder
in der großen Weltenuhr.
Blumen lockt sie aus den Keimen,
Sonnen aus dem Firmament,
Sphären rollt sie in den Räumen,
die des Sehers Rohr nicht kennt!"

Der Widerstreit zwischen Egoismus und Altruismus ist in diesem Gefühl „zu leben" aufgehoben. Es herrscht unverkennbar Eudämonismus und in ihm die Vorstellung der Verbrüderung aller Menschen, auch der Verbrüderung von Mensch und Natur, so daß aus diesem Gefühl der Einheit alles Lebens auch das Gefühl eines gütigen Gottes erwächst: „Brüder – überm Sternenzelt / muß ein lieber Vater wohnen". Schiller hat später selbst dieses Gedicht, das in Beethovens Vertonung zu einem „Welthit" geworden ist, verworfen. Er hat es als einen Gegenentwurf gegen die von den Zeitgenossen mit Erstaunen zur Kenntnis genommenen, religionskritischen Gedichte „Freigeisterei der Leidenschaft" und „Resignation" verstanden, deren Lektüre sogar der für Schiller schwärmende bayerische König Ludwig I. seinem Sohn verboten hat. Schiller selbst hat alle *drei* Gedichte als Beiträge zu einem zeitgeschichtlichen Gottesdialog geschrieben, dessen Tiefe er später selbst angezweifelt hat. Zu „Freigeisterei der Leidenschaft" gar hat er sich mit Rücksicht auf die Zensur zu einer Anmerkung gezwungen, in welcher er (bis heute) meint, „von jedem Leser" erwarten zu können, „er werde so billig sein, eine Aufwallung der Leidenschaft nicht für ein philosophisches System und die Verzweiflung eines *erdichteten* Liebhabers nicht für das Glaubensbekenntnis des Dichters anzusehen".

3. Klassische, nichtchristliche Humanität

Die Kantlektüre hat, zusammen mit der lebensbedrohenden Krankheit und schließlich der Begegnung mit Goethe, aus Schiller jenen sittlich verantwortlichen Poeten gebildet, der Madame de Staël gegenübergetreten und mit ihr in gebrochenem Französisch ernste, philosophische Gespräche geführt hat. Schiller galt damals bei den Zeitgenossen als ein Kritiker des Christentums, weil er in dem 1788 erstmals erschienenen Gedicht „Die Götter Griechenlandes" das Zeitalter der antiken Götter zu einer goldenen Zeit verklärt und die Zeit des Christentums der finsteren Gegenwart zugeschlagen hatte, um aus der Trauer der antiken Götter eine neue goldene, nun aber dauerhafte Zeit zu gewinnen. Schillers Bild der Antike war aber keineswegs so unhistorisch-makellos, wie es den zeitgenössischen Lesern dieses Gedichtes erschien. Denn im „Brief eines reisenden Dänen" (aus dem Jahre 1785) hatte er aus der Betrachtung der Statuen im Mannheimer Antikensaal ein Bild des Griechentums gewonnen, das die Göttertrauer betonte, nicht das strahlende Bild einer bunten und lebensfrohen Götterwelt, wie im Gedicht über die „Götter Griechenlandes". „Die Griechen [heißt es in diesem „Brief eines reisenden Dänen"] philosophierten trostlos, glaubten noch trostloser und handelten – gewiß nicht minder edel als wir. Man denke ihren Kunstwerken nach, und das Problem wird sich lösen. Die Griechen malten ihre Götter nur als edlere Menschen und näherten ihre Menschen den Göttern. Es waren Kinder *einer* Familie." Diese wenigen Sätze, mit der engen Bindung des Menschenbildes an das Gottesbild, wurden zur Programmthese klassischer Humanität. Goethe hat sie später in seiner Einleitung zu den Briefen Winckelmanns wiederholt und Schiller

selbst hat die Verknüpfung von Menschen- und Gottesbild in einem kunstvollen Chiasmus in den „Göttern Griechenlandes" dargestellt: „Da die Götter menschlicher noch waren, / waren Menschen göttlicher". Die Auseinandersetzung um eine lebensfrohe Antike und ein (durch die zeitgenössische Orthodoxie verstärkt) finsteres Bild des Christentums hat mit diesem Gedicht nicht begonnen, doch einen ersten Höhepunkt erreicht. Schiller hat beide Bilder, die der Antike und die des Christentums, bewußt positiv und negativ überzeichnet, um bei der Verteilung von Licht und Schatten, ohne Rücksicht auf das „Wirklich-Wahre", das „Poetisch-Wahre" zu gestalten, durch die Veränderung historischer Wirklichkeit im Kunstwerk neue Wirklichkeit zu schaffen. Die Entwicklung der Wissenschaft hat Schiller dabei im Einklang mit der Entwicklung des Christentums gesehen, mit der Kosmologie seiner Zeit in der Sonne einen „seelenlosen Feuerball" erblickt und die Vorstellung des Todes wie des Gerichtes mit der illusionierenden Götterwelt der Antike verglichen:

„Alle jene Blüten sind gefallen
Von des Nordes winterlichem Wehn.
Einen zu bereichern, unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehn.
Traurig such' ich an dem Sternenbogen,
Dich, Selene, find ich dort nicht mehr;
Durch die Wälder ruf ich, durch die Wogen,
Ach! sie widerhallen leer!"

Die götterlose Welt, die naturwissenschaftlich entzauberte Welt hat Schiller der antiken Welt gegenübergestellt. Die Moderne erscheint nicht nur in ihren Glaubensmühen, sondern auch in den Mühen der Erkenntnis vom Leiden jener Realitäten erfüllt, die Schiller zum Ideal zu verklären suchte. Friedrich Leopold Graf Stolberg ist damals als der schärfste Kritiker Schillers aufgetreten und hat das neue Heidentum im Namen eines Poesieverständnisses gerügt, das dem 18. Jh. angehörte und die (von Schiller und Goethe gesuchte) Autonomisierung des ästhetischen Bewußtseins, als einen eigenen Wertbereich im Prozeß der Modernisierung, nicht akzeptiert. Stolberg hat die allem übergeordnete Freiheit des Kunstwerkes verneint. Von dieser Basis aus mußte ihm Schillers Darstellung einer christlichen Verfinsterung des Gottesbildes als Satire erscheinen. „Satire! [rief er aus] Himmel und Erde! Gegen Wen?" Er hat die poetischen Verdienste dieses Gedichtes durchaus anerkannt, jedoch hinzugefügt, „der wahren Poesie letzter Zweck ist nicht sie selbst". Stolberg fällt also über ein Gebilde der Kunst ein moralisches und ein religiöses Urteil, das in der Zeit zugleich als ein politisches Urteil verstanden wurde. Stolberg hat, viele Jahre vor seiner heftig diskutierten Konversion zum Katholizismus, aus einer dezidiert christlichen Grundhaltung einem auf das Diesseitige beschränkten Humanitätsideal mißtraut, das im Gegensatz zum Schöpfungsbericht der Bibel postulierte, daß es der Mensch sei, der sich Gott nach seinem Bilde forme. Schiller hat auf die durch Stolberg ausgelöste Kontroverse, die sich bis in das Werk des Novalis und Heinrich Heines hinein ausgewirkt hat, mit einer zweiten Fassung des Gedichtes geantwortet, in der er zwar die Satire des Christentums abgemildert, aber auf der Autonomie des Kunstwerkes um so deutlicher bestanden hat. Diese neue, zuerst 1800 erschienene Fassung, die unter dem Einfluß Goethes gekürzt worden ist, endet nochmals mit der Klage um den Verlust der antikbelebenden Götterwelt, um eine in der Natur statt im Wort verwurzelte Religion, doch die letzte Strophe findet diese Götter (der Natur) verwandelt, aufbewahrt in der Kunst:

„Ja, sie kehrten heim, und alles Schöne,
Alles Hohe nahmen sie mit fort,
Alle Farben, alle Lebenstöne,
Und uns blieb nur das entseelte Wort.
Aus der Zeitflut weggerissen, schweben
Sie gerettet auf des Pindus Höhn,
Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn."

Von nun an ist Schiller als der Sänger des Ideals ins Bewußtsein der Gebildeten eingegangen, eines Humanitäts-Ideals freilich, dessen Fundamente stärker in einer der Moderne nahegestellten Antike als in einem seiner Plausibilität (durch die Erfolge der Erfahrungswissenschaften) scheinbar entkleideten Christentum lagen. Schiller hat in seinen Jenaer Vorlesungen (1789/90) an der Entmythologisierung des Alten Testamentes mitgewirkt und, im Anschluß an Kant, den Sündenfall Adams als einen Abfall des Menschen „von seinem Instinkte", damit als „erste Äußerung seiner Selbsttätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, ersten Anfang seines moralischen Daseins" gedeutet. Er hat diese Denklinie konsequent weiterverfolgt und ist damit auf jene die Moderne einleitende Deutung des *dominium terrae* gestoßen, mit welcher sich der Mensch ablöst von den Zwängen der Natur und damit – Freiheit gewinnt. Der Zeitpunkt, in dem – in europäischer Denkgeschichte – der dämonisch enge Zusammenhang des Menschen mit der Natur aufgehoben wird, der Mensch der Natur gegenüber gleichsam einen Schritt zurücktritt und mit der „Fremdheit" Freiheit von deren Zwängen gewinnt, wird mit Schillers Elegie „Der Spaziergang" (1795) gesetzt. In diesem großen Ideen-Gedicht wird das Volk der Stadt mit dem Volk der Gefilde verglichen, werden die naturnahen, aber den Zwängen der Natur auch verfallenen Menschen mit denen verglichen, die sich ihres Verstandes bedienen. „Glückliches Volk der Gefilde! Noch nicht zur Freiheit erwachet, / Teilst du mit deiner Flur fröhlich das enge Gesetz", heißt es zunächst, doch dann zieht Regel und Ordnung in die Welt, „aus dem felsigten Kern hebt sich die türmende Stadt". So schließt sich der Kreis der Entfremdung, denn Fremdheit ist die Bedingung für die Entstehung einer modernen Naturwissenschaft. Mit dieser aber steigert der Mensch seine Herrschaft, seine Freiheit – und die Befremdung auch gegenüber dem eigenen Leib:

„Seine Fesseln zerbricht der Mensch. Der Beglückte! Zerriß er
Mit den Fesseln der Furcht nur nicht den Zügel der Scham!
Freiheit ruft die Vernunft, Freiheit die wilde Begierde,
Von der heil'gen Natur ringen sie lüstern sich los.
Ach, da reißen im Sturme die Anker, die an dem Ufer
Warnend ihn hielten, ihn faßt mächtig der flutende Strom,
Ins Unendliche reißt er ihn hin [...].
Bleibend ist nichts mehr, es irrt selbst in dem Busen der Gott.
Aus dem Gespräche verschwindet die Wahrheit, Glauben und Treue
Aus dem Leben, es lügt selbst auf der Lippe der Schwur."

Für Schiller gibt es noch ein Mittel der Versöhnung von Mensch und Natur auch dort, wo der Mensch seine Fesseln zerrissen und sich die Freiheit des Selbstseins zugeeignet hat – das ästhetische Element, die Schönheit. Erst in den nachromantischen Poetengenerationen ist dieser tiefgefühlte Glaube an die Macht des Schönen zerbrochen. Für Schiller war der mit Schönheit spielende Mensch noch der eigentliche Mensch, der das Maß seines Menschseins gefunden und bewahrt hat. So hat er ästhetische Versöhnung verkündet, wo die nachfolgenden Generationen eine zersplitternde Welt, eine wankende Erde, zerstörte Menschen- und Gottesbilder fanden. „Die Philosophie a priori", meinte der 1813 geborene vergleichende Anatom Georg Büchner, „sitzt noch in einer trostlosen Wüste; sie hat einen weiten Weg zwischen sich und dem frischen grünen Leben, und es ist eine große Frage, ob sie ihn je zurücklegen wird." Die von Schiller vorhergesehene Entwicklung kann auch anders beschrieben werden. Schiller hat ästhetische Versöhnung zwischen der unterworfenen Natur und dem herrscherlichen Willen des (abendländischen) Menschen gestaltet. „Und die Sonne Homers, siehe! sie lächelt auch uns", lautet die letzte Zeile der Elegie „Der Spaziergang". Noch zu seinen Lebzeiten aber ist jene Welle der wissenschaftlichen Gottesleugnung und mit ihr der kalte technische Eingriff in die Natur (auch des menschlichen Leibes) aufgelaufen, die Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei" (1796) nur retardiert hat. Keine Literatur, kein noch so inbrünstiger ästhetischer Glaube konnte die zerstörerische Wucht dieser von Schopenhauer und Nietzsche bis zu Marx und Haeckel und weit darüber hinaus reichenden Welle mehr aufhalten.

4. Auch das Schöne muß sterben

Als Schiller am „Wallenstein" geschrieben hat, wollte ihm das Bild des großen Krieges und das Bild des großen Charakters, der den Mechanismen des so lange von ihm beherrschten Kriegshandwerkes unterliegt, zunächst nicht gelingen. Die Armee war das Geschöpf dieses Wallenstein, das tödlich funktionierende Wunderwerk einer Armee aus 60 000 Menschen, die nicht als Masse, sondern doch als lebendige, individuelle Menschen dargestellt werden sollten. In seinem Werk sollte der Herzog von Friedland zunächst erscheinen, nicht in seiner Einsamkeit. Thomas Mann, der ein ähnliches Wagnis in seiner Novelle „Das Gesetz" (am Beispiel von Mose und dem Volke Israel) unternommen hat, schrieb als junger Mann die Erzählung „Schwere Stunde", in der das Ringen Schillers um den großen Cha-

rakter, um die Frage dargestellt ist, ob und wie die Weltgeschichte das Weltgericht ist. Schiller hatte einen glücklichen Gedanken: Er ließ die Soldaten in Wallensteins Lager zu singen beginnen, einzeln, zu zweit, im Chor, und schon gewann diese Armee Leben, wurde aus dem starren mechanischen Waffenkörper ein Bündel fröhlicher und ernster Soldaten, aus Wallensteins Lager entstand ein Bild der bunten Erde. „Wohl auf, Kameraden, auf's Pferd, auf's Pferd", singen diese Soldaten. „In's Feld, in die Freiheit gezogen. / Im Felde, da ist der Mann noch was wert, / Da wird das Herz noch gewogen." Es wurde eines der populärsten Reiterlieder, in den deutschen Armeen verbreitet, ehe die Kriegslyrik der Befreiungskriege patriotische und nationalistische Töne miteinander verschmolzen hat, und von Soldaten noch gesungen, als es längst keine Kavallerie mehr gab. Aus zeitgenössischen Berichten wissen wir, daß die ausziehenden Reiterregimenter in Weimar 1806 und 1813 vor Schillers Haus salutierten, dieses Lied hatte er *ihnen* geschenkt. Aber nach dem Lager, das durch das Lied belebt worden war, blieb das Duodrama „Die Piccolomini" und „Wallensteins Tod" lange leblos, ein Gesprächsdrama, mit wenig Handlung, allein aufs Wort gestellt. Da erfand Schiller, gegen seine Quellen und gänzlich unhistorisch, aber poetisch wahr, jenes Liebespaar, das im Mechanismus des Krieges und des Ruhmes zerrieben wird, das den Friedenstraum, einen Traum des Glückes und der Ruhe, nur kurz zu träumen wagt, um dann unterzugehen im Strudel eines grausamen Geschicks. Thekla, die Tochter Wallensteins, liebt Max Piccolomini, den Sohn von Wallensteins Verräter, doch der Traum dieser Liebe ist so kurz wie der Traum des Friedens in einer vom Kriege beherrschten Welt. Aus dem Munde von Max Piccolomini hört Wallenstein die Wahrheit und *über*hört sie doch:

„Der Gott, dem du dienst, ist kein Gott der Gnade.
Wie das gemütlos blinde Element
Das Furchtbare, mit dem kein Bund zu schließen,
Folgst du des Herzens wildem Trieb allein." (III,18)

So ist das Schicksal der jungen Liebe besiegelt, fast ehe sie begonnen hat. Max Piccolomini sucht den Tod in der Schlacht und Thekla eilt ihm nach, in den Tod. Dort, wo Gewalt und Ehrgeiz herrschen, ist kein Ort für menschliches Gefühl. Als Thekla vom Tode des Geliebten hört, spricht sie jenen Monolog, an dem sich die Kunst der Schauspielerin erweist, ob die Zuschauer zu Tränen oder zum Lachen gerührt werden, ob das Pathos umschlägt in Lächerlichkeit oder menschlicher Schmerz zu spüren ist. Karoline Jagemann, welche bei der Weimarer Uraufführung (am 20. April 1799) die Rolle der Thekla spielte, berichtet, daß sie über das Schicksal von Max Piccolomini beim Studium ihrer Rolle „lange und bitterlich" geweint habe. „Aber auf dem Theater benetzte ich das Grab des gefallenen Helden nur mit verhaltenen Tränen und erlaubte Wallensteins starker Tochter nur einmal, sich dem Schmerz maßvoll hinzugeben." Über Theklas Schmerz haben seither viele Menschen geweint, Leser und Leserinnen, Kritiker und Zuschauer, weil es Schiller gelungen ist, das Allgemeine (Goethe meinte: das „Rein-Menschliche") im Individuellen darzustellen. Thekla erinnert sich an die kurze Geschichte ihrer Liebe, an den Tag, da ihr Max zuerst wie ein Engel am Eingang in die Welt erschienen war, die sie mit klösterlichem Zagen betrat:

„Mein erst Empfinden war des Himmels Glück,
In dein *Herz* fiel mein erster Blick!
Sie sinkt hier in Nachdenken, und fährt dann mit
Zeichen des Grauens auf
– Da kommt das Schicksal – Roh und kalt
– Faßt es des Freundes zärtliche Gestalt
Und wirft ihn unter den Hufschlag seiner Pferde –
– Das ist das Los des Schönen auf der Erde!" (IV,14)

Thomas Mann hat die „herrscherliche Virtuosität" bewundert, mit der Schiller „dem Jambus gebietet, den noblen Wohlklang und Glanz, den er ihm verleiht, ohnegleichen. Er behandelt ihn mit souveräner Freiheit [...] ‚Untern' wäre unschön gewesen; und außerdem ist das Drüber und Drunter des Rhythmus lautmalerisch." So ist es, in der Tat: im stolpernden Vers fällt Max Piccolomini hörbar unter die Hufe seiner Pferde.

Wie es Schiller an dieser Stelle gelungen ist, das einzelne Schicksal als das allgemeine Los des Menschen sichtbar zu machen, so ist ihm dies auch sonst gelungen. In „Maria Stuart" hat er eine der ersten Frauentragödien in deutscher Literatur geschrieben und dabei den Einfall gehabt, die Schauspielerinnen der verfeindeten Königinnen während des Spieles die Rollen tauschen zu lassen. Diese verfremdende Regieidee wurde ihm damals ausgeredet; ein solcher Rollentausch war auf dem deutschen Theater erst möglich, als durch Bertolt Brecht das Bewußtseinstheater Fuß gefaßt hatte. Aber der Sinn dieses Regieeinfalls ist deutlich: Schiller wollte nicht den historischen Streit von Elisabeth, der Königin von England, mit Maria Stuart, der Königin von Schottland, gestalten. Ihm kam es darauf an, den Streit der Königinnen als einen Streit von Frauen darzustellen, er wollte die menschliche soziale Rolle, und sei es eine königliche Rolle, als Rolle bis zuletzt zeigen, über die sich der Mensch erst im Tode, wenn er ganz bei sich ist, zu erheben vermag. Er wollte auch zeigen, wann und warum der Mensch in buchstäblichem Sinne aus der Rolle zu fallen vermag und was dieser Verlust der sozialen Rolle für sein Menschsein bedeutet.

Daß der Mensch sich vom Tier (stammesgeschichtlich) durch die Fähigkeit unterscheidet, seine Sterblichkeit zu reflektieren, wissen wir seit den ältesten Grabfunden aus der Geschichte des Menschen. Aus dieser Reflexion aber entsteht, so jedenfalls meint Schiller, das Schöne, weil es nichts anderes ist als das Lied der Trauer über die Vergänglichkeit des Vollkommenen. Etwa zur gleichen Zeit, als Thekla auf der Weimarer Bühne erstmals den Trauermonolog über den Tod des Geliebten anstimmte, schrieb Schiller sein vielleicht schönstes Gedicht, mit dem Titel „Nänie". Entstanden ist es vermutlich in einer Zeit, als Charlotte von Schiller krank darniederlag und alle, die um sie bangten, an ihrer Gesundung zweifelten. Die Natur (so verdeutlicht Georg Kurscheidt) steht bei Schiller der Kunst entgegen und das Ideal der Wirklichkeit, doch beide in der Weise, daß „die Natur und das Ideal ein Gegenstand der Trauer" sind, „wenn jene als verloren, dieses als unerreicht dargestellt wird". Das Schöne ist aber nicht nur *Gegenstand* der Trauer, es *entsteht* aus der Trauer, da das Schöne nur schön ist, weil es zerbrechlich ist, das Leben nur lebenswert, weil es sterblich ist. Vielleicht hat Schiller mit diesem Gedanken seinem Werk einen Akzent verliehen, der heute, da, im Anblick namenlosen Elends, wissenschaftliche und pseudowissenschaftliche Unsterblichkeitsphantasien wuchern, eindringlicher als jemals gedacht werden sollte. Zum Bild des Menschen, wie es die Jahrtausende kennen und wie es heute in Frage gestellt ist, gehört die Sterblichkeit und die Erinnerung, das Glück und der Schmerz, die Trauer um das rasch vergehende Vollkommene, und diese Trauer ist – das Schöne:

„Siehe! da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt.
Auch ein Klaglied zu sein im Mund der Geliebten ist herrlich,
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab."

Anmerkung

Schillers Werke werden hier zitiert nach der Frankfurter Schiller-Ausgabe im Deutschen Klassiker-Verlag: Friedrich Schiller. Werke und Briefe in zwölf Bänden. Herausgegeben von *Otto Dann, Axel Gellhaus, Klaus Harro Hilzinger, Hans Gerd Ingenkamp, Rolf-Peter Janz, Gerhard Kluge, Herbert Kraft, Georg Kurscheidt, Norbert Oellers und Stefan Ormanns.* Frankfurt am Main 1988 – 2002. Zur weiterführenden Lektüre verweise ich auf: *Peter-André Alt:* Schiller: Leben – Werk – Zeit. 2 Bde. München 2000. – *Michael Hofmann*: Schiller. Epoche – Werk – Wirkung. München 2003. – *Rüdiger Safranski*: Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus. München 2004. – *Wolfgang Frühwald*: Das Talent, Deutsch zu schreiben. Goethe – Schiller – Thomas Mann. Köln 2005.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Geyer, Hans-Georg: **Andenken.** Theologische Aufsätze, hg. v. Hans Theodor Goebel / Dietrich Korsch / Hartmut Ruddies / Jürgen Seim. – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XI, 506 S., pb € 29,00 ISBN: 3–16–148065–1

Es ist den Hg.n dieses Bd.es gelungen, durch kluge und umsichtige Zusammenstellung von Aufsätzen ihres systematisch-theologischen Lehrers aus fast 40 Jahren (der älteste Text, Bemerkungen zu W. Pannenbergs Geschichtstheologie, stammt aus 1962, der jüngste, eine Festgabe an B. Klappert über Philipp Melanchthon als „Geist in der Spannung zwischen Humanismus und Religion", aus 1998) die große Denkbewegung vorzuführen, die in jedem Text, ja in jeder Äußerung Geyers immer in nuce präsent war und deren Zusammenbringen in der geschlossenen Form eines zusammenhängenden Werkes – nach Art der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, die er in seinen Seminaren und Vorlesungen immer neu traktiert hat – er sich doch standhaft verweigerte. Was seine enthusiastischen Studierenden, zu denen auch die Vf. dieser Rez. gehörten, immer wieder motiviert hat, als Frühform der erst viel später erfundenen elektronischen Raubkopien seine Vorlesungen aufzuzeichnen, Wort für Wort abzuschreiben und wenigstens unter denen zu verteilen, die sie schon „live" vernommen hatten. Die erste spontane Reaktion der Leser dieser Texte ist: Eine Fülle von Erinnerungen tauchen auf. Beispielsweise an das konzentrierte, in immer neuen Kreisbewegungen das gemeinte Ganze suchende und umfassende, zugleich beinahe unglaublich detailliert kenntnisreiche Reden dieses einzigartigen akademischen Lehrers – wobei er in seinen Vorlesungen immer von neuem diesen Stapel Karteikarten aufnahm, umdrehte, wieder hinlegte, wieder aufnahm usw., auf denen nach glaubwürdigem Bekenntnis seiner damaligen Vertrauten schlicht: nichts aufgezeichnet war. Um so größer ist jetzt die mit Begeisterung gemischte Erleichterung, wahrhaftig ein Buch, ja mehr noch: ein voluminöses Werk in den Händen zu halten, das vier Jahre nach dem Tod unseres Lehrers vieles zugleich und noch viel mehr ist: die Skizze einer großen dogmatischen und ethischen Theologie, eine Reflexion auf die theologischen und politischen Aufbrüche der ökumenischen Christenheit seit den 60er Jahren, aber auch einer demokratisch-sozialistisch engagierten Studentenbewegung und darüber hinaus einer kritischen Intelligenz. Ihr wollen die herrschenden shareholder-orientierten neoliberalen Fundamentalisten heutzutage in einer Intensität den Garaus machen, daß sie aus manchen Universitäten – beispielsweise in Hamburg – mit den Geisteswissenschaften gleich die gesamte alteuropäische Bildungstradition verbannt sehen möchten. Dies zielt keinesfalls allein, aber eben auch auf die wissenschaftliche Theologie; und allein aus diesem Grunde sind die teilweise schon eine Generation alten Überlegungen von G. unschlagbar aktuell. Zeigen sie doch in eindringlicher Weise, was auf dem Spiel steht, wenn die politisch „Verantwortlichen" ihr Werk vollenden und die Universität auf das Maß zurechtstutzen, das v. a. einer doppelten Parole verpflichtet scheint: An der Universität soll nichts mehr vorkommen, was erstens nicht unmittelbar wirtschaftlich verwertbar ist und zweitens den geistigen Horizont des jeweils verantwortlichen Wissenschaftssenators bzw. -ministers übersteigt.

Dieses Buch enthält eine Fülle von Gegenständen, die auf einem Niveau und in einer Geschlossenheit präsentiert werden, die ein Studium ganzer Bibliothekswände ersetzen können, beispielsweise diese: Die Debatte um den „ontologischen Gottesbeweis" von Anselm von Canterbury bis hin zu Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel; zentrale Einsichten und Streitigkeiten der Reformation (beispielsweise die wunderbar eindrückliche Interpretation zu „Luthers Auslegung der Bergpredigt" (1983, 435ff.), die Rekonstruktionen von theologischen und philosophischen Diskussionen im „deutschen Idealismus" (v. a. Kant und Hegel, aber auch Friedrich Daniel Schleiermacher und Johann Gottlieb Fichte); die eindrücklichen, zugleich umfassend, konzis und engagiert vorgestellten Darstellungen zu Konfliktlinien in den großen theologischen Debatten des 20. Jh.s (beispielsweise zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann seit den 20er und zwischen Herbert Braun, Helmut Gollwitzer, Wolfhart Pannenberg und Gerhardt Ebeling – um nur einige zu nennen – seit den 60er Jahren); aber auch die umfassende Rekonstruktion der „kritischen Theorie der Gesellschaft" eines Max Horkheimer oder der existentialistischen Philosophie eines Jean-Paul Sartre. Und immer wieder eine immanent-unausgesprochen mitlaufende, bisweilen auch ausdrückliche Aufnahme der Theologie Karl Barths, die G. in der Regel konzentrierter und punktgenauer auf den Begriff *und* auf die Situation bringt, als es dem theologischen Meister, zumindest jenseits seiner Vorträge und kürzeren Texte, oft vergönnt war. Eindrücklich und überzeugend ist hier v. a. G.s Rekonstruktion von Barths Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde" in seinen – wie so oft vorsichtig titulierten, aber umfassend gedachten – „Einige[n] vorläufige[n] Erwägungen über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie" (1973, 394 ff.) gelungen. Und auch jenseits der Interpretation und des Weiterdenkens theologischer Gesprächsbeiträge zeigen sich immer wieder einfühlende, reflektierende und engagiert-kritische Einlassungen zu den jeweils brennenden zeitgenössischen Konflikten: Wie soll sich die Kirche, die einer „mimetischen Praxis" gegenüber der Geschichte Jesu Christi um ihres Kircheseins willen verpflichtet ist, zur Aufrüstung mit Massenvernichtungsmitteln, zu einer zunehmenden Sistierung demokratischer Freiheiten, zu einer schlechten Aufhebung der liberalen Gründe einer bürgerlichen Gesellschaft im Großprojekt wirtschaftlich-technologischer Bemächtigung von Natur und Gesellschaft verhalten, wenn hier mit der Möglichkeit von Subjektivität und Individualität des einzelnen Menschen und einer menschenwürdigen Lebensgestalt für die Abhängigen nicht nur das auf dem Spiel steht, was in den liberalen Anfängen der bürgerlichen Gesellschaften einmal gemeint war, sondern auch die politischen Kontextbedingungen zunichte gemacht werden, die eine christliche, evangelische Freiheit aus eigenem Grunde braucht und durchzusetzen helfen will?

Diese zahlreichen Einzelgegenstände, von denen hier nur einige genannt sind, werden – in der Anordnung der Aufsätze G.s, zugleich in kongenialer Aufnahme seiner eigenen Denkbewegung – zu einem konsistenten theologischen Denkzusammenhang verbunden, der in vier Schritten dem Anliegen verpflichtet ist, der Selbstbewegung Gottes in seinem im Glauben angenommenen und bezeugten Subjektsein nachzudenken – oder wie es der Titel des Buches eindrücklich annonciert: ein „Andenken" im mehrfachen Sinne einer notwendigen Erinnerung und einer konstitutiv begrenzten und unvollständigen Denkbemühung von seiten des Menschen. Dabei ist die gewählte Reihenfolge der Abschnitte zwingend: 1. Gott und das Denken; 2. Die Geschichte Jesu Christi; 3. Kirche und Lehre und 4. Die christliche Freiheit. Diese Denkbewegung beginnt mit der – auf höchstem philosophischen und theologischen Diskurs-Niveau vorgeführten – unhintergehbaren Einsicht, daß Gott in seinem Subjektsein, seiner Freiheit und seiner trinitarisch zu explizierenden Selbstbewegung (in den Seinsweisen als Schöpfer, Versöhnung und Erlöser) *nicht* mit den Mitteln theologischer oder philosophischer Reflexion „bewiesen" werden könnte. Dies gilt für den Rückschluß auf einen letzten Grund aus der Fülle des Existierenden ebenso wie für das Unternehmen, die *reale* Existenz Gottes aus der *noetischen* Figur (dergestalt, daß die Vorstellung eines Wesens, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, zugleich seine Existenz beinhalten müsse) zu schließen. Auch Hegels kritische Rezeption der metaphysischen Gottesbeweise in der prozeßhaften Bewegung des *Begriffs*, sich in der Wirklichkeit zu objektivieren, wäre nur ein blasser Spiegel der Selbstbewegung Gottes. Von ihr kann nur im Nach-Denken des Namens Gottes gesprochen werden, von seiten des Menschen: zuerst im Hören des biblischen Zeugnisses und im Glauben, der sodann seine verstandesmäßige Durchdringung sucht („fides quaerens intellectum").

Wie es keine Brücke vom metaphysischen Beweisen zur Existenz Gottes geben kann, so auch keine von der historischen Frage nach dem menschlichen Leben des Jesus von Nazareth zu seinem Gottsein – wie sinnvoll auch immer diese historische Rückfrage bleiben mag: „Der Tod Jesu war auch das Ende eines jüdischen Propheten in Palästina zur Zeit des Augusteischen Prinzipats und als solches das Schicksal eines einzelnen Juden, dessen öffentliche Wirksamkeit unter den besonderen religiösen und politischen Verhältnissen dort und damals den Gegensatz der bestehenden Ordnung erregte und ihm die Todesstrafe eintrug. Wenn jedoch christliche Überlieferung schon im Neuen Testament die wirkliche Versöhnung der Welt mit Gott als die Wahrheit des Ereignisses von Golgatha proklamiert hat, so ist darin bereits der Anspruch enthalten, dass die Grenzen der weltgeschichtlichen Pragmatik dieses Geschehens um seiner Wahrheit willen zu transzendieren sind, und die besondere Einzelnheit seines historischen Charakters nur als Moment seiner umfassenderen Realität wahrheitsgemäß in Betracht kommen kann." (213) In der Wirklichkeit des Geschehens von Kreuz und Auferstehung zeigt sich Gott als der, der *sich hingibt*: Die „endliche Hingabe des Sohnes im tödlichen Urteil und Schicksal des Kreuzes" ist zugleich die „Selbsthingabe des Sohnes an den Willen des Vaters zu seiner Sendung in die Welt", und sie impliziert schließlich die Hingabe des göttlichen Wesens selbst,

die Hingabe des Sohnseins durch den Sohn als radikalste Konsequenz der Selbstbewegung Gottes zu den Menschen hin (225).

Diese Bewegung beinhaltet zugleich die Einladung zur entsprechenden, zur „mimetischen" Praxis der Kirche: dem Versprechen Gottes zu vertrauen und in ihrem Lebensvollzug ihrerseits zu entsprechen. In Erinnerung und Erwartung des Reiches Gottes ist die Kirche als herrschaftsfreie Geschwisterschaft interessiert an einem radikal demokratischen Staat, an einer humanistischen Kultur und einer „genuin sozialistischen" Gesellschaft. Eine theologische Ethik kann sich im Vollzug des Nachdenkens über diese mimetische Praxis der Kirche durch eine statische Zwei-Reiche-Lehre nicht bestimmen lassen. Sie braucht für die Gestalt ihrer Existenz und Praxis, ihres solidarischen Eintretens für das Recht menschlicher Subjektivität in einer zunehmend von ökonomischen Einzelinteressen beherrschten Gesellschaft notwendig den Dialog mit einer humanistisch inspirierten kritischen Theorie der Gesellschaft. G. zeigt dies v.a. in seiner ebenso subtilen wie exakten Interpretation und Rezeption des theoretischen Werks von Max Horkheimer, einer im emphatischen Sinn des Wortes kritischen Theorie, die unter zunehmend (und heute noch viel mehr als zur Entstehungszeit dieses Textes) ökonomistisch verzerrten Lebensbedingungen erlaubt, die geschichtliche Differenz zwischen Wahrheit und Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens offenzuhalten und der Reduktion des Gedankens auf die neopositivistische Verdoppelung des Bestehenden zu widerstehen.

Wie diese – hier notgedrungen dürftig nachgezeichnete – große Denkbewegung in der wissenschaftlichen Kommunikation eines theologischen Lebens- und Lernzusammenhangs Gestalt gewinnt, hat G. nicht nur und nicht zuerst in seinen Texten vorgeführt. Und deshalb gehört die Erinnerung an die Weise, wie er für seine Studierenden und KollegInnen als akademischer Lehrer lebendig war, notwendig zur Würdigung dieses großartigen Buches hinzu: als Versuch eines „Andenkens" nicht nur an seine Texte, sondern auch an die Person. – Erinnerungen sind, wenn sie denn authentische Wahrnehmungen aufbewahren, immer Erinnerungen einer unverwechselbaren Person und deshalb in der 1. Person Singular zu formulieren.

Als ich (Reinhard Umbach) Mitte der 70er Jahre in Göttingen Theologie, Germanistik, Mathematik und Philosophie studierte, erlebte ich gleich mehrmals die Woche eine ortstreue Zeitreise mitten durch die Gegenwart. Wenn es sich vom Semesterangebot her einrichten ließ, belegte ich jeweils Veranstaltungen, die vom Titel her möglichst eng beieinander, sprich: in der Schnittmenge meiner Fächer lagen, im Bermudadreieck zwischen Sprache, Wahrheit und Glauben. Während ich in den Mathematikvorlesungen bald nur noch physisch zugegen war, zwar alles von der Tafel in mein Scriptheft übertragen, aber praktisch nichts verstanden hatte, lief es in den Philosophievorlesungen schon etwas besser ab: Schließlich zählten und zählen Autoren wie Russell, Wittgenstein und Chomsky zu den Säulenheiligen der Sprachphilosophie. Aber dennoch war der Eintritt in eine Vorlesung von G. noch einmal etwas ganz anderes. Er entsprach so sehr meiner Vorstellung vom lehrenden Professor, daß ich bis heute allen Vortragsrednern, denen ich lausche, innerlich die Defizite anrechne, die ihnen gegenüber G. fehlen. Ich habe ihn während meines Studiums vielleicht zehnmal etwas länger sprechen können, mit zum Teil monatelangen Pausen dazwischen. Wenn die anfängliche sekundenlange Unsicherheit überwunden war, während der er etwas wie aus weiter Ferne in die Gegenwart zu holen schien, konnte man mit ihm punktgenau über der Frage weiterreden, an der man beim vorigen Mal aufgehört hatte zu diskutieren. Welch größeres Kompliment könnte ein Lehrender einem jungen Studenten machen, als sich seiner Worte zu erinnern! Die „Anleitung zum wissenschaftlichen Denken", zu der die Dozenten schließlich alle angehalten sind, bestand in seinem unmittelbaren Verhalten. G. war ein wunderbar performativer Denker, dem man das Denken förmlich ansehen konnte. Die Methodik der Frankfurter Schule hatte ihn so völlig im Griff, daß er auch das Begriffene nicht in Thesenform festhalten ließ. Er war der zupackende Vogel Greyff, dem kein gefallenes Wortkrümelchen im Seminarablauf zu unbedeutend war, um nicht doch noch einmal ganz am Ende nach ihm zu picken.

Man verzeihe mir hier die Metaphern. Sie sollen mir auch nur den Übergang herstellen zu einer Seminarsitzung über die „Dialektik der Aufklärung" von Horkheimer / Adorno, als gleich mehrere Teilnehmer in ihre Redebeiträge die Floskel einspannten „[...] oder weiß der Geier was [...]". Nachdem dieser Spruch drei- oder viermal gefallen war, nahm sich G., der sonst niemals unterbrach, sondern fast immer alle Beiträge so wohlwollend nickend aufnahm, daß ihm manchmal danach die Schulter schmerzte, der Floskel an und hielt dagegen: „Wieso soll eigentlich ausgerechnet ich immer alles wissen?" Es war einer der seltenen witzigen Ausbrüche von ihm. Ansonsten war es der höfliche Ernst, der ihn ins Zentrum der studentischen Bewunderung rückte. Denn im Rückblick war unsere Studentengeneration von dem heißen Wunsch nach Vorbildern erfüllt, kaum nachdem so viele ins Wanken geraten oder gestürzt worden waren. Das war von Anfang an der große Widerspruch in der Bewegung. Einmal erzählte ich G., wie es in der legendären Weihnachts-Vorlesung des greisen Philosophieprofessors Eduard „Ede" Meyer zugehe und zitierte diesen mit einem ontologischen Fallbeispiel: „Sie können ein Herrenfahrrad und ein Damenfahrrad noch so lange in einen dunklen Keller einsperren – und sie werden am Ende dennoch kein Kinderfahrrad bekommen!" Die meisten würden über so etwas einfach lachen; nicht so G.: Er nickte begeistert und sagte: „Die Kategorienlehre von Nicolai Hartmann auf den Punkt gebracht!"

Wenn heutzutage Begriffgetüme wie „clash of cultures" die intellektuelle Runde machen, um mit dem atavistischen Zugriff auf die Angst die eigenen Reihen noch fester an die Macht zu binden, so bedarf es streng genommen der Exotik und der Fremde gar nicht. Das vor dem eigenen Blick Verschlossene, das Andere gibt es zum Glück auch innerhalb des Abendlandes – sogar umsonst und ohne daß es automatisch böse wäre. Oder täusche ich mich und sollte sich die Aufklärung am Ende gar nicht ereignet haben?

In Horkeimer / Adornos „Dialektik der Aufklärung" steht der Name für den Beginn der Loslösung vom Schamanismus, für die Entwicklung des Begriffs als allmähliche Loslösung von der Sache. Odysseus überlistet den Zyklopen Polyphem mit dem Wortspiel, er sei Niemand. Im Griechischen funktioniert das, wo „oudeis" für „Niemand" steht, auch wenn man schon ein sehr besoffener Zyklop hätte sein müssen, um darauf hereinzufallen. Aber für die weitere Geschichte ist es dennoch wichtig: Da der Polyphem einen dürren „Niemand" als letzten zu verspeisen vorgibt, hat dieser Zeit, den Pfahl zu spitzen und im Feuer zu erhitzen, um den Zyklopen zu blenden. Am Ende wird es so der Name sein, der den Sieg der Aufklärung davonträgt.

An der Funktion des Namens tragen aber auch gleichermaßen die scheinbar inkompatiblen Konkurrenzphilosophien schwer. Gottlob Freges Beispiel vom „Abendstern" und „Morgenstern" für dieselbe Sache, nämlich die Venus, und die daran angeschlossenen Abhandlungen über „Sinn" und „Bedeutung" von Sätzen und Begriffen wirken bis heute fort.

Die Bedeutung muß eindeutig, der Sinn kann verschieden sein – und keine Philosophie kann ohne die Differenz zwischen Wahrheit und Irrtum auskommen. Die kybernetische Zuspitzung durch Heinz von Foerster sieht sogar die Wahrheit selbst erst durch die Lüge geschaffen. Hätte kein Mensch jemals gelogen, käme auch niemand auf die Idee, Gesprochenes könnte falsch sein.

In einem aber fällt diese Differenz in eins. In Gott können wir uns neben der Wahrheit weder Lüge noch Irrtum denken. Ob Gott einen Stein zu schaffen imstande ist, der so schwer ist, daß er ihn nicht aufzuheben vermag, ist logische Spitzfindigkeit. Aber ob Gott existiert oder nicht, ist etwas anderes. Dabei wird Gott in der Philosophie als Statthalter eines Allprädikats verstanden, in der Theologie aber als Name, den es anzusprechen, zu dem es zu beten gilt.

G.s „Gedanken zum ontologischen Gottesbeweis" sind an sich schon deshalb erstaunlich, weil sie an so zentraler Stellung im vorliegenden Bd stehen. Ich kann mich an ein Gespräch erinnern, in dem er Anselms Beweisführung, wenn nicht gleich persönlich, so doch in Person seines eigenen Lehrers Wolfgang Cramers teilte. Obwohl dessen Name weder im Artikel, noch in den Zitaten auftaucht, ist die Brisanz präsent, die in der ernsthaften Rezeption eines über tausendjährigen Lehrsatzes liegt. Im lichten Gedanken aber des zum Bischofsamt gezwungenen Anselm liegen die zentralen Fragen der Philosophie wie in einem Brennglas gebündelt: Er handelt von Gott, von der Existenz und vom Wesen. Bei Anselm gehen Denken und Glauben ein ganz neues Verhältnis ein, das, so G. am Ende seiner „Gedanken über den ontologischen Gottesbeweis", gerade wegen „der theologischen Differenz in der Gestalt des christlichen Schöpfungsglauben [...] die Bedingung der Möglichkeit seines Gottesbeweises" enthielt. Der explizit auf Kant hinweisenden Entfaltung dieser Differenz ist der weitere Aufsatz gewidmet. „Kants Kritik aber macht [...] offenbar, dass die reine Vernunft für einen Gottesbeweis a priori überhaupt keine Möglichkeit hat, so dass der Spitzensatz der Philosophie sub conditione der ontologischen wie der theologischen Differenz in der Frage der Gotteserkenntnis die Doppelthese von der hypothetischen Notwendigkeit und der kategorischen Unmöglichkeit eines ontologi-

schen Gottesbeweises und damit eines Gottesbeweises überhaupt ist" (79).

Natürlich liegt in der Übernahme der Kantischen Terminologie keine geringe Gefahr auch für die eigene Argumentation. Philosophie steht bei der Behandlung traditioneller Probleme ja immer vor einem eigenen doppelten: es gleichermaßen mit der Sache und ihrer begrifflichen Rezeption zu tun zu haben. Nicht wenige der Philosophen, mit denen ich in meinem Studium zu tun hatte, lehnten gerade die Kantische Begriffsmatrix als irreführend ab, die das Wortpaar analytisch = synthetisch mit a priori = a posteriori (z. B. Bertrand Russell) kreuzte. So hat Russell neben die Kantische Argumentation, daß die Existenz kein Prädikat sei, das aus einer begrifflichen Gottesbestimmung im Sinne seiner Vollkommenheit hinzutrete, noch eine Widerlegung entlang seiner eigenen Beschreibungstheorie hinzugefügt.

Um so mehr habe ich G. bewundert, daß er sich so ernsthaft mit dieser tradierten Frage weiterhin auseinandersetzte. Für meine Examensarbeit hatte er ebenfalls ein Thema parat, das zum Kanon der großen Probleme zählt: Das Wesen der menschlichen Freiheit. Mir selbst wurde bei der Behandlung v. a. eines klar, nämlich daß ohne eine ernste Würdigung der Tradition keine Kritik gedeihen kann, erst recht nicht in der postkritischen Phase, in die die zeitgenössische Philosophie eingetreten zu sein scheint. Wenn diese sich weitgehend in Ethik- und Grundwertekommissionen etabliert und ihren Einsatzort sieht; wenn das der Gottesfrage gleichgelagerte Freiheitsproblem in die Hirnforschung wandert und diese uns nachweist, daß „unsere" Entscheidungen schon meßbar gefallen sind, ehe wir uns ihrer bewußt werden; wenn gerade in den ökonomischen Disziplinen schlimmster Fundamentalismus im Ku-Klux-Klan-Gewand vorgeblicher Weisheit Kreide frißt und sein Präfix „Neo" als unschuldigweiße Pfote vorzeigt, um ganze Gesellschaften in Geiselhaft zu nehmen; wenn der Philosophie überhaupt als zentraler, in sich kritischer Disziplin die Zuständigkeit auch für Einzelfragen entzogen wird, dann freue ich mich jedesmal aufs neue, bei einem so verehrenswürdigen und hochtoleranten Mann wie G. studiert zu haben. Eigentlich hätte man sich alles andere schenken können ...

Hamburg Hans-Martin Gutmann

Göttingen Reinhard Umbach

Bibelwissenschaften

Hübner, Hans: **Wer ist der biblische Gott?** Fluch und Segen der monotheistischen Religionen. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. XII, 215 S. (Bibl.-Theolog.-Stud.), pb € 24,90 ISBN: 3-7887-2033-6

Der renommierte Göttinger Neutestamentler bringt in der Hinführung zu seinen im Jahr 2003 gehaltenen Vorlesungen für Hörer „aller Fakultäten" und „des dritten Lebensalters" zwei Themen in Beziehung: Das Problem der Gewalthaltigkeit des Monotheismus – aktuell im Blick auf den 11. September 2001 – und die Trinität. Die Kombination dieser Themen drängt auf die Frage, ob der trinitarische Glaube eine Überwindung oder doch wenigstens eine Bearbeitung des Gewaltpotenzials darstellt, das mit dem Monotheismus verbunden sein kann, oder ob das nicht der Fall ist. Bei Hübner findet sich diese zweifellos wichtige Frage aber nicht. Er schneidet den Weg zu dieser Frage ab, wenn er schon auf Seite 2 und dann immer wieder erklärt: Nicht der Monotheismus sei verantwortlich für das kriminelle Verhalten der Islamisten, vielmehr komme die religiöse Gewalt aus anderen, nur zufällig damit verbundenen Motiven. Damit ist in diesem Buch schon alles zum Thema Monotheismus und Gewalt gesagt, und man fragt sich, ob der Verweis auf den 11. September denn mehr als ein Aufhänger ist, aus dem das Buch publizistisches Kapital schlagen will. Was sonst noch folgt, sind Ausführungen über die Entstehung des Monotheismus und der Versuch, den Glauben an den dreieinigen Gott für heute neu zu bedenken.

Das alttestamentliche Monotheismus bzw. – zunächst – die Monolatrie wird in düsteren Farben geschildert. Bei Elia und Jehu und überhaupt bei dem Deuteronomisten entdeckt der Autor einen „unerbittlichen, ja bis ins letzte fanatisch intoleranten Monotheismus" (44). Daß nicht jeder Monotheismus so sein muß, zeigt er in einem „Intermezzo" über die hinduistische Schrift Bhagadvîtâ. Dort trifft man auf eine faktische Alleinverehrung eines Gottes (Vischnu), die dennoch in toleranter Weise die Existenz anderer Götter und deren Heilsbedeutung nicht leugnet. „Der Monotheismus der Bhagadvîtâ überragt theologisch und ethisch bei weitem die Monolatrie des Jehu" (79), so die Schlußfolgerung, die den Eindruck erweckt, man könne sich den passenden Monotheismus aussuchen. Aber wenn es doch nur einen Gott gibt?

Im späten AT, so H. im Rückgriff auf frühere eigene Arbeiten, sei der strenge Monotheismus durch Hypostasierung und Personalisierung der Weisheit relativiert und teilweise nahezu preisgegeben worden. Am Ende dieser Linie steht dann der Johannes-Prolog. Für diesen ist der Logos in Überbietung des Weisheitsdenkens nun eindeutig ein göttliches Wesen, so daß die Bibel insgesamt auf einen „Bitheismus" (112) zuzulaufen scheint. Während das NT, das noch keine Dreifaltigkeitslehre kennt, unbefangen von drei göttlichen Personen spricht, wird das Verhältnis von Einheit und Vielheit einer späteren Theologie zum Problem. Bevor H. auf dieses eingeht, widmet er sich aber zunächst dem Islam. Die Behauptung, der Islam kenne nur die Transzendenz Gottes, sei falsch, denn auch an diesen Gott werde geglaubt, auch er habe eine Bedeutsamkeit für die Gläubigen, so daß dieser Gott immer schon in die Immanenz der Menschen hineinwirkt. Diese ja nun keinesfalls überraschende Erkenntnis gewinnt H. durch Rekurs auf eine Arbeit von A. Renz, der seinerseits die Urteile christlicher Theologen über den Islam zusammengestellt hat. Man weiß nicht recht, was man von dem Informationswert dieser mehrfach vermittelten Aussagen über den Islam halten soll. Auf jeden Fall ist die Schlußfolgerung schwer nachzuvollziehen: Da das Gottesverständnis des Islam Transzendenz und Immanenz zusammendenke, sei der islamische Terrorismus von daher nicht zu erklären. Der islamische Terror sei vielmehr die „Perversion des Islam" (160). Dem mag man zustimmen, aber es ist durch die Herleitung H.s nicht begründet und wird zudem durch seine zahlreichen Hinweise auf die Gewalttätigkeit des Islam in Geschichte und Gegenwart konterkariert. Die Haltung dieses Buches zur Gewalt im Namen Allahs ist zutiefst ambivalent!

Die theologische Verantwortung des trinitarischen Dogmas, die im letzten Teil des Buches versucht wird, steht unter der Überschrift: „Der drei-eine Gott als der Eine hermeneutische Gott". Trinität sei ein Ausdruck dafür, daß der jenseitige Gott sich in die Menschensphäre hinein mitteilt, daß er selbst worthaft ist. Dementsprechend gibt H. Joh 1,1b („das Wort war bei Gott") auf folgende Weise wieder: „Und das Wort *ist* wesenhaft sein göttliches Mit-Sein mit dem sich *aus*-sprechenden Gott, mit dem in seinem Wesen also *hermeneutischen Gott*" (190). Ob diese Übersetzung eine hermeneutisch glückliche Operation ist? Sofern sie eine Lösung für das Problem der Einheit der Differenz von Einheit und Differenz, also das denkerische Problem der Trinität sein soll, kommt H. über einen Modalismus nicht hinaus. Aber ihm geht es gar nicht um eine Lösung des, wie er sagt, numerischen Problems. Bultmann-Schüler der er ist, hebt er auf die existenzielle Bedeutsamkeit ab. Trinität ist demnach einfach Ausdruck für „das Heilswirken Gottes am Menschen" (202), kurz: für die Liebe. Hätte es aber für dieses Ergebnis den komplizierten Denkweg gebraucht, in den außer Bultmann noch die physikalische Komplementaritätslehre von Niels Bohr, die Urknall-Theorie, die Upanishaden, Heidegger und nicht zuletzt Martin Buber (dessen Personalismus H. als „das wahre jüdische Erbe der Biblia Hebraica" [187] bezeichnet!) hineingezogen werden? Und muß man nicht nach den Exkursen zur Bhagadvîtâ und zum Islam sagen, daß Trinität im von H. angegebenen Sinne ein Strukturmoment jedes Gottesglaubens ist? Kann H. diese Konsequenz vermeiden?

Trotz manch spannender Passagen läßt das Buch ratlos. Was will der Autor eigentlich sagen – zum Problem religiöser Gewalt, zur Bedeutung der Dreifaltigkeit? Vielleicht hat sich H. auch einfach zu viel vorgenommen und ist mit seinem Stoff nicht zu Rande gekommen? Doch gibt das Buch Anlaß zu einigen Einsichten:

1. Insofern H.s Überlegungen als repräsentativ für die existentialpersonalistische Theologie gelten können, der er sich verpflichtet fühlt, so scheint diese der Komplexität gegenwärtiger theologischer Probleme nicht mehr gewachsen zu sein. Aus Bultmanns Erbe, so wie H. es vertritt, erwachsen keine Impulse für die Gegenwart.
2. Das Trinitätsdogma muß von Christus her erschlossen werden. Unterläßt man dies, wie H. es tut, dann gelangt man nur zu philosophischen Konstrukten einer sich mitteilenden Gottheit, die auf viele Religionen paßt. Der Anspruch der Trinitätslehre wird so nicht erreicht.
3. Der Versuchung, das Gewaltproblem des Monotheismus in den Islam zu externalisieren, muß widerstanden werden. Übrigens ist immer noch nicht sicher, wer für die Anschläge vom 11. September wirklich verantwortlich ist!

4. Die Behandlung des Problems religiös begründeter Gewalt in der Bibel dürfte mindestens das Reflexionsniveau der einschlägigen biblischen Schriften selbst nicht unterschreiten. Zwischen der Darstellung von Gewalt im Namen Gottes und der Bearbeitung des damit gestellten Problems im kanonischen Kontext ist zu unterscheiden (in F. Crüsemanns Elia-Studie kann man nachlesen, was dies für Elia und die Königsbücher bedeutet).

H. schließt mit den Sätzen: „Ob jüdische Religion, ob christliche Religion, ob islamische Religion oder welche Religion es auch immer sei – sie alle haben in sich das Potential des Segens. Sie alle können aber zum furchtbaren Fluch für die Menschheit entarten. Bemühen wir uns um das Potential des Segens" (205). Welch eine Theologie ist das, die solche Ergebnisse hervorbringt?

Dortmund Thomas Ruster

Scholl, Norbert: **Die Bibel verstehen.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Primus 2004. 294 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–89678–512–5

Das Werk enthält 3 Teile:

„I. Was die Bibel ist und was sie nicht ist" (11–21). „II. Das ‚Alte' Testament" (21–121). „III. Das ‚Neue' Testament" (121–261). Eine „Einführung" (9–11) und „Ein kurzes Schlusswort" (261–263) umrahmen die Teile.

Es geht weder um eine Einleitung in alle biblischen Bücher noch um eine übergreifende „Biblische Hermeneutik", sondern um „einen kleinen Einblick in das Bemühen der Bibelwissenschaftler", um Erläuterung „ihre(r) Arbeitsweisen und Methoden" und um Führung zu Erfahrungen „ähnlich jenen, die die biblischen Autoren machen durften" (18). Das Schlußwort nennet den „Sitz im Leben": die theologische und kirchliche „Erwachsenenbildung". Also nicht der kundige Theologe, sondern der interessierte Nicht-Theologe ist der eigentliche Adressat dieses Buches. Die Aufklärungsabsicht des ersten Untertitels zu I.: „Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen" wird so verständlich. Die folgenden hermeneutischen Bemerkungen führen kurz in die „Einheit" des NT mit dem AT ein. Dann werden die historisch-kritischen Methoden mit Betonung der literarischen Kontexte vorgestellt (15–17). Es schließen sich an: „Tiefenpsychologische Methoden" (17), „soziologische oder auch materialistische Interpretation" (17f.), „Feministische Theologie" (18–20). Entsprechend der Kürze der Darstellung finden die letzteren Methoden aber kaum Anwendung.

Es fällt auf, daß die narrativen Methoden (Erzählanalyse / Narrative Criticism / Makro-Gattungen) völlig fehlen. Andererseits stellt S. 129 ein selbst verfaßtes „fiktives Gespräch zwischen dem Evangelisten Johannes und Jona" vor. Zu welchen Zugängen gehört es? Die historisch-kritischen Methoden bleiben durchgängig beim Subtraktionsverfahren (Satz-Pick-Methode) der alten Redaktionsgeschichte stehen, z. B. bei den vielen synoptischen Vergleichen zum AT und NT. Die Erzählstrukturen der Einzelbücher kommen insbesondere beim NT kaum zum Zuge, obwohl sie inzwischen in jeder Einleitung stehen.

Andererseits gelingt es S. durchgängig, den Forschungsstand der 80er Jahre exemplarisch und anschaulich darzustellen. Der Pentateuch und Josua werden nach der neueren, „Münsteraner" Quellenhypothese erschlossen. Die beiden Schöpfungsberichte und zwei zentrale Abrahamgeschichten (Gen 12,1–8; 22,1–19) werden pointiert ausgearbeitet. Doch was ist mit den Spannungen in der Urgeschichte und in den Vätergeschichten? Sie bleiben ausgespart, so daß der fatale Eindruck einer harmonischen theologischen Entwicklung entsteht. Ein ähnlicher Eindruck entsteht für Exodus. Die zunehmende theologische Symbolisierung des Eigennamens „Jahwe" wird mit ägyptischen Parallelen eindrucksvoll nachgewiesen, doch die widersprüchliche Gesamtkonzeption mit den Gesetzesbestimmungen des Bundesbuches bleibt unerwähnt. Für Josua wird die Ambivalenz nachgetragen: „scheinbar eine von Gewalt triefende Kriegsberichterstattung" (66), doch sogleich apologetisch wieder aufgehoben: „Nicht die Bibel ist das Problem, sondern wie mit ihr umgegangen und wie sie verstanden wird" (76). Dann schließen sich „die Propheten – alles andere als Wahrsager" an. Offenkundig gab es doch Probleme mit Einzelerscheinungen biblischer Theologie, gegen die sich die Propheten ja wenden.

In letztere führen jedoch lediglich Elija, Amos und Jeremia ein (86–100); auch für die Weisheit stehen nur Ijob und Kohelet (114–121). Die Psalmen hingegen erhalten ein umfassendes, interessantes Kapitel (100–141).

Teil III hat seine Stärke in der Bearbeitung von Kleingattungen (Gleichnisse, Bergpredigt, Wunder, letztes Abendmahl, Passion, Ostererfahrungen, Kindheit Jesu). Die „Autoren" der Evangelien und der Apostelgeschichte wiederum werden mit fragwürdiger einseitiger Auswahl aus der alten Redaktionsgeschichte auf landesunkundige Heidenhellenisten festgelegt. Es bleibt zu Recht bei der Zweiquellentheorie. Da ein Vergleich mit antiken Nachbargattungen (Bioi, Geschichtsschreibung) unterbleibt, wird auch auf eine Analyse des Aufbaus weitgehend verzichtet. Zwar beginnt der synoptische Vergleich mit der Schlüsselszene der „Taufe Jesu". Doch die Prolog-Funktion wird durch die veraltete Annahme der Sündenlosigkeit Jesu auf eine hohe Christologie enggeführt. Für das „Erfüllen der Gerechtigkeit" (Mt 3,15) konnte sich der damalige Leser durchaus „viel vorstellen" (gegen 127). Denn Jesus bedurfte wie alle Juden vor dem Geistempfang für sein öffentliches Amt der Umkehrtaufe, z. B. für kultische Übertretungen, und blieb danach der lernende Wanderlehrer und zugleich hoheitsvolle Menschensohn.

Für das Johannes-Evangelium wird noch immer mit Käsemann ein gnostischer Hintergrund angenommen (220). Der Prolog wird nicht in seiner Endgestalt, sondern in seiner „Entstehungsgeschichte" interpretiert (120). Doch erst die Endgestalt vermag – übrigens ohne Gnosis – das richtig beobachtete „historische Interesse" mit der „gläubige(n) Erkenntnis des Christusgeheimnisses" zu verbinden (219f.).

„Die Briefe des Apostels Paulus – und solche, die er nicht geschrieben hat" werden auf acht Seiten abgehandelt (243–251). Auch hier fehlt der rhetorische Aufbau eines literarischen antiken Briefes. Die paulinische Theologie wird knapp und zutreffend skizziert.

Insgesamt arbeitet das Buch die gängigen Texte für die theologische Erwachsenenbildung sachgerecht nach einer alten Methode auf, bietet also einen didaktischen Kanon im Kanon. Für die Arbeit in der Erwachsenenbildung vermag dieses Buch reichhaltige Anregungen zu geben. Der Autor vermittelt einen fundierten Kenntnisstand in die historisch-kritische Redaktionsgeschichte vornehmlich bis in die 80er Jahre.

Dortmund Detlev Dormeyer

Exegese AT

Loretz, Oswald: **Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter.** Der „Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten. – Münster: Ugarit 2003. XXII, 932 S. (AOAT, 290), Ln € 128,00 ISBN: 3–934628–18–4

Der Münsteraner Gelehrte, der sich schon vielfach um die Beziehungen zwischen ugaritischer und biblischer Religion sowie ihre gemeinsamen altorientalischen Hintergründe verdient gemacht hat, legt mit „Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter" einen materialreichen Beitrag zum Gebrauch juridischer Terminologie im altorientalischen Sprechen vor. Ein starkes Augenmerk liegt dabei auf dem Gebrauch der Begriffe von Recht und Gerechtigkeit nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich, sondern auch zur Beschreibung der Beziehung zwischen Mensch und Göttern bzw. Gott und Israel. Ein prominentes Beispiel hierfür sind die biblischen Psalmen, stellen sie doch das Verhältnis des Menschen zu Gott auch als eine forensische Angelegenheit dar. So widmet sich der Autor in seinen Untersuchungen grundlegenden Problemen rechtlichen Denkens und prozessualer Praktik in Texten, die s. E. bisher zu wenig beachtet wurden, aber notwendig für ein tieferes Verständnis der behandelten Texte und der Geschichte des Rechts im amurritisch-kanaanäischen Gebiet und im späteren israelitisch-jüdischen Palästina erscheinen. Das vorliegende Buch gliedert sich in fünf Teile.

Der erste Teil „Götter als gerechte Richter: Von der Rechtfertigung – Freispruch – des Gerechten zur paradoxen Rechtfertigung des Schuldigen" (9–210) rekapituliert zunächst in einem forschungsgeschichtlichen Teil v. a. die Erkenntnisse H. H. Schmids und B. Gemsers und stellt den „Rechtsfall" als grundlegende Kategorie altorientalischen Denkens, Handelns und Glaubens heraus. Die Tora kann somit eher als Weiterentwicklung denn als plötzliche Theologisierung des Rechts gesehen werden. Die Verbindung von Sitzen und Stehen bei Prozeßverfahren untersucht Loretz in Verbindung mit den dazugehörigen richterlichen Funktionen, wodurch die Aussagen „Steh auf" (z. B. Ps 3,8) ein Gerichtsverfahren ins Bild bringen, in dem JHWH aufsteht oder dazu aufgefordert wird, für die Verfolgten Recht zu sprechen, das Urteil zu verkünden und so Retter zu sein. Das Sitzen dagegen zeigt die schlichte Ausübung des Richteramts an. Die Beachtung der altorientalischen forensischen Terminologie erweist sich auch in der Interpretation der jüdisch-christlichen Rechtfertigungslehre als für ihr Verständnis notwendig, ist doch die paulinische Argumentation in dieser Perspektive „Ausklang eines semitischen Juridismus, dem es gefällt, die Beziehung zwischen dem Göttlichen und den Menschen in wesentlichen Punkten als eine juridische darzustellen" (134). Dieses Verständnis auf dem Hintergrund der altsyrisch-kanaanäischen Tradition wird durch den

Vergleich mit Dtn 6,24–25; 9,1–6 zwar verstärkt, jedoch wird auch verdeutlicht, daß die Rechtfertigungslehre im Deuteronomium kein direktes Vorbild hat. In der Untersuchung des menschlichen Rechtsfalls und göttlichen Gerichtsurteils in den Klagepsalmen des Einzelnen wird eine psychologische Deutung des „Stimmungsumschwungs" von der Klage zur Vertrauensäußerung in den Psalmen abgelehnt zugunsten einer auf die Klage erfolgten göttlichen Rettung im Rahmen eines Gerichtsverfahrens im *Perfectum coincidentiae*. In der abschließenden Betrachtung des Rechtsfalls des leidenden Gerechten wird konstatiert, daß weder in Sumer-Akkad noch in der Bibel die Frage geklärt werden kann, in welcher Weise menschliches Leiden und Krankheit mit juridischen Begriffen und mit dem Thema göttlicher Gerechtigkeit wirklich sinnvoll in Zusammenhang zu bringen ist.

Im zweiten Teil „Ahnen als gerechte Richter: Die ugaritischen *rāpi'ūma* ‚Heiler', die biblischen *Rōphe'îm* ‚Ärzte' und *Rephā'îm* ‚Lahmen'" (211–336) erläutert L. den engen Zusammenhang zwischen den verstorbenen Königen von Ugarit und dem amurritischen Stammesherrn Ditānu anhand der Texte KTU 1.124, KTU 1.108 und KTU 1.17–1.19 als Basis für das Verständnis des Weiterlebens nach dem Tod in der biblischen Tradition, illustriert das Fortleben der altsyrisch-kanaanäischen Tradition über die *rpum* in den Psalmen anhand von Ps 88 und zeigt die Verbindung zwischen den Ahnen und der Sonne im Abschluß des Baals-Zyklus auf. Dabei tritt er für eine pejorative Umdeutung der *Rōphe'îm*, die in nachexilischer Zeit untragbar geworden waren, in die *Rephā'îm* in den biblischen Schriften ein.

Der dritte Teil „Könige als gerechte Richter: Das Ideal des ‚Königs der Gerechtigkeit' und die Realität – Die Macht der Reichen und Herrschenden" (337–436) dient zunächst dem Verständnis biblisch-prophetischer Sozialkritik auf dem Hintergrund altsyrisch-kanaanäischer Königstraditionen als institutionalisiertes Korrektiv der Herrschenden, deren Grund ein tiefes Empfinden für Gerechtigkeit und die Einschätzung der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse ist. Erst in den nachexilischen Prophetenschriften dient die Sozialkritik deuteronomistischer und priesterlicher Theologie dazu, das nationale Unglück zu begründen und für eine moralische Neuorientierung einzusetzen. L. trägt damit auf seine Weise zur Entidealisierung der oppositionellen Einzelpropheten bei. Mit einem zweiten Kap. zu Ps 72 wird dieser Teil beschlossen. Darin wird der Psalm als eine nachexilische Anthologie zum Lob des messianischen Königs vorgestellt, deren Textgeschichte von der Beschreibung des altorientalischen Typos eines sakralen Königs der Gerechtigkeit (V. 1b-2.4.12–14) mittels Kommentierung und Glossierung zu einem messianischen König aus dem Haus David im nachexilischen Israel führt und somit konsequent die Messianisierung des Psalms betreibt.

Der vierte Teil „Spezielle westsemitische Rechtsmaterie und amurritisch-kanaanäische Traditionen" (427–512) zeigt für das Buch Kohelet (4,17–5,6; 8,2–3) die Abhängigkeit zu zeitlich weit zurückliegenden altorientalischen Traditionen des Gelübdes anhand von RS 15.10 auf. Wenn das Buch Kohelet auch neue Formen bietet, so wird der angestammte Überlieferungsraum doch nachweislich nicht verlassen, ein sprachlicher Ausdruck innerhalb des griechisch-hellenistischen Geisteslebens trotz aller inhaltlichen Auseinandersetzung nicht erreicht. In einem weiteren Kap. wird in der Frage der palästinisch-biblischen Rechtstraditionen gegen eine assurzentrierte Sicht der Verhältnisse eine verstärkt amurritisch-altsyrische ins Feld geführt. Anschließend legt L. den s. E. bemerkenswerten Sachverhalt dar, daß eine aus altorientalischer Tradition stammende Magie des schwarzen Tages (d. h. z. B. Verfluchung des eigenen Geburtstags, vgl. Ijob 3,3.7–8; Jer 20,14–18; Koh 4,2–3) von einem Verbot durch die nachexilischen nomistischen Juristen der biblischen Schriften ausgenommen ist. Eine weiter gehandhabte „weiße", abwehrende Magie gegen Unglück bringende Tage wird daraus abgeleitet.

Der fünfte Teil ist „Allgemeine Probleme des Rechtes und der Gerechtigkeit" (513–796) überschrieben. In ihm wird zunächst der altorientalische Topos der Gottähnlichkeit des Königs auf die Konsequenz des ewigen Lebens hin geprüft und dies im Aqhat- und Keret-Epos (KTU 1.17 VI 25b-38; 1.16 I 2–23, II 33b-49) als Lüge enttarnt, woraus sich die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Gerechtigkeit zu dem sterbendem Gerechten in der biblisch-nachexilischen Neuformulierung im monotheistischen Kontext ergibt. In der Weisheit Salomos und in Ps 73 (Kap. 2) ermöglicht der Rückgriff auf altsyrisch-kanaanäische Terminologie und Mythologie sowie eine Erweiterung des Vokabulars durch die griechischen Begriffe Mysterium, Seele, Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit eine wirkliche Weiterführung der Tradition und neue Ansätze in alten Fragen. In einem dritten Kap. zur Übersetzung des ugaritisch-hebräischen *ṯ/špṭ* konstatiert L., daß eine Zurückdrängung der juridischen und forensischen Aspekte bei der Interpretation dazu verführt, den gesamten altorientalischen, aber auch den näheren amurritisch-kanaanäischen Kontext des Verbums zu übersehen. Dieser Zusammenhang ist auch für die im nächsten Kap. angesprochene Deutung von Ex 18,13–15 entscheidend, die die sakralrechtliche Tätigkeit des Mose in den Ausgangspunkt weltlicher Rechtsprechung umdeutet. In der Frage nach der hebräischen Gerechtigkeit *sdqh* attestiert L. den Konzepten J. Assmanns, K. Kochs und B. Janowskis eine fehlende Auseinandersetzung mit der mesopotamischen Gerechtigkeitsüberlieferung. Das Vorbild der *Ma'at* reicht für eine Beschreibung des komplexen biblischen Verhältnisses von Tod und Gerechtigkeit nicht aus. Während sich das sechste Kap. dieses Teils mit der Unsterblichkeit des Königs in der politischen Theologie von Ugarit, Kleinasien, Assur und Israel auseinandersetzt, führt das nächste Kap. zur Frage nach der Würde des Menschen und nach Menschenrechten im altsyrisch-kanaanäischen Kontext. Bei der Interpretatin von Gen 1,26f* sowie Ps 8,6–9 ist ein humanistisches Pathos jedoch fehl am Platz, denn zwar ist der Gedanke der menschlichen Gleichheit schon vorhanden, jedoch keine dem Menschen bereits *ad naturam* zukommende Würde. Erst das Liebesgebot in Lev 19,18 schwingt sich zu einem Höhepunkt israelitischen Rechts auf. Im letzten Kap. bescheinigt L. Ps 33, ein tastender Versuch der Auseinandersetzung mit der stoischen Philosophie zu sein.

Als Nachtrag beschließen die Rezension „Paolo Prodi. Eine Geschichte des Rechts" (790–796), die im Blick auf die biblische Anthropologie das Anliegen des Einbezugs altorientalischen Rechtsdenkens noch einmal verdeutlicht, sowie ausführliche Verzeichnisse (797–932) diesen umfangreichen und Beachtung verdienenden Beitrag.

Auch wenn der rote Faden durch die vorliegenden Untersuchungen in diesem materialreichen Bd nicht immer leicht zu erkennen ist, so stellen sie in ihrer Gesamtheit einen enormen Beitrag dazu dar, wesentliche Probleme der israelitisch-jüdischen, eng verbunden mit der kanaanäischen Rechtskultur in all ihren Ausprägungen in Leben und Kult auf dem Hintergrund allgemeiner mesopotamischer Rechtstradition zu verstehen. Somit setzt sich L. für eine umfassendere Sicht der Einflüsse auf die Entstehung des mosaischen Gesetzes sowie prophetischen und weisheitlichen Gerechtigkeitsdenkens ein. Letzten Endes können bis hin zum Neuen Testament die Ausläufer der altorientalischen Anschauung über die juridische Form der Beziehungen zwischen Gott und Mensch verfolgt werden, wie im „Rechtsfall" der Rechtfertigungslehre gezeigt werden kann, die auf dem Hintergrund alter Traditionen produktiv verändert und neu interpretiert wurde. So ist dem Autor für die zahlreichen Anstöße aus der altorientalischen und altsyrisch-kanaanäischen Tradition zu danken, die so manche Diskussion um starke ägyptische Einflüsse auf die Gerechtigkeitskonzeption oder ausschließlich assyrische Einflüsse auf das Rechtsverhältnis zwischen JHWH und Israel offenhält und Alternativen setzt. Es ergeben sich so immer mehr Puzzleteile, die den religionsgeschichtlichen Hintergrund aufklären, vor dem so unterschiedliche Texte wie das Deuteronomium, eine Reihe von Psalmen und Texten bis hin zur paulinischen Rechtfertigungslehre zu verstehen sind.

Münster Christoph Buysch

Exegese NT

Faure, Patrick: **Pentecôte et Parousie Ac 1,6 –3,26.** L'église et le Mystère d' Israël entre les textes alexandrin et occidental des Actes des apôtres. – Paris: J. Gabalda 2003. 591 S. (Etudes Biblique N.S., 50), kt € 75,00 ISBN: 2–85021–147–8

Es handelt sich um eine breit angelegte exegetische Studie. Allerdings gibt der Autor das wissenschaftliche Umfeld für seine Person und sein Werk nicht zu erkennen. Im Deckblatt steht lediglich die Notiz: „Patrick Faure. Diocèse de Paris. Faculté Notre-Dame". Die „Introduktion" macht dann klar, daß es um die Absicherung der Boismard-These geht, daß der westliche Text (TO) der Apg nach D u. a. ursprünglicher ist als der östliche = alexandrinische Text (TA) nach A u. a.

Dieser Nachweis soll durch den Vergleich beider Fassungen erfolgen, und zwar detailliert an der Einheit Apg 1,6–3,26. Teil 1 stellt zutreffend die Forschungsgeschichte vor: 1.1 „Israël rejeté", 1.2 „Israël divise" . Anschließend geht es um die Diskussion um die lk Ekklesiologie und Eschatologie. Teil 2 weist narrativ und literarisch nach, daß der gewählte Rahmen Apg 1,6–3,26 zum einen die debattierten Spannungen enthält, zum anderen die beiden Textfassungen unterschiedliche Lösungen anbieten. TA ist hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zu Israel ambivalent, TO hingegen freundlich, wie es besonders das Ephesus-Kapitel Apg 19 zeigt. Zur Vertiefung dieser Beobachtung hätte nun eine zeitgeschichtliche Untersuchung der Situation des Judentums zur Zeit des Lukas ansetzen müssen. Vielleicht hätten die Ergebnisse plausibel machen können, daß TO älter oder zumindest gleich alt wie TA ist. Doch der Vf. geht einen anderen Weg. Er kritisiert an Boismard: „Cette reconstitution a pour principe la cohérence du texte, et non son caractère stylistique" (9). Um die Erarbeitung des charakteristischen Stils von TO geht es also. Doch die gewählte Methode wird noch ganz von einer hypertrophen Traditionsgeschichte geprägt. Die Teile 3 und 4 erarbeiten fünf Textschichten in jeder Textfassung heraus und setzen sie zueinander parallel: „Le texte en écriture normale est celui de Luc. Le texte en gros et en italique est celui du document proto-lucanien. Le texte simplement souligné est celui de la source de Lc 24,50–53. Le texte gras en italique et souligné est celui qui résulte de la superposition des deux précédentes sources.

Le texte en plus petits caractères est celui du réviseur occidental et de réviseur alexandrin" (501).

Nun hat der Nachweis der Unmöglichkeit der Satz-Pick-Methode mit dem lk Doppelwerk begonnen. Selbst wenn mit Boismard proto-lk Elemente angenommen werden, bleibt es doch abenteuerlich, große Partien der Apg einem nach-lk Redaktor zuzuschreiben. Dann war eben dieser, also der Verfasser der TO, der Schöpfer der Apg.

In welche Schwierigkeiten diese Schichtenanalyse führt, zeigt gleich der Anfang. Statt mit Apg 1,1 beginnt F. mit 1,6. In „Texte analysé" werden 1,1–3 „Luc" zugewiesen, 1,4–5 fehlen. Mit 1,6–7 setzt Proto-Lk ein, 1,8 gehört wieder zu „Luc"; 1,9–13 setzen Proto-Lk fort. Ab 1,6 beginnt nach F. der Verweis auf die Zeit der Apostel. Doch dieser Verweis setzt schon mit 1,1 an: „was Jesus anfing"; im Wirken der Apostel und des Geistes (1,2) geht das Tun und Lehren Jesu weiter. Üblicherweise wird der Prolog nicht schon mit 1,5 als beendet angesehen. Warum Spannungen zwischen 1,6–14 bestehen sollen, kann ich nicht erkennen. Die Hand von TO meldet sich dann anschließend mit 1,17–20a, aber ohne echte Beweiskraft. So ist ein Puzzle entstanden, das beliebig spielbar, aber wenig überzeugend ist.

An der Frage, weshalb TO das Verhältnis der Kirche zu Israel entspannter sieht, sollte weiter gearbeitet werden. Die umfangreichen Teile 1–2 (8–193) haben dazu eine brauchbare Vorlage geliefert.

Dortmund Detlev Dormeyer

Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, hg. v. Jörg Frey und Udo Schnelle. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. IX, 799 S. (WUNT, 175), Ln € 144,00 ISBN: 3–16–148303–0

Die 19 Beiträge dieses nicht nur vom Umfang her äußerst gewichtigen Bdes gehen auf eine Arbeitstagung der neutestamentlichen Forschungskolloquien der Evang.-Theol. Fak.en in München und Halle-Wittenberg im November 2001 zurück. Von daher sind die meisten der v. a. jüngeren Autorinnen und Autoren einer der beiden Fakultäten verbunden.

In einem breiten einführenden Teil ordnen die beiden Hg. des Bdes die gesammelten Beiträge in den Kontext der Erforschung des Johannesevangeliums ein. Jörg Frey gibt, einsetzend bereits bei Irenäus von Lyon, einen an den jeweils beherrschenden Problemstellungen orientierten Forschungsüberblick zu der Frage, welche Kontexte für die Interpretation des Johannesevangeliums zu unterschiedlichen Zeiten und wiederum in unterschiedlichen Kontexten jeweils als entscheidend erachtet bzw. diskutiert wurden. Frey arbeitet dabei auf zwei Ebenen: Neben dem religionsgeschichtlichen Standort wird auch die Frage nach der „innerchristlichen" Position des Johannesevangeliums gestellt. Im Hinblick auf die derzeitige Forschungssituation erarbeitet Frey ein „ausgesprochen *divergentes und plurales Bild*" (29), aus dem sich ein wachsendes Verständnis für die „*Komplexität des religionsgeschichtlichen Hintergrunds*" (31) des Johannesevangeliums ergeben habe und alte Alternativfragen als überholt gelten müßten. V. a. die grundsätzlichen methodologischen und hermeneutischen Gedanken Freys sind überaus bemerkenswert und von grundsätzlicher Bedeutung. So übt der Autor m. E. berechtigte Kritik an Versuchen, aufgrund literarkritischer Differenzierungen verschiedene nur hypothetisch rekonstruierbare Schichten und Quellenschriften des Johannesevangeliums verschiedenen Kontexten zuzuweisen. Im Hinblick auf den religionsgeschichtlichen Vergleich verwahrt sich Frey vor allzu großem Optimismus, in genealogischer Linie Einflüsse auf das frühe Christentum erweisen zu können. Statt dessen seien Analogien aufzuzeigen, die mithelfen könnten, das „Profil der neutestamentlichen Texte und der durch sie ausgelösten Kommunikation zu verstehen, auch wenn sich aus ihnen keine Abhängigkeit erschließen läßt" (34). Auch die Frage nach der Einbettung johanneischer Aussagen in eine frühchristliche Theologie sei äußerst komplex. Nie dürfe davon ausgegangen werden, daß aus dem Vorhandenen, Bekannten, Überlieferten die Fülle dessen rekonstruiert werden könne, was johanneische Verkündigung ausgemacht habe. Auch frühchristliche Texte, die offensichtlich nicht in literaturgenealogischer Linie mit dem Johannesevangelium stünden, könnten für das Verstehen dieses Textes deswegen durchaus bedeutsam sein. – Ähnlich grundlegend ist U. Schnelles Beitrag zur Frage „historischer Anschlußfähigkeit" frühchristlicher Texte. Schnelle geht von einem sich beschleunigenden Prozeß der Historisierung von Theologie aus, der – aus seiner Sicht – Theologie ganz zu sich selbst führt, als „[e]ine historische Disziplin und damit auch Teil der Geschichtswissenschaften" (47). Im Folgenden formuliert Schnelle wichtige Gedanken aus der derzeitigen geschichtstheoretischen Diskussion, die von grundlegender Bedeutung für jegliches historisch-kritische Fragen sind. So erinnert er an die Unmöglichkeit, Vergangenheit ungebrochen zu vergegenwärtigen, und verweist auf die gegenwärtige Perspektive allen historischen Fragens, die entscheidend für das „Verstehen des gegenwärtig Vergangenen" (49) sei. Mit Recht weist er die Rede von der „Objektivität" historischen Verstehens zurück und fordert statt dessen Begriffe wie „Angemessenheit" bzw. „Plausibilität" ein. Damit zeichnet er letztlich ein dynamisches Bild der Konstruktion (nicht Re-Konstruktion) von Geschichte als Sinnkonstitution in wechselnden geschichtlichen Kontexten. Natürlich folgt aus solchen Gedanken, wenn sie in all ihren Konsequenzen durchdacht werden, ein deutlich verändertes Selbstverständnis historisch-kritischer Exegese. Kann vor solchen Hintergründen noch die Rekonstruktion einer mit dem unveränderlich gedachten Sinn des Textes identischen Autorintention in einem beschreibbaren Kontext ungebrochen als Ziel exegetischen Arbeitens formuliert werden? Schnelle selbst beschreibt weiter Geschichte als Sinnbildungsprozeß und untersucht die Rolle des Erzählens in diesem Vorgang. Von hier aus fragt er nach der Anschlußfähigkeit paulinischer und johanneischer Sinnbildung und folgert: „Indem Paulus und Johannes die Geschichte des Jesus Christus in bestimmter Weise erzählen und deuten, schreiben sie Geschichte und konstruieren eine eigene neue religiöse Welt. Dabei waren sie eingebunden in vielfältige kulturelle Kontexte, die durch ihre Herkunft, ihr aktuelles Wirkungsfeld, ihre Rezipienten und die religiös-philosophischen Debatten der Zeit bestimmt waren. Paulus und Johannes konnten mit Kreuz und Auferstehung gar nicht anders umgehen, als dieses Ereignis erzählend zu deuten. Diese Deutungen entfalteten eine einmalige Wirkungsmacht, weil sie in mehrerer Hinsicht anschlußfähig waren: an die Jesusgeschichte, das Judentum und den Hellenismus" (75). Schnelle verwahrt sich gegen einlinige Erklärungen des Traditionshintergrundes dieser Texte: Die Anschlußfähigkeit der christlichen Botschaft innerhalb der kulturellen Vielfalt des *Imperium Romanum* erkläre sich gerade dadurch, weil hier verschiedene kulturelle Traditionen aufgenommen und kreativ weiterentwickelt wurden.

Die von beiden Hg.n geforderte Berücksichtigung einer „Vielfalt" von Kontexten des Johannesevangeliums wird in den weiteren Beiträgen des Bdes tatsächlich an einer Vielzahl von Beispielen deutlich. Sicherlich zu den wichtigsten Fragestellungen gehört das von R. Zimmermann am Beispiel der Hirtenrede Joh 10 thematisierte Problem des Verhältnisses von Johannesevangelium und Altem Testament. Zimmermann differenziert hier zwischen expliziten und impliziten Bezugnahmen. Problematisch (und bisher kaum systematisch erforscht) seien v. a. die impliziten Bezugnahmen – gerade hier seien weitere Ausdifferenzierungen nötig. Zimmermann zeigt sich in seinen Ausführungen als äußerst problembewußt. Allerdings stellt sich für mich doch die Frage, ob manche Schwierigkeiten, etwa mit der Frage, ob an Stelle X eindeutig eine Anspielung auf einen Text Y vorliege und nachweisbar sei, vielleicht doch mit einem Begriff von „Text", der „Text" nicht in erster Linie als Kommunikation zwischen (empirischem) Autor und intendierten (Erst-)Lesern[1] auffaßt, umgangen werden könnten. Wichtig erscheint mir, daß Zimmermann mit der Ebene der gemeinsamen Verwendung von „Bildfeldern" (bzw. der christologischen Aneignung alttestamentlicher Bildfeldtradition im Johannesevangelium) bisher kaum bearbeitetes Terrain erschließt. Vielleicht könnte man im Hinblick auf das Zueinander von Johannesevangelium und Altem Testament ja sogar noch weitergehen, als dies Zimmermann tut, und nicht nur die Frage stellen, wo das Johannesevangelium Texte, Ideen und Bilder des Alten Testaments verwendet, sondern fragen, wo der Text vom Leser erwartet, Leerstellen mit derartigen Texten, Ideen und Bildern zu füllen. Eine solche Frage ließe sich dann aber sicherlich nicht mehr autorzentriert argumentierend bearbeiten.

Leider erlaubt der Umfang einer Rezension nicht, alle Beiträge dieses Bdes in gebührender Weise vorzustellen und zu diskutieren: J. Frey macht in seinem umfangreichen Artikel zur Frage, inwiefern die Textfunde aus Qumran Licht auf das Problem des „johanneischen Dualismus" würfen, sehr deutlich auf die Differenzen zwischen beiden Textwelten aufmerksam und bestätigt damit das zurückhaltende Fazit, das schon vor Jahren C. K. Barrett formulierte. C. Claussen stellt Joh 17 in den Kontext von Gebeten pseudepigraphischer Texte des Judentums hellenistisch-römischer Zeit (syrBar 48,2–24; 4Esra 8,20–36) und arbeitet dabei als Proprium von Joh 17 eine „christologisch motivierte Nicht-Unterscheidbarkeit der Gottheit im Vater und im Sohn" (232) heraus. Michael Becker bringt die johanneische Terminologie der Wunder als „Zeichen" in Verbindung mit frühen rabbinischen Traditionen. Mit Recht problematisiert der Autor die Frage, welche Rolle das kaum überschaubare Feld rabbinischer Literatur im religionsgeschichtlichen Vergleich spielen kann. Becker bricht hier allzu einseitige Vorstellungen eines möglichen literarischen Zueinanders von Texten auf und kritisiert einlinige Erklärungsversuche. Trotzdem scheint er mir damit nicht so weit zu gehen, wie dies etwa J. Frey in seinen grundsätzlichen Ausführungen tut. Anders gesagt: Gerade bei der Arbeit des Neutestamentlers mit dem Meer rabbinischer Vergleichstexte (und den darin enthaltenen Ideen), deren Datierung in vielen Fällen zudem äußerst problematisch ist, zeigt sich m. E., daß es hier – will man allzu Hypothetisches vermeiden – nicht in erster Linie um Ableitungen und das *Entstehen* von Vorstellungen gehen kann, sondern zunächst einfach um ein synchron *beschreibendes* Vergleichen, das beide Textwelten ernst nimmt (und nur in wenigen Fällen die Chance haben wird, sichere literarische Verbindungslinien welcher Art auch immer herzustellen). Becker selbst ist sich des Problems bewußt, wenn er schreibt, daß sein Verfahren, bei dem er versucht, rekonstruierend so nahe wie möglich an die ältesten Schichten rabbinischer Vergleichstexte heranzukommen, „manche Unschärfe besitzt und oft jäh an die Grenzen der Rekonstruierbarkeit der Verhältnisses stößt" (239). Mit einer kleinen Verschiebung, nämlich dem Aufgeben der Frage, welche Texte zur Zeit des Entstehens des Johannesevangeliums eine Rolle spielten und der Aufnahme der Frage, welche Texte und Vorstellungen für ein Verstehen des Johannesevangeliums bzw. für ein Herausarbeiten theologischer Profile oder Sinnpotentiale des Textes interessant sein können, könnte diese Schwierigkeit umschifft werden. Dann aber könnten grundsätzlich auch spätere rabbinische Texte herangezogen werden und als Vergleichsmaterial Inter-

[1] Zimmermann spricht hier auch von „impliziten Lesern" (96), eigentlich eine Kategorie des Textes; er scheint aber dabei vom empirischen Autor intendierte Leserinnen und Leser (aus Fleisch und Blut) zu meinen.

essantes bieten. – Weitere Beiträge im Teil „Frühjüdische und hellenistische Kontexte" verbinden den Johannesprolog und Vorstellungen Philos von Alexandrien (F. Siegert und J. Leonhardt-Balzer), setzen die Rede von der παρρησία des Gottessohnes im Johannesevangelium in bezug zu Texten und Vorstellungen antiker Philosophie (M. Labahn) oder fragen danach, inwiefern die Kenntnis hellenistischer Freundschaftsethik Texte wie etwa Joh 15,13 beleuchten kann (K. Scholtissek). Interessant auch der Beitrag von M. Lang, der Verbindungslinien zwischen den johanneischen Abschiedsreden und römischer Konsolationsliteratur (v. a. Senecas) herstellt.[2]

Ein zweiter großer Hauptteil des Bdes stellt Beiträge zusammen, die das Johannesevangelium mit seinen vielfältigen frühchristlichen Kontexten in Relation bringen. Ein äußerst reichhaltiger, pointiert vorgetragener forschungsgeschichtlicher Beitrag von M. Labahn und M. Lang arbeitet diverse Positionen in der Frage nach dem literarischen Verhältnis zwischen Johannesevangelium und Synoptikern auf. Die beiden Autoren weisen mit Recht darauf hin, daß die derzeitige Forschungslandschaft zu dem Problem, welche synoptischen Evangelien für die Entstehung des Johannesevangeliums eine Rolle spielten, keinen Konsens erkennen oder für die nähere Zukunft erwarten läßt. Gleichzeitig zeigt sich die Kreativität, die in der Forschungslandschaft der letzten Jahrzehnte gerade in dieser Fragestellung entwickelt wurde.

Über weite Strecken sehr technisch gehalten ist der Beitrag von Z. Studenovsky, der das Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern am Beispiel von Joh 21 mit Hilfe von Konzepten der Intertextualität beleuchtet. Auch wenn an manchen Stellen autorzentrierte Fragestellungen durchzuschimmern scheinen (z. B. 555), arbeitet Studenovsky grundsätzlich mit einem stärker leserorientierten Paradigma und kommt von daher zu dem Fazit, „daß eine intertextuelle Lektüre des vierten Evangeliums auf der synoptischen Folie (Mk, [Lk]) nicht nur möglich ist, sondern für ein besseres Verständnis der johanneischen Story-Plot-Komposition geradezu notwendig zu sein scheint" (557). Studenovsky spricht in diesem Zusammenhang von einer unausgesprochenen „architextuellen" Beziehung des Johannesevangeliums zu den Synoptikern.

Auch für das methodische Herangehen an johanneische Texte wichtig ist T. Popps Beitrag zur „Kunst der Wiederholung" im Johannesevangelium: Spannungen und Wiederholungen im Text des Johannesevangeliums werden von Popp nicht als Zeichen für ein eventuelles sprachliches Unvermögen des Autors oder als Signale, die auf die Notwendigkeit von Quellenscheidungen hinweisen, wahrgenommen, sondern mit Hilfe antiker Parallelen (z. B. Heraklit, Aischylos, Lucan, Texte des hellenistischen Judentums) als beabsichtigte johanneische Kunstgriffe mit didaktischer Funktion erklärt. In weiteren Beiträgen bietet C. Hoegen-Rohls eine forschungsgeschichtliche Skizze zum Verhältnis von johanneischer Theologie und paulinischem Denken oder vergleicht U. Heckel ekklesiologische Strukturen in Joh und Eph. E. E. Popkes bringt die johanneische Lichtmetaphorik mit der des Thomasevangeliums in Verbindung, während sich T. Nagel der Rezeption des vierten Evangeliums im *Apokryphon Johannis* widmet. Der Bd schließt mit einem Beitrag B. Mutschlers über die Aussagen des Irenäus von Lyon zum historischen Kontext des Johannesevangeliums, aus denen der Autor eine Vielzahl von Thesen auch im Hinblick auf Einleitungsfragen entwickelt.

Es braucht sicherlich nicht noch einmal betont zu werden, daß hier ein außerordentlich wichtiges Buch vorliegt, das nicht nur klassische Fragen der Johannesexegese aufgreift, sie z. T. aufbricht und neu diskutiert, sondern in vielen Beiträgen bereits unterwegs zu neuen Ufern ist. Auf methodologisch-hermeneutischer Ebene spiegeln sich zudem die die derzeitige deutschsprachige Exegese beschäftigenden Fragen nach synchronen und diachronen Zugängen, nach autorzentrierten und leserorientierten Modellen der Beschreibung intertextuellen Zueinanders oder nach den Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischen Rückfragens. Von H.-J. Klauck stammt der Satz „Das Verstehen eines Textes gelangt erst zu seinem Ziel, wenn der ganze Zirkel seiner Kontexte abgeschritten ist."[3] Die Beiträge dieses Bdes gehen ihren Weg entlang wichtiger antiker Kontexte des Johannesevangeliums und zeigen von daher immer neue Perspektiven des Verstehens auf. Bedenkt man, daß Überlieferung von Texten immer neue Kontextualisierungen bedeutet, so zeigt sich, daß der Exeget auf diesem Weg des Verstehens nie endgültig angekommen sein kann.

Nijmegen Tobias Nicklas

Kremendahl, Dieter: **Die Botschaft der Form.** Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief. – Freiburg / Ue.: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. XII, 324 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 46), geb. € 61,85 ISBN: 3–7278–1296–6 (Academic Press), 3–525–53946–0 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Der v. a. mit dem Namen H. D. Betz verbundene Versuch, den Galaterbrief nach den Regeln der antiken Rhetorik zu untersuchen, brachte der Galaterexegese erheblichen Vorschub, blieb aber nicht ohne Fragen und Widersprüche. Eine fundamentale Kritik lautete, das für den mündlichen Vortrag gebildete Instrumentarium werde nicht den Besonderheiten der schriftlichen Kommunikation gerecht.

Kremendahl untersucht den Galaterbrief daher nach epistolographischen Merkmalen und verbindet diese Analyse mit rhetorischen Beobachtungen. Demzufolge konzipierte und diktierte Paulus den Galaterbrief ursprünglich als Verteidigungsschreiben (Gal 1,1–5,6); dieses ergänzte er später von eigener Hand um einen präzisierenden Nachtrag (Gal 5,7–6,18). Jeder der beiden Teile folgt im Aufbau den Mustern antiker Rhetorik.

Die in Marburg eingereichte Diss. hat folgenden Aufbau: Die Einleitung (1–31) enthält einen Abriß der Diskussion, wie sie sich in Reaktion auf die rhetorischen Analysenmodelle von H. D. Betz (Galatians, Philadelphia 1979) und G. A. Kennedy (New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism, Chapel Hill/London 1984) entwickelte. Im ersten Kap. („Das epistolographische Formular", 32–119) werden briefliche und juristische Formmerkmale ermittelt, auf deren Grundlage im zweiten Kap. („Die Gattungsfrage", 120–150) der Gal als Verteidigungsbrief klassifiziert wird. Dazu zieht der Vf. Vergleichstexte heran, die in der Forschung bislang noch nicht berücksichtigt wurden. Wie diese „Inszenierung des paulinischen Ichs" (149) vonstatten geht, legt der Vf. im dritten und umfangreichsten Kap. („Die rhetorische Disposition", 151–267) mit einem Durchgang durch die partes orationis dar: Exordium (Gal 1,6–12), Narratio (Gal 1,13–2,21), Argumentatio (3,1–5,1), Peroratio (5,2–6), zweites Exordium (5,7–12), Paränese (5,13–6,10) und zweite Peroratio (6,11–18). Das vierte Kap. („Ergebnisse und Ausblick", 268–281) faßt die Analysen zusammen. Im Anhang finden sich sechs für die Argumentation belangreiche Quellentexte sowie ein Stellen- und Stichwortindex.

Indem der Vf. die Hauptzäsur des Briefs zwischen Gal 5,6 und 5,7 setzt und dort den „Gattungswechsel von der rhetorischen Apologie zur epistolographischen Paränese" (146) ausmacht, gewinnt er Vorteile für die Gliederung des eigentlichen Briefcorpus: Ohne den langen paränetischen Abspann läßt sich der Hauptteil 1,1–5,6 klarer als Verteidigungsschrift bestimmen. Damit entkräftet der Vf. einen Haupteinwand gegen die Einordnung des Gal als apologetischer Brief – für ihn „das wichtigste Ergebnis der methodischen Verbindung von epistolographischer und rhetorischer Analyse" (146). Zudem vermag er mit einigen Beispielen zu untermauern, daß es überhaupt eine solche Gattung in der antiken Briefliteratur gab. Ferner erklärt er mit den Besonderheiten der schriftlichen Kommunikation, warum der Gal in manchen Punkten von dem schulmäßigen Schema der mündlichen Gerichtsrede abweicht. Das so geschärfte rhetorische Profil des Gal weicht er jedoch teilweise wieder auf: Die Fluchformel 1,6ff entspreche einer juristischen Nichtzuständigkeitserklärung, die das Verfahren eigentlich beende; innerhalb des Hauptteils bildeten die Entgegnung des Paulus an Petrus (2,14b-21) und die Argumentation gegenüber den Galatern wiederum eigenständige „Reden in der Rede" (264). Ein größerer Angriffspunkt der These liegt auch darin, daß der mutmaßliche Neueinsatz 5,7 kein besonders auffälliges Gliederungssignal aufweist.

Das schmälert nicht den Wert der Arbeit. Der Mut zur These und der Reichtum an Einzelbeobachtungen zeichnen diese Diss. als wichtigen Diskussionsbeitrag aus.

Osnabrück Burkhard Jürgens

Kutschera, Rudolf: **Das Heil kommt von den Juden (Joh 4,22).** Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2003. 398 S. (Österr. Bibl. Stud., 25), kt € 56,50 ISBN: 3–631–51585–5

Die von R. Schwager betreute Innsbrucker Diss. versteht sich als interdisziplinäre Studie zur Frage nach der Heilsbedeutung Israels für die Kirche. Im ersten Hauptteil, „Exegetische Annäherungen an Joh 4,22b", stellt der Vf. die Interpretationsgeschichte dieses Verses bis in die Gegenwart hinein dar (23–83) samt einer eigenen Auslegung des Textes (83–91), ergänzt durch einen Blick auf die Heilsbedeutung Israels, wie sie Paulus in Röm 9–11 entfaltet hat (92–108). Im zweiten Hauptteil, „Systematische Entwürfe", geht er der Frage nach der Heilsbedeutung Israels bei Friedrich-Wilhelm Marquardt und bei Francesco Rossi de Gasperis nach, im dritten Hauptteil schließlich untersucht er sechs „Gemeinschaftliche Verwirklichungen", bei denen eine Heilsbedeutung Israels lebenspraktische Relevanz gewonnen hat: die „Gemeinschaft der Seligpreisungen", die „Evangelische Marienschwesternschaft", die „Kongregation Unserer Lieben Frau von Sion", das „Jakobuswerk", „Die messianischen Juden" und zuletzt als Krönung den „Urfelder Kreis", erwachsen aus

[2] Für etwas problematisch halte ich allerdings den Untertitel des Beitrags „Wie konnte *ein Römer* [Herv. d. Rez.] Joh 13,31–17,26 lesen?" (365). Ist für alle Römer (welcher Zeit?) dieselbe oder auch nur eine annähernd vergleichbare „Enzyklopädie" vorauszusetzen, die ähnliche Lesevorgänge rechtfertigt? Damit ist noch nicht die Frage angesprochen, welche „Römer" überhaupt lesen konnten!

[3] H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult (NTA 15), Münster 1982, 4.

der Katholischen Integrierten Gemeinde, in der er selbst zu Hause ist und die den „Sitz im Leben" seiner Studie darstellt.

(1) Informativ ist der auslegungsgeschichtliche Teil zu Joh 4,22b, der (*I. de la Potterie* [1983] aufgreifend) die Bandbreite der Deutungen des Verses aufzeigt: zwischen seiner Vereinnahmung für die Kirche („*wir* sind die Juden!") über sein christozentrisches Verständnis („das Heil aus den Juden" ist der „Heiland der Welt" von 4,42), seiner Wertung als bloße Angabe zum Jude-Sein Jesu bis hin zu seiner gewichtigen Deutung als Anerkennung Israels als heilsgeschichtlichem Boden der Christusoffenbarung. Die Darstellung der „neueren Auslegungsgeschichte" verzeichnet zwar die wichtigsten Deutungstypen, nimmt von der breiten Literatur aber nur selektiv Kenntnis (die großen Kommentare von *R. Brown, J. Becker, U. Wilckens, Chr. Dietzfelbinger* fallen aus; *R. Schnackenburg*, Joh I, wird in der 1. Aufl. von 1965 zitiert). Zum Thema Literarkritik kennt Vf. nur die „Glossentheorie", nicht aber die wichtige These von K. Haacker, der zufolge 4,22b zum alten Bestand der Überlieferung gehört, der dann vom Evangelisten in V.21e.23f. kommentiert wurde. In seiner eigenen Deutung von Joh 4,22b behauptet er ein „Eigengewicht" der Aussage gegenüber der Christologie, was bedeutet, daß er unter der sotēria den „heilsgeschichtlichen Traditionsstrom" Israels versteht, „der *durch* Jesus kommt"; das Plus der Juden gegenüber den Samaritanern besteht nach ihm darin, daß sie die Tora *und* die Propheten hätten, „also – wie die Propheten – noch offen für die Aktualisierung und Verlebendigung des in der Tora festgehaltenen Heilsgeschehens" seien (87). Doch davon steht nichts im Text, dem es ausdrücklich um die Legitimität der Kultorte geht. Zur Stützung seiner Auslegung verweist der Vf. auf 4,10ff: „Da sich die Formulierung des Bildwortes vom ‚lebendigen Wasser' an alttestamentliche Vorbilder anschließt, wäre [!] damit wohl am ehesten [!] der Heils- und Traditionsstrom zu verstehen, der durch Jesus und mit ihm kommt" (86). Abgesehen von der diffus benutzten Strom-Metapher wird hier die Erhebung der Motivgeschichte mit der kontextuell zu bestimmenden Aussage des Evangelisten verwechselt.

(2) Da Joh 4 über eine Heilsbedeutung des Judentums *post Christum* nichts verlauten läßt, zieht der Vf. ergänzend Röm 9–11 heran, die einzige Passage des NT, die in der Tat hierzu eine Konzeption entwickelt hat. Sein exegetisches Vorgehen bei diesem Text ist aber noch selektiver als bei Joh 4,22. So hat er sich einen Beitrag seines Mentors G. Lohfink erwählt, um ihn gegen das Auslegungsmodell vom sog. „Sonderweg Israels", das er pathetisch „eine theologische Katastrophe" nennt (367), in Stellung zu bringen. Die „theologische Katastrophe" sieht er darin, daß diese Auslegung eine „schiedlich-friedliche Trennung" von Kirche und Israel legitimiere und „als eine Art theologische Wiedergutmachung an Israel" de facto Israel „ins heilsgeschichtlich irrelevante Abseits" schiebe (368). Das kann man nur als Unterstellung zurückweisen. Im Gegenteil hat die Wiederentdeckung von Röm 9–11, konkret die dort begründete Hoffnung darauf, daß „ganz Israel" dereinst durch den Messias Jesus gerettet wird (vgl. Röm 11,26), oder anders gesagt: der Glaube, daß Israel im eschatologischen „Jetzt", das mit Christus gekommen ist, vom Erbarmen Gottes definitiv umschlossen ist (11,30), zu einem tiefen, im Evangelium selbst begründeten Respekt vor Israel und seinem eigenständigen Erwählungsweg *post Christum* geführt; zu einem Respekt, der die Christen dazu anhält, auf jegliche Definitionsherrschaft über Israel zu verzichten, vielmehr von Israel zu lernen, auf seine Überlieferungen zu hören und zu glauben, daß Gott sein Volk weiterhin auf seinen verborgenen Wegen führt. Ist das keine Manifestation einer tiefen Verbundenheit mit Gottes Volk? Eine Unterstellung ist auch, die Behauptung der Rettung ganz Israels durch den Parusie-Christus, unabhängig von der Verkündigung der Kirche, führe zu einem „Religionspluralismus". Daß dem nicht so ist, vielmehr Christus als absoluter Heilsmittler auch über die Grenzen der Kirche hinaus zu denken ist, hätte der Vf. bei Karl Rahner in Innsbruck lernen können. Merkwürdig ist überdies der Einwand gegen das von F. Mußner stark gemachte sola gratia-Prinzip bei der Rettung „ganz Israels", die katholische Tradition hätte dieses Prinzip niemals „verabsolutiert", „sondern ihm stets das menschliche Mitwirken zur Seite gestellt" (100). Dieses sieht der Vf. konkret darin, daß die Kirche nach Röm 11,14 in der „Pflicht" stehe, „den Juden gegenüber – durch ihre eigene Realisierung der Verheißungen [!] – den Glaubenseifer zu ‚reizen'" (sic! 101). Nach Paulus geschähe solche „Realisierung der Verheißungen" durch die Heidenmission, wobei der Vf. mit G. Lohfink Röm 11,25 („*bis die Fülle der Heiden hineingekommen ist*") als Ausdruck für die sich jetzt „schon vollziehende endzeitliche Völkerwallfahrt *in* (...) *die judenchristliche Kirche*" hinein begreift. Die von Paulus erwartete Folge davon sei die innergeschichtliche Bekehrung der Juden (= Rettung) zum Messias Jesus. Wo steht das alles im Text? Wie stark der Vf. dogmatisch argumentiert, kann man auch dem folgenden Zitat entnehmen: „Theologisch" gelte, „dass nicht nur Israel und die Kirche unauflöslich aufeinander bezogen bleiben, sondern auch das Handeln der Kirche – zur Zeit des Paulus und der frühen Kirche ebenso wie heute – und das ‚Kommen des Retters aus Zion' (Röm 11,26b). Deswegen [!!] ist auch der exegetischen Auffassung von D. Zeller zuzustimmen, nach der dieses futurische ‚Kommen' (hēxei) als ‚schon realisierte Prophetie' bestimmt werden muss" (102). Eine exegetische Überprüfung dieser These am Text sucht man vergebens!

Zwei grundsätzliche Feststellungen zum Schluß: 1) Es ist völlig klar, daß der die Auslegung der biblischen Texte steuernde „Sitz im Leben" der Studie die Erfahrungen des „Urfelder Kreises" sind, die dieser hinsichtlich einer „lebensmäßige(n) Verbindung zwischen Katholiken und Juden" (346) gemacht hat. Abhold jeglicher „Judenmission", vertraut man aber dort auf die eigene christliche Leuchtkraft (349: es gibt bereits einen „*konkreten* Raum von Erlösung [...], und sei er noch so klein wie etwa der Urfelder Kreis selbst"), was Juden zum Glauben „reizen" würde; so sieht man auch einen gemeinsamen „Weg zu dem einen Volk Gottes" aus Juden und Christen vor sich, der sich freilich „nur in konkreten Gemeinden verwirklicht" (350), eben im „Urfelder Kreis" mit seinen Brücken nach Israel. Darüber möchte ich hier nicht urteilen, ohne meinen Verdacht, der auf insulare Romantik lautet, zu verhehlen; ich plädiere aber im Bereich der theologischen Wissenschaft (und um die geht es hier) für eine klare Differenzierung zwischen exegetisch zu erhebenden Befunden und einer hermeneutisch zu verantwortenden Übersetzung von Röm 9–11 in heutige theologische und ekklesiologische Zusammenhänge hinein. Beides sollte man nicht miteinander vermischen, um nicht Gefahr zu laufen, die Auslegung der Schrift für die Optionen der eigenen Gruppe zu instrumentalisieren. – (2) Interdisziplinarität ist ein großes Wort, aber ein schwer zu realisierendes Projekt, weil es die Urteilsfähigkeit in unterschiedlichen Disziplinen voraussetzt. Über den systematischen Teil dieser Diss. mögen andere befinden.

Tübingen Michael Theobald

Popkes, Wiard: **Der Brief des Jakobus.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001. XXXVIII, 357 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 14), kt € 34,00 ISBN: 3–374–01813–0

Der gewichtige Bd umfaßt eine ausführliche Einleitung (1–69) und eine ungemein gründliche Auslegung (70–357). Vorangestellt sind 20 Seiten Literaturangaben (leider keine eigene Kommentarliste).

1. Ich beginne mit einigen *allgemeinen Bemerkungen*. Die Forschungssituation zum Jakobusbrief, die im deutschsprachigen Raum lange durch den Kommentar von Martin Dibelius bestimmt war (1921, 1884[6]), hat in jüngster Zeit durch die Q-Forschung, neue Forschungen zum weisheitlichen Frühjudentum und zur Paulusrezeption, zur Pseudonymität, zur Rhetorik der ntl. Briefe, zur Sprach- und zur Literaturwissenschaft und besonders durch die jüngste Paränese-Forschung, an der W. Popkes maßgeblich beteiligt ist, neue Impulse erhalten. Der Kommentar von Hubert Frankemölle (ÖTK 17/1–2, 1994. 751 S., 120 S. Einleitung) hat hier bereits neue Maßstäbe gesetzt.

Christoph Burchards ebenfalls äußerst materialreicher und gelehrter Kommentar im HNT erschien 2000 (217 S.). P. konnte noch auf Burchard Bezug nehmen. Die Jakobusexegese verfügt jetzt über eine neue Basis gelehrter Kommentare und Einzeluntersuchungen, die es zu sichten und zu verarbeiten gilt, bevor weitere Kommentare (geplant im deutschsprachigen Bereich KEK, EKK) erscheinen.

P.s Kommentar greift alle neuen Impulse auf, diskutiert sie gründlich und textnah unter konsequenter Einbeziehung der englischsprachigen Forschung und vermittelt dem Leser ein ebenso differenziertes wie zuverlässiges Bild der aktuellen Forschung.

2. Seine *Einleitung* ist von größter Nüchternheit, Gewissenhaftigkeit und Fairneß gegenüber den zahlreichen Vertretern der Jakobusexegese geprägt. Vor dem Hintergrund der Forschung sucht P. nach einer eigenen Methodologie und nach Kriterien bezüglich der Einleitungsfragen. Er verfährt streng induktiv, indem er von folgenden Beobachtungsfeldern ausgeht: fehlende Themen, kommunikative Gestalt, inhaltliche Schwerpunkte und Adressatensituation, Traditionen, Komposition, schließlich Abfassungsverhältnisse. Dieser Untersuchungsweg ist plausibel. Die Ergebnisse können hier nur kurz beleuchtet werden.

Die Erwägungen zu den *fehlenden Themen* und den *inhaltlichen Schwerpunkten* ergänzen einander. P. weist auf das Schweigen über das Judentum sowie über „christliche, speziell ekklesiologische Interna" hin (4). Demgegenüber ist ‚Jakobus' „primär Ethiker" und konzentriert sich „auf den Umgang mit Menschen, Gaben, Gütern und Gegebenheiten" (16, dort der Themenkatalog). Trotz dieses Urteils findet P. auch eine ‚Theologie' bei Jakobus (mit Frankemölle gegen Dibelius und Burchard), die theozentrisch geprägt ist (22). „Der ganze Brief ist ein Plädoyer für Gottes Eindeutigkeit, Güte und Verläßlichkeit, einschließlich seiner Unbestechlichkeit" (23). Die Ethik charakterisiert P. als „eine ‚Ethik auf dem Weg'" (24), wobei der Vf. „konservative Werte" vermittelt (16). Die „Anthropologie ist rational ausgerichtet", die menschlichen Beziehungen müssen geklärt werden (25). Dazu trägt der Brief bei. In diesem Zusammenhang kommt P. zu einer wesentlichen Aussage über den Brief: „der Jak-Brief ist [...] vor allem ein Dokument theologischer Seelsorge an der Gemeinde und ihren Gliedern" (26). Das gilt besonders für die ‚Lehrer'. Dieser Sicht läßt sich um so lieber zustimmen, wenn die Frage nach einer inhären-

ten ‚Theologie' des Jakobusbriefes sich doch deutlich auf ein bestimmtes Gottesverständnis und ethische Weisung reduzieren läßt. Hier wäre eine explizite Diskussion des Theologiebegriffs in seiner sinnvollen Anwendung auf den Jakobusbrief und eine Diskussion eben der Grenzen dieses Begriffs erwünscht gewesen.

P. erschließt „spiegelbildlich" (17) aus den Ausführungen des Briefes die Situation der *Adressaten*. Er findet eine „‚Kirche des Wortes' (bzw. ‚der Wörter'), die ans Tun gemahnt werden muss" (17). Geleitet wird diese Kirche (term. techn. aber nur 5,14: Sollte man da von einer ‚Ekklesiologie' sprechen?) von (vielen) Lehrern und Ältesten. Interesse hat stets der soziale Status der „Jakobusgemeinde" erweckt. P. sieht sie „in einer unteren ‚Mittelschicht'" (18) angesiedelt, die wirtschaftlich aufstrebend ist. Die Adressaten verstehen sich als weltoffen und liberal (21) und agieren in einer „vermeintliche[n] Normalität der christlichen Existenz, die Jak nicht hinzunehmen bereit ist" (22), wie P. sie in einer glücklichen Formulierung charakterisiert. Der Blick auf die „*kommunikative Gestalt*" des Briefes (22ff) knüpft an H. Frankemölle, E. Baasland und W. H. Wuellner an. P. bezieht sich auf die pragmatische Situation des Briefes: „Der Autor leistet durchgehend nichts anderes als Überzeugungsarbeit an seinen Adressaten" (12). Er sieht den Verfasser weniger in der Rolle des Lehrers, eher als „Erzieher" oder „Mahnrufer" (13). Feste Formen erkennt er anders als Dibelius nicht, weist aber auf die „gepflegte Sprache" hin (a.a.O.).

Die *Traditionen* (27–44) spielen für den Jakobusbrief eine entscheidende Rolle: „Kaum eine Zeile bei Jak ist ohne irgendeinen Traditionsbezug" (27). P. führt in ebenso großer Klarheit wie Genauigkeit in die traditionsspendenden Zusammenhänge ein: zunächst ins AT und in die jüdische Tradition, besonders die Weisheitstraditionen (deren Einflüssen gegenüber er wie Mußner und Frankemölle zurückhaltend ist, 32) und die Jesus-Überlieferung (P. beurteilt die Nähe zur Bergpredigt vorsichtig: Vieles aus der Bergpredigt findet sich bei Jakobus nicht. Er führt die Logientraditionen nicht auf Jesus zurück, sondern entnimmt sie „zusammen mit anderen, speziell sapientialen [Materialien] de[m] allgemeinen Vorrat des frühchristlichen Unterweisungsgutes", 35). Beziehungen zur Paulustradition findet P. außer in 2,14–16 auch 2,8ff; 3,13–18 und anderswo. P. kommt zu dem ausgewogenem Urteil, Jakobus schreibe „auf dem Hintergrund der Entwicklung der (paulinischen) Missionskirchen" (39). Die Beziehungen zum 1. Petrusbrief nimmt P. ernst und geht von einer traditionsgeschichtlichen oder literarischen Übernahme aus 1Petr in Jak 1–2 und 5 aus (40). Für weniger signifikant hält er Berührungen mit den Apostolischen Vätern. (Dabei geht er nur auf Lexeme und Motive ein, wesentlich wäre auch eine vergleichende Gattungs- und Formanalyse). Instruktiv ist der „sachlich-situative" Vergleich mit dem Matthäusevangelium, dem Hebräerbrief und den Pastoralbriefen sowie dem lukanischen Doppelwerk (42f): In dieser Gruppe ntl. Schriften liegen z. T. analoge Situationen und Themen vor.

Den *Kompositionsfragen* widmet sich P. gründlich (44–58). Er hält den Jakobusbrief für „ein Gebilde sui generis" (56). Einteilungen gegenüber verhält er sich skeptisch (vgl. aber seine Entscheidung zu 1,16–18 und 3,1–12). Auch die Adressaten bilden eine einheitliche Gruppe („Brüder"). P. verzichtet daher „auf einen ausgefeilten [...] Bauplan" (57). Er trägt damit der Intertextualität und Intratextualität des Briefes Rechnung. Den Text beschreibt er zutreffend als „ein eher unruhiges Ganzes mitsamt allerlei Quer- und Rückverweisen" (58). Er verwendet das Modell des ‚Zettelkastens' zur Erklärung (a.a.O.). Ein zentrales ordnendes Thema erkennt er nicht.

Abschließend nimmt er zu den *Abfassungsverhältnissen* Stellung (58–69). Der Gattung nach handelt es sich um einen Diasporabrief (mit Taatz, Tsuji, Baukham, Frankemölle, Niebuhr), der „vom Denk- und Sprachmilieu her" ins „späte 1. Jh." zu setzen ist (61). Der Verfasser ist nicht der Herrenbruder, sondern „irgend jemand", der „gemeint hat, im Namen des Herrenbruders eine Botschaft an die Christenheit in aller Welt ausgehen zu lassen" (65). P. hält sich mit jeder Art von historischer Rekonstruktion ganz zurück. Den Abfassungsort läßt er offen.

3. Bei der *Auslegung* strukturiert P. folgendermaßen: Texteingrenzung, Textüberlieferung, Text- und Kommunikationsstruktur, Traditionselemente, Redaktion und Intention, Auslegung. Häufig werden ergänzende Bemerkungen zur Struktur, zu einzelnen Themen und Topoi hinzugefügt. Die Gliederung (vgl. aber oben) lautet: I. Präskript 1,1; II. Die rechte innere Einstellung 1,2–15; III. Der Umgang mit dem Wort Gottes 1,16–27; IV. Glaube, Liebe, Taten und was dabei zu beachten ist 2,1–26; V. Verantwortliche Leiterschaft im Umgang mit dem Wort 3,1–12; VI. Das Verhältnis zur Welt 3,13–5,6 (darin: Weisheit, Streit und ihre Herkunft 3,13–4,3; Freundschaft mit Gott oder mit der Welt 4,4–12; An besonders Gefährdete 4,13–5,6); VII. Geduld, Gebet und anderes zum Umgang untereinander 5,7–20.

Die Details der Exegese können hier nicht erörtert werden. Hier muß eine Reflexion auf die Benutzer des Kommentars reichen. Der ‚Theologische Handkommentar zum Neuen Testament' will von Pfarrern / Pfarrerinnen *benutzt* werden. Einem geduldigen und interessierten Benutzer wird hier nicht nur viel Material, sondern auch viel strukturierende Verstehenshilfe geboten, ohne daß der Verfasser eine (seine) Meinung durchsetzen wollte. Die Auslegung zeigt ebenso viel Respekt vor den Exegeten wie vor den Lesern und deren eigener Urteilsbildung. Es handelt sich streckenweise um ein ‚Arbeitsbuch' zum Jakobusbrief.

4. Ich komme jetzt zu einigen kritischen *Anfragen*, die sich, soweit ich sehe, zunächst um einen Kernpunkt anordnen lassen: den *literarischen Charakter* des Briefes. Wenn am Ende des 1. Jh.s ein Christ im Namen des Jakobus an die „Zwölf Stämme in der Diaspora" schrieb, dann verfaßte er ein doppelt fiktionales Schreiben, nämlich in bezug auf den Autor und in bezug auf die Adressaten. Das heißt: Er verfaßte wie andere Christen seiner Generation *apostolische Literatur*. Der fiktive Diasporabrief war in Wirklichkeit Lesestoff christlicher Gemeinden und einzelner Christen und Christinnen, rhetorisch z. T. blendend stilisiert, im Ganzen aber zur erbaulichen Lektüre bestimmt. Er wurde lange nach dem Tod des Herrenbruders verfaßt, wollte aber die Aura des Führers der Jerusalemer Christengemeinde für sich fruchtbar machen. Dieser Umstand hat Folgen für die Probleme der Pseudepigraphie, der Gattung, der Autorschaft und der angeschriebenen Gemeinden. Kurz skizziert: die Scheu, die P. zeigt, sich zum Verfasser zu äußern, könnte positiv in ein Bild *christlicher Literaten* am Ende des 1. Jh.s eingebracht werden, die pseudonym schreiben und dabei eine erbauliche christliche Literatur entwickeln (vgl. 2Petr und Jud), die in einzelnen Schriften der sog. Apostolischen Väter weiterwirkt (Did, Barn, 2Clem). Die Lehrer werden zu Literaten, und die Gemeinden werden zum christlichen Lesepublikum. Daher lassen sich auch nicht mehr Gemeindeprofile rekonstruieren, sondern der Jakobusbrief spiegelt „die Christenheit" am Ende des 1. Jh.s aus der Sicht eines ethisch-konservativen christlichen Literaten wider, wie P. selbst bei seinen Erwägungen zum „sachlich-situativen Vergleich" deutlich macht (s.o.). Der Verfasser bindet sich und seine Leserschaft an die konservativen Werte (Popkes), wie er sie in der Urgemeinde vermutet (vgl. Apg). Die Verlegenheiten bei den Einleitungsfragen könnten bei dieser Sicht durch eine positivere Darstellung des Briefpropriums ersetzt werden, indem der Jakobusbrief noch konsequenter als ein *(kleiner!) Beitrag* der entstehenden christlichen erbaulichen Literatur am Ende des 1. Jh.s gewürdigt würde.

Ein *kleiner Beitrag* – dies führt mich zu einer allgemeineren Überlegung, die sich nicht mehr nur auf den Kommentar von Wiard Popkes, sondern ebenso auf die Kommentare von H. Frankemölle und Ch. Burchard beziehen läßt, die P. ja schon vorliegen hatte. Die drei neuen Kommentare haben den Jakobusbrief ungemein aufgewertet. Burchards harsche und lapidare Kritik: „Inzwischen ist Jak exegetisch so zersagt wie fast die ganze Bibel" (2) hat weder ihn selbst noch Wiard Popkes davon abgehalten, jene profunden Kommentare zu verfassen, die wir Rezipienten nun vor uns liegen haben. Der Umfang der Kommentierung ergibt sich v. a. aus dem von P. besonders akzentuierten Umstand, daß wir es mit Traditionsliteratur zu tun haben – das wußte schon Dibelius – und daß wir heute die Inter- und Intratextualität mit erhöhtem Interesse untersuchen und dokumentieren. Aber – so die allgemein gestellte kritische Frage: Kann ein so kleiner Text eine solche Dokumentation vertragen? Oder: Wie steht es mit dem Verhältnis von Text und Kommentar? Wahrscheinlich kann nur ein Exeget, der sich selbst der Kommentierungsarbeit entzogen hat, diese Frage beantworten.

Abschließend sei ein *hermeneutisches Thema* angesprochen. Ein Text wie der Jakobusbrief, dessen Weg in den Kanon mühselig war (P., 9–11, etwas kurz und bezüglich der Kritik von Luther, Erasmus und Cajetan in Anm. 85 entschieden zu kurz und hermeneutisch nicht vertiefend) und der seit der Reformation mindestens in den reformatorischen Kirchen eine Randstellung einnimmt, bedarf einer historisch und aktuell argumentierenden hermeneutischen Diskussion, denn er erscheint als Bestandteil des Neuen Testaments im (evangelischen) Theologischen Handkommentar an Stellung und Umfang der Kommentierung nicht nur gleichberechtigt mit anderen ntl. Schriften, sondern geradezu dominant (vgl. U. Schnelle, Das Johannesevangelium, 346 S.!). Diese Aufwertung ist die Intention des Kom-

mentars von Wiard Popkes. Aber weshalb? Hier müßten den Benutzern des Handkommentars ebenso nützliche Überlegungen vermittelt werden, wie wir sie zu den Traditionen, den Einleitungsfragen und den Argumentationen des Briefes lesen.

Ein so großes und an Fleiß, Präzision und exegetischer Unbestechlichkeit kaum zu übertreffendes oder auch nur zu erreichendes Werk hätte noch gewonnen, wenn der Vf. bei der zuletzt genannten Frage weniger „objektiv", diskret oder irenisch vorgegangen wäre und die Auseinandersetzung mit Luther und der exegetischen Aufwertung des Briefes gerade durch die gegenwärtige deutschsprachige katholische Exegese (F. Mußner, H. Frankemölle, R. Hoppe) nicht auf eine rein informierende Fußnote beschränkt hätte.

Erlangen Oda Wischmeyer

Dogmatik

Cislaghi, Gabriele: **Per una ecclesiologia pneumatologica.** Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica. – Milano: Edizioni Glossa srl / Roma: Pont. Seminario Lombardo 2004. XII, 508 S. (Dissertatio series Romana, 39), kt € 25,00 ISBN: 88–7105–166–1

Die von P. Angel Antón SI an der Pontifica Università Gregoriana zu Rom betreute Diss. des jungen Dozenten (Jg. 1972) am Seminar der Erzdiözese Mailand im oberitalienischen Venegono nimmt sich eines eminent wichtigen Themas an. Die „klassische" juridisch-hierarchologische und die „neuscholastische" apologetische Ekklesiologie bedürfen der Ergänzung (wenigstens) durch den ursprünglichen (vgl. Symbola) pneumatologischen Aspekt: Genau das ist das Ziel dieser ehrgeizigen und mit viel Engagement gefertigten Arbeit. Sie startet bei den Texten der vier großen Konstitutionen des Vaticanum II (SC, LG, DV, GS); wobei die anderen Dokumente nicht vergessen, aber nur komplettierend herangezogen werden. Welches sind zufolge der Bischofsversammlung die Relationen zwischen dem Hl. Geist und der Gemeinschaftswirklichkeit Kirche und was ergibt sich daraus systematisch für einen Neuansatz in der dogmatischen Lehre von der Kirche?

An eine kurze Einleitung, in der die Themenstellung und Methodik vorgestellt werden, reiht sich ein mehr oder weniger die Hälfte des Umfangs beanspruchender *Erster Teil,* welcher sich mit dem selbst pneumatisch interpretierten Ereignis Konzil und mit den entsprechenden pneumatologisch bedeutsamen Texten in den erwähnten Dokumenten befaßt. Dem dogmatischen Ansatz, der die Folgerungen aus der hermeneutischen Bearbeitung des Konzils ziehen will, ist der *Zweite Teil* gewidmet. Es geht zunächst um die Position des Geistes in der Trinität, aus der die ekklesialen Relationen folgen – entsprechend einer aus dem *nexus mysteriorum* gespeisten Zusammenschau der trinitätstheologischen, christologischen und soteriologischen Perspektiven katholischen Denkens. Eine 32 Seiten umfassende Literaturliste (vornehmlich beschränkt auf italienischsprachige oder ins Italienische übersetzte Titel) beschließt den voluminösen Bd. Register fehlen.

Der Vf. muß eingestehen, daß die für sein Thema direkt heranzuziehenden Konzilstexte nicht allzu zahlreich sind – aber sie sind folgenschwer. So kann er – ein wenig hyperbolisch – mit Emphase das Vaticanum II als „Konzil des Heiligen Geistes über den Heiligen Geist in der Kirche" (15) bezeichnen. Das ist nicht ungerechtfertigt, erinnert man sich LG 4, einen Text, den Cislaghi als „Perle" preist. Mit vollem Recht macht er darauf aufmerksam, daß der Leit- und Schlüsselbegriff der konziliaren Sicht der Kirche der Begriff *mysterium* ist. Er bezieht sich auf das Ganze Gottes und der göttlichen Heilsveranstaltung. Dadurch gelingt es, der eine pneumatologische Ekklesiologie stets gefährdenden Versuchung zu entgehen, die dritte göttliche Person irgendwie joachimitisch gegen die anderen beiden auszuspielen – stets zuungunsten der real existierenden Glaubensgemeinschaft. Die Voraussetzung des Wirkens des Pneumas ist der dreieine Gott und besonders das Wirken Jesu Christi. Ein Kernsatz des Autors lautet: „Die Lehre von der Kirche hängt von den Wurzeln her ab von der Geistlehre, welche ihrerseits notwendig spezifisch trinitarisch und christologisch ist" (245). Allerdings betont C. sehr deutlich, daß die pneumatologische Dimension der Kirche stark und wesentlich erfahrungsbedingt ist und nur wirklich ins Gesichtsfeld der Glaubenden gerät, wenn sie als Hort von Freiheit und Liebe erscheint.

Das Buch, obschon manchmal etwas umständlich und weit ausholend, stellt einen Impuls für die künftige theologische Beschäftigung mit der Kirche dar; man darf dem viel versprechenden Dozenten von Venegono dafür danken.

Pentling Wolfgang Beinert

Kruck, Günter: **Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage.** Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott. – Regensburg: Pustet 2002. 307 S. (ratio fidei, 16), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1839–8

Mit einem ‚messerscharfen' Denken und hoher philosophischer Kompetenz ausgerüstet will Kruck auf sehr eigenständige und originelle Weise nachweisen, daß unter dem Rahnerschen „Titel" des absoluten Geheimnisses nichts anderes als wahr festgehalten ist, als die „reflektierte bestimmte Unbestimmtheit Gottes im Ausgang vom Subjekt" (171 u.ö.). Der Gottesbegriff des absoluten Geheimnisses könne in dem Sinne als wahr begründet werden, als die Wahrheit selbst diese Bestimmung aufweise und die Bestimmung Gottes dieser Bestimmung der Wahrheit entspreche. Dazu bedarf es eines langen Weges, der wesentlich bei Rahner selbst ansetzt und dessen Begriff des „absoluten Geheimnisses" eruiert.

Zuvor wird aber im ersten Kap. die Position I. U. Dalferths vorgeführt: „Die Einzigartigkeit Gottes als Grund seiner Unterscheidung" (39–56). K. sieht das Verdienst Dalferths, dem er hier eine entscheidende Rolle zuspricht, und auch anderer Richtungen protestantischer Theologie darin, daß die Frage nach Sinn und Bedeutung der Rede von Gott auch im Gefolge der Analytischen Philosophie im deutschen Sprachraum überhaupt noch zum Thema erhoben wird. Aber bei ihm sei die Wahrheit des Glaubens, „die sich in der Behauptung konkretisiert, daß der Satz ‚Gott existiert' in seinem Wahrheitsanspruch als wahr zu verstehen ist, auch nur im Glauben selbst – aufgrund des singulär-einzigartigen ‚Subjektes als Gegenstand' des Glaubens – einzusehen, so dass damit zugleich der Inhalt des Glaubens affirmiert" werde (51). K. kritisiert diese von Dalferth selbst als zirkulär eingestufte Glaubensbegründung, weil sie mehr Fragen aufwerfe als beantworte. Könne die Behauptung ‚Gott existiert' nur als sinnvoll unterstellt werden, wenn der Glaube präsupponiert werde, dann scheine „man konsequenterweise auch die Rede von einem Wahrheitsanspruch verabschieden zu müssen" (52). Das Zugeständnis, daß die Rede über Gott dem ‚Gegenstand' angemessen sein müsse, könne nicht bedeuten, der Einzigkeit Gottes so Rechnung zu tragen, daß die Bedingungen der Gottrede schon christologisch zugeschnitten sein müßten. Der vorliegenden Arbeit geht es gerade darum, einen Gottesbegriff vorzulegen, der jenseits einer „vorschnellen christologischen Einbindung" in seiner Ungegenständlichkeit, Einzigartigkeit und Unbestimmtheit als wahr erweisbar ist. Dalferth leiste einer „Regionalisierung" in Sachen der Wahrheit des Glaubens Vorschub und mache damit die Frage nach der Wahrheit des Glaubens obsolet. (53) Wenn man eine „reale Relation" Gottes zum Menschen christologisch bzw. offenbarungstheologisch voraussetzen wolle, um die Begründungslast vom glaubenden Subjekt her zu minimieren, dann könne dies nur als „subtile Belastung" dieses Subjekts verstanden werden, weil es an der Erkenntnis der „realen Relation" Gottes zu ihm natürlich „höchst beteiligt" sei, insofern die Bedingung gegeben sein müsse, daß das gläubige Subjekt „etwas" als Anrede Gottes verstehe. Kurzum: es müsse „doch der theologisch vom Subjekt erfahrene Grund seiner und der Welt *für* dieses Subjekt auch selbstverständlich gemacht werden" können (55). Das religiöse Subjekt selbst müsse daher der Ausgangspunkt der Überlegungen sein, ohne daß dogmatische Prämissen und individuelle Erfahrung im „Nebel unspezifizierter Vermittlung verschwinden" (56). Diesem Anliegen entspreche K. Rahner.

Das 2. Kap. wendet sich daher dessen Ansatz zu: „Karl Rahner: Das Geheimnis und seine theologische Exklusivität" (57–94). Sein Denken wird als transzendentalphilosophisches eingeordnet und die transzendentale Erfahrung als Bedingung der Möglichkeit eines sinnvollen Gottesbegriffs gedeutet (72ff.). Dabei wird die Bedeutung der Christologie „als Paradigma der Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Theologie" (82) nicht unterschlagen. „Indem sowohl die Menschheit Jesu wie seine göttliche Natur auf das je andere als deren Entsprechung (Komplement) verwiesen sind, zeigt sich die Identitäts-Differenz-Relation von Gott und Mensch schlechthin in der Einheit des transzendental finalisierten Wesens des Menschen und der ihm von Gott her zugesprochenen Heilsmöglichkeit (als Proprium der Theologie überhaupt) in klassischer Weise auch geschichtlich in *‚Jesus Christus'* vereindeutigt." (86) K. kritisiert an Rahner nicht nur den Mangel im adäquaten Begreifen konkreter Geschichte, sondern auch die christologische Grundlegung der Anthropologie. Wenn die Einheit der hypostatischen Union jenseits des Glaubens nicht dingfest gemacht werden könne, dann scheine die ganze anthropologische Grundlegung der Theologie nur im Glauben verifizierbar zu sein. Damit werde aber die Möglichkeit verspielt, die Wahrheit der Begründung dieser Gottrede vom Subjekt her darzulegen (88). Also liege bei Rahner scheinbar eine „unterbelichtete Subjekttheorie" vor, die von Kritikern unterschiedlicher Herkunft diagnostiziert werde und für den Gottesgedanken einschneidende Folgen habe. Rahner selbst liefere aber den Ansatzpunkt dafür, über ihn hinauszugehen und „das Absolute als Absolutes vom Subjekt, für das das Absolute ist", her aufzuweisen (91). Dafür stehe der exklusive Inbegriff Gottes als des Geheimnisses, der die Bestimmtheit der Unverfügbarkeit in der Weise bedeute, daß sie als Unverfügbarkeit vom Subjekt gewußt werden könne. Aber nur, wenn die Unverfügbarkeit als Unverfügbarkeit mit dem Gedanken des Inbegriffs an Bestimmtheit als wahr erwiesen werden könne, könne auch der Gottesgedanke als begründet gelten. (93) Wie bei Dalferth wird auch bei Rahner kritisiert, daß der Gottesbegriff von der Theologie bzw. vom Glauben abhänge und nur von dorther vereindeutigt werden könne. Das aber sei eine mangelnde Vermittlung des Gottesgedankens, weil das Desiderat, den Gottesbegriff vom Subjekt her rational zu entfalten, nicht eingelöst sei.

Daher wird im 3. Kap. R. Schaeffler in den Blick genommen: „Theologie der ‚dialogischen Theorie der Erfahrung' (95–121). Schaeffler versuche von einer bestimmten, an der Praktischen Philosophie orientierten Kantinterpretation her Rahners Theologie so fortzuschreiben, daß die abstrakte Subjektivität besser, und nicht nur in der Christologie, geerdet werde, und es zu einer anderen Vermittlung des Gottesbegriffs komme. Die kantischen Prämissen würden bei Schaeffler theologisch transformiert und in eine dialogische Theorie der Erfahrung überführt (107ff.). Dabei gelte, daß das durch die kantischen Postulate Postulierte, also auch Gott, nur dann transzendental genannt werden könne, wenn es als erfahren gelten kann. Der Inhalt der Postulate müsse antizipiert erfahrbar sein. Werde Gott selbst als Postulat bestimmt, so entspreche der funktionale Sinn des Gottesgedankens nur dann seinem postulatorischen Inhalt, die Einheit der Welt und des Ich zu garantieren, wenn sie als solche erfahren werden (112). Nur so könne sichergestellt werden, daß dieses Postulat der Vernunft nicht einem Wunschdenken entspringe, sondern einer Wirklichkeit entspreche. Daher Schaefflers Maxime: „Vernunftpostulate ohne sittliche und religiöse Erfahrung sind leer; sittliche und religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate sind blind." (113). In dieser Vorstellung werden mir jene Reflexionen Schaefflers zu wenig berücksichtigt, die noch konsequenter mit der Geschichtlichkeit der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen rechnen und dies theologisch, von der Christologie und Pneumatologie her begründen. Es ist früh absehbar, daß K. auch hier moniert, daß ein „sich einschleichender Relativismus im Blick auf die vernünftige Erkenntnis Gottes [...] die zwangsläufige Folge einer Argumentation zu sein [scheint], in deren Kontext der Anspruch der Vernunft auf autonome vernünftige Begründung der Religion zugeschlagen wurde, die aber nur im Modus des Glaubens zu den eigentlichen Argumenten der Vernunft Stellung nehmen kann, so dass ihre Argumente eben nur argumentativ zwingend sind, wenn sie geglaubt werden." (117). Diese Kritik verschärft K. anhand des Problems der Zusammenschau und Interferenz diverser Erfahrungswelten, deren Beurteilung nur gelingen könne, wenn neben der Intersubjektivität geteilter Vorstellungen über „Etwas" die Universalität aller möglichen Perspektiven über dieses „etwas" und der Ursprung einer Erfahrung berücksichtigt werde (119). Hier wird mit Macht der Objektbezug eingefordert, denn die Objektivität einer Aussage über etwas könne weder durch Intersubjektivität (es könnten ja kollektive Wahnvorstellungen sein) noch über die Universalität von Perspektiven gesichert werden (unendlicher Regreß von Perspektiven). Gleiches gelte für das Erfahrungskriterium. Damit unterbiete Schaeffler seinen eigenen Anspruch, Rahner fortzuschreiben (120).

Im 4. Kap. nun holt K. zu seinem Entwurf aus: Die Wahrheit: Der Grund zur Selbst-Begründung der Theologie (122–282), indem er sich an Tarski, Quine, Wittgenstein, Russel, Habermas und Puntel abarbeitet. Hier soll das Thema der Wahrheit so im Sinne eines dreifach bestimmten Anforderungsprofils für die Gottrede nutzbar gemacht werden, daß die zu beschreibenden Ansätze aufgenommen, ihre Defizite behoben und damit der Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott erläutert werden können (128). Das ist natürlich ein hoher Anspruch! Dabei spielt v.a. der Bezug von Sprache und Wirklichkeit eine Rolle und dies legt K. den Ansatz bei Tarski und Quine nahe. Quines Reflexionen zum Problem der Übersetzung einer Sprache in eine andere zeigen, daß es in der Beziehung von Reiz und Wort zu einer Uneindeutigkeit komme. Das Identifizieren eines Wortes mit einer bestimmten Bedeutung könne nicht gelingen, weil die Bedeutung von den Umständen und den Verständnisbedingungen des Subjekts abhänge, die jeweils wechseln können. K. macht daraus eine Stärke und stellt fest, daß die Übersetzung als Übersetzung im Blick auf das in diesen Kontext involvierte Subjekt nur deshalb unbestimmt sei, weil dieses Subjekt dem Übersetzungsvorgang selber entzogen bleibe, so daß unterschiedene Übersetzungen sogar gegen eine behavioristische Reizdetermination ins Feld geführt werden könnten, die das Subjekt nicht mehr als eigenständiges im Blick habe. (147) Denn von Wahrheit zu reden bedeute, daß ein in diesem Kontext nicht aufgehendes Subjekt „aufgrund seiner selbst Ansprüche in sprachlichen Äußerungen anmeldet, von denen es zwar [...] getrennt ist, die aber dennoch als Dokumentation seiner aufgefasst werden müssen und die sich als Ansprüche auf ein ‚Dingindiz' [...] beziehen." (148). K. wendet also Quine gegen Quine und deutet ihn essentialistisch, nicht nur im Bezug auf das Subjektverständnis, sondern auch im Bezug auf die Wirklichkeit. K. klagt die Rezeption des aristotelischen Denkens ein und will eine Korrespondenztheorie der Wahrheit stark machen, die einen starken Wirklichkeitsbezug ermöglicht. Ein solcher Bezug sei nicht nur für assertorische, sondern auch für nicht-assertorische Äußerungen unerläßlich, wie etwa das Beispiel des Gebetes zeige. Auch im Gebet gebe es den latenten Gedanken, daß der angesprochene Gott auch wirklich existiere. Die Auseinandersetzung mit Tarski und Quine ergibt für K., daß die Gegenstandsverwiesenheit einer Aussage irreduzibles Element des Wahrheitsbegriffs ist und in der Theologie ein entsprechendes Äquivalent hat: „Die Existenz Gottes ist demzufolge als theologische Voraussetzung das aus der vorgetragenen Kritik resultierende Pendant einer grundsätzlich erkenntnistheoretisch-sprachphilosophischen Gegenstandskorrespondenz als integrales und irreduzibles Moment der Wahrheit." (163). Trotz der Entzogenheit des „Gegenstandes Gott" stehe das Desiderat einer letztgültigen Sicherheit an erkenntnistheoretischer Gewißheit in korrespondenztheoretischer Hinsicht aus (171). Anhand des Verhältnisses von Wort und Reiz kommt K. zur Erhebung einer „bestimmten Unbestimmtheit", die für ihn auch theologisch rezipierbar erscheint. Die bestimmte Unbestimmtheit im philosophischen Kontext gleiche der bestimmten Unbestimmtheit der Theologie mit Blick auf ihren Gegenstand als inhaltliche Bestimmung Gottes. „Ist nämlich die Unbestimmtheit als bestimmte ein Moment der Bestimmung selbst (Quine), und läßt sich dieselbe Unbestimmtheit reflexiv im Kontext diverser Theorien nachweisen, ist die Bestimmung Gottes als absolutes Geheimnis in Konsequenz der Unbestimmtheitsrelation zwischen ‚Wort' und ‚Gegenstand' bzw. in der Folge der Anknüpfung an bzw. der Kritik unterschiedlicher Theorien und dem Aufweis ihrer Voraussetzungshaftigkeit als reflektierter Begriff Gottes mit den genannten philosophischen Prämissen kompatibel, da unter dem ‚Titel' des absoluten Geheimnisses nichts anderes als die reflektierte bestimmte Unbestimmtheit Gottes im Ausgang vom Subjekt als wahr festgehalten ist, so daß sich Rahners Gottesbegriff auf dem Weg über ‚die Analytische Philosophie' als sinnvoll erwiesen hätte" (171). Damit wäre der Gottesbegriff des absoluten Geheimnisses als wahr begründet, weil die Wahrheit selbst diese Bestimmung aufweise und die Bestimmung Gottes ihrerseits der Wahrheit entspreche. Dies müsse für die Wahrheit selber aber noch endgültig erwiesen werden. Daher befaßt sich K. abschließend mit der Korrespondenztheorie der Wahrheit bei Wittgenstein und Russel (174–205), dann mit der Konsenstheorie von Habermas (205–243) und mit der Kohärenztheorie bei Puntel (243–266). Hier verfährt K. nach dem schon bekannten Muster, die Ansätze scharf analysierend so vorzustellen, daß sie in ein Desiderat geführt werden, das der Intention der Arbeit entspricht. Nachdem mit Russel und Wittgenstein das Bild-Abbild-Verhältnis von Sprache (Satz, Logik) und Wirklichkeit in den Blick genommen worden ist, kommt es zu der Kritik, daß auch Wittgenstein die Unbestimmtheit des ‚wirklichen' Objektbezuges voraussetzen müsse und damit die sprachlich-logische Explikation ihren Maßstab an dieser Wirklichkeit finde, deren inhaltliche Bestimmung es sei, in ihrer unbestimmten Bestimmtheit zugleich bestimmt zu sein (205). Jeder Bestimmungsversuch habe ein Moment der Unbestimmtheit an sich, das nicht zu tilgen sei. Gegenüber der Konsenstheorie wird die Kritik vorgebracht, ob nicht hier die Frage nach der Wahrheit in die Ethik verlagert werde (219). Auch eine Konsensfeststellung bedürfe des Rückgriffs auf eine ‚objektive Welt', damit er sich nicht als trügerisch erweise (241). Eine Konsenstheorie der Wahrheit könne ihr Anliegen nur bewahren, wenn die bestimmte Unbestimmtheit in korrespondenztheoretischer Hinsicht buchstabiert werde. Damit aber bestätige auch die Konsenstheorie die theologischen Annahmen der Gottrede, denn sie müsse einen Begriff zu ihrer eigenen Plausibilität voraussetzen, der als Gottesbegriff verstanden werden könne (243). Analog wird bei der Kohärenztheorie Puntels argumentiert, daß etwa bei Sätzen über das ‚geflügelte Pferd Pegasus' oder über ‚Fury' zu konzedieren sei, daß sie wahr seien, wenn man sie in einen kohärentiellen Weltzusammenhang von Bedeutungen stellen könne, so daß sie dem Weltbereich Fiktion oder Filmwelt zugeordnet werden könnten, aber dabei noch die Frage zu beantworten bliebe, was Wahrheit im Sinne einer explikativ-definitionalen Theorie zu bedeuten habe. Puntel stoße nur zu Wahrheitsbedingungen, nicht aber zur Wahrheit selbst vor (265). Die Rückfrage, ob etwas so sei, wie es sich aufgrund der Bedeutungen eines Satzes annehmen lasse, könne nicht ohne ein Korrespondenzmoment beantwortet werden. Ist es das ‚etwas' selbst, das die Wahrheit von ihm ausmache, dann werde dieses ‚etwas' als ‚An-sich' eines Gegenstandes vorausgesetzt, der mit der Bestimmung der Wahrheit identisch sei, denn das ‚etwas' sei ein bestimmtes Unbestimmtes. „Als Vorausgesetztes ist dieses ‚Etwas' als ‚An-Sich' damit aber nicht nur der Bestimmung der Wahrheit identisch, es ist darüber hinaus in dieser Bestimmung mit dem Gottesbegriff selbst identisch, so daß sich auch in der Kohärenztheorie der Wahrheit bestätigt: Der Gottesbegriff als ‚bestimmte Unbestimmtheit' ist als im Kontext der Wahrheit erhobener Begriff mit der Wahrheit selbst so identisch, daß er dadurch als bewiesen angenommen werden kann." (266).

Damit ist der Autor am Ziel seiner Beweisführung angelangt. Hier zeigt sich aber erneut, daß K. selbst zirkulär argumentiert und ein wechselseitiges Verhältnis von Wahrheits- und Gottesbegriff anzielt, die sich plötzlich gegenseitig zu erklären haben. Die Identifikation von diesem Gottesbegriff der bestimmten Unbestimmtheit mit der Wahrheit kann nur erfolgen, weil K. Gott selbst letztlich unter den Bedingungen der Objektivität im Sinne eines ‚etwas' oder ‚Objekt'-seins zur Sprache bringt und damit den transzendentalen Anspruch unterläuft, von Gott nicht wie über ein Objekt zu sprechen. Aus meiner Sicht kann K. hier nur zeigen, daß es sich um ein sich selbst tragendes System von Wahrheits*begriff* und Gottesbegriff, nicht aber, wie er sagt, von Wahrheit und Gottesbegriff handelt. Der Beweis, den der Autor führen will, gilt nur unter bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die diesen Beweis zugleich relativieren müssen. Das gilt auch für seine hoch kompetenten Deutungen der genannten Positionen, denen er immer das gleiche Defizit nachweist: den fehlenden Wirklichkeitsbezug und – in diesem Sinne – einen fehlenden Wahrheitsbezug. So sehr K. zuzustimmen ist, wenn er auf das Phänomen der bestimmten Unbestimmtheit aufmerksam macht und – mit Bezug u.a. auf M. Dummett – betont, daß der Bestimmung eines Gegenstandes aufgrund seiner Versprachlichung durch Subjekte immer eine Unbestimmtheit eingeschrieben bleibt (282), so sehr ist ihm zu widersprechen, wenn er diese Uneindeutigkeit in seiner These auflösen und letztlich rational im Gottesbegriff vereindeutigen will. Der bestimmten Unbestimmtheit soll eine Bedeutung im Sinne der Referentialität zukommen, damit der wahrheitstheoretisch erhobene Sinn des Gottesbegriffs auch als bedeutungstheoretisch abgesichert gelten kann (282).

Im Resümee spricht K. davon, daß Rahner die Rede des Menschen von sich und die Rede von Gott identifiziere (267). Genau das trifft m. E. nicht zu und darin besteht auch das Problem der Beweisführung,

diesen Wahrheitsbegriff von Rahner her zu entwerfen. Rahner bestimmt Gott und den Menschen ja nicht in identischer Weise als Geheimnis, sondern unterscheidet zwischen Gott als Geheimnis und dem Menschen als auf dieses Geheimnis verwiesenes Wesen. Außerdem unterschätzt K. die Bedeutung der Offenbarung als eines Sprachgeschehens bei Rahner und auch bei Schaeffler, weil genau dies deutlich werden läßt, warum es bei den beiden Theologen keinen rational geführten Beweis eines Gottesbegriffs geben kann. Gott kommt zur Sprache – v. a. im christologischen Kontext wird dies entfaltet, und von daher erst wird phänomenologisch eine Deutung möglich, die Gott als „heiliges Geheimnis" zur Sprache bringt. K. unterschätzt bei Rahner auch die ethische Brisanz seiner Theologie, weshalb auch die Füllung des Begriffes „heiliges Geheimnis" durch K. eher dürftig ausfällt.

Es ist hermeneutisch höchst aufschlußreich, wenn K. zu einem Diktum Hegels greift und sagt, daß durch die Bestimmung der Wahrheit der Sinn der Rede von Gott so erhoben zu sein scheint, daß „mit einem martialisch anmutenden Diktum Hegels – ‚die wahrhafte Widerlegung in die Kraft des Gegners eindringt und sich in den Umkreis seiner Stärke stellt, was die Sache fördert', weil es sich um eine philosophische Bestimmung der Wahrheit und damit um einen philosophischen Gottesbegriff für die Theologie handelt, der zudem aus einer Philosophie entwickelt wurde, die sich im Kielwasser einer empiristischen Philosophie befindet, die ihrerseits metaphysischen bzw. essentialistischen Annahmen kritisch gegenübersteht" (286). K. hat diese Konzeptionen gegen diese selbst gewendet, zum Teil mit sehr guten Argumenten zum Teil mit einem Absolutheitsanspruch korrespondenztheoretischen Denkens, das über den zur Anwendung gebrachten Begriff von Wirklichkeit keinen letzten Aufschluß gibt. Die so bestimmte Wahrheit erscheint nun als einziger (!) Modus, wie philosophisch über Gott geredet werden kann, und zwar so, daß die Wahrheit die selbstreflexive Vergewisserung dieser Rede ist. „Sie trägt als Inhalt die Rechtfertigung ihres Inhalts in sich" (286). Dies ist auch ein zirkuläres Denken!

Was entspricht dem Begriff der Unbestimmtheit? Es gibt ohne Zweifel ein Phänomen der Uneindeutigkeit, das mit der Versprachlichung der Wirklichkeit durch den Menschen zu tun hat. Und oft kommt K. auf das Phänomen der Relationalität zu sprechen, auch auf das der Unmittelbarkeit einer Beziehung etwa zwischen Sprache und Wirklichkeit. Aber dort, wo der Begriff der Identität verwendet wird, läßt dieser nicht immer eine Identität in Differenz, eine Einheit in Unterschiedenheit erkennen, die doch eigentlich der „Raum" der Uneindeutigkeit ist. Das wird auch von der Rezeptionsästhetik in ihrer Rede von den sog. Leerstellen von Texten entfaltet, die K. nicht berücksichtigt. K. übersieht, daß seine Konzeption natürlich auch in ethische Fragen hineinführt, weil die bestimmte Unbestimmtheit mir mein Handeln ja nicht erspart und dennoch zu handeln ist. Daher insistieren Rahner und Schaeffler – auch von Kant her – ja so auf der Hoffnung. Was ist also gewonnen? Und ist es nicht ambivalent, den Gottesbegriff in einem Bereich zu verorten, wo er philosophisch als Verlegenheitslösung erscheinen mag: Dort wo ihr nicht mehr weiter kommt, setze ich den Begriff einer Wahrheit, die dem Gottesbegriff entspricht, wie ihn die Theologie zu denken erlaubt? Für die Theologie ist die Wahrheit kein letzter Begriff, sondern, wie W. Kasper betont, ein relativer. Wir setzen den Begriff der Wahrheit zu Gott in Beziehung, der uns in Jesus Christus als Wahrheit in Person nahe kommt. Der Wahrheitsbegriff erhält von dorther seine Bedeutung. Was K. bei Dalferth, Rahner und Schaeffler als Nachteil ansieht, kann durchaus auch als Vorteil gewertet werden: Von dem Phänomen der Offenbarung her zeigt sich eine Bedeutung der Gottrede, die nicht exklusiv rational zu gewinnen ist, sondern der Vernunft zu denken gibt. Welches „etwas" entspricht dem gewonnenen Wahrheitsbegriff? Ihm muß nichts Wirkliches entsprechen, weil ich diesen Begriff auf eine Logik reduzieren könnte, in der nichts Wirkliches (wie die Stadt Florenz) ihm entsprechen müßte. Sind Logik und Wirklichkeit dekkungsgleich? Welche Ebene der Wirklichkeit ist letztlich gemeint? K. vertritt einen philosophischen Absolutheitsanspruch in der Beweisbarkeit eines Gottesbegriffs, der philosophisch vielleicht zu viel, theologisch zu wenig zeigt. Auch die Analysen zur Abbildlichkeit von Sprache bzw. Satz und der Wirklichkeit sowie der logischen Form ausgehend von Russell überspielen zu schnell die Spannung, daß der Bildbegriff auch ein relationaler ist und bleibt und eine Beziehung nicht in eine Identität auflöst. Die Beziehung zwischen Bild und Wirklichkeit bleibt deutbar und bestreitbar. Relationen als Phänomen der Unmittelbarkeit leben von der Spannung einer Anderheit, die in der Einheit und Identität immer auch Differenz und Unterschiedenheit bedeutet. Dabei kommt die Frage auf, ob solche Relationen symmetrisch oder asymmetrisch zu verstehen sind. Wenn Rahner von K. so interpretiert wird, daß es kein vom konkreten Menschen getrenntes Absolutes geben kann (124), dann muß natürlich das chalkedonische „unvermischt und ungetrennt" erinnert werden, das für Rahner von zentraler Relevanz ist und eben bedeutet, daß es in der Einheit sehr wohl noch Unterschiedenheit gibt, Nähe und Differenz. Diese Differenz aber verunmöglicht einen Beweis, wie den vorgelegten, auch wenn er in die philosophische Spannungslage einer bestimmten Unbestimmtheit übersetzt wird. Denn mit der Differenz hängt möglicherweise eine Asymmetrie der Beziehung zusammen, die nicht umkehrbar ist und eine Transzendenz andeutet, die in unser Denken einbricht und von daher nicht rational beweisbar ist.

Ohne Zweifel ist die vorliegende Arbeit ein beachtlicher, spannender und instruktiver Beitrag im Dialogfeld von Theologie und Philosophie, er belebt die Debatte um die behandelten Autoren und legt eine streitbare These vor, die eher ein relationales Denken nahelegt, ohne daß die bestimmte Unbestimmtheit unbestimmt bliebe. Es ist eine philosophische These, die sich, wenn sie theologisch gemeint wäre, den Widerspruch von Dalferth, Rahner und Schaeffler gerade da gefallen lassen müßte, wo K. diese Autoren kritisiert: wegen ihrer Deutung aus dem Glauben heraus. Damit ist freilich noch nicht die Frage erledigt, ob nicht eher der Wahrheits- und Gottesbegriff aufeinander bezogen werden müßten und nicht, wie K. meint, die Wahrheit und der Gottesbegriff. Denn es bleibt auch für K. das Problem, wie denn die Wahrheit in dieser Bestimmung als Kriterium einer Gottrede so ins Spiel gebracht werden könnte, daß nicht nur eine Leerstelle bliebe, die vielleicht ‚etwas', aber uns nichts bedeutet. Das An sich steht mehr im Raum als das Für uns. Die Frage nach der Bedeutung dieses philosophisch gewonnenen Gottesbegriffs stünde dann freilich erst am Anfang und nicht von ungefähr geriete die Ethik dann wieder mehr und zentraler ins Blickfeld, als es dem Autor gefällt.

Regensburg Erwin Dirscherl

Kühn, Ulrich: **Zum evangelisch-katholischen Dialog**. Grundfragen einer ökumenischen Verständigung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 91 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 15), kt € 14,80 ISBN: 3-374-02279-0

Ulrich Kühn, der angesehene Systematiker und Ökumeniker, der vor allem in Leipzig lehrte, befaßt sich in diesem Bändchen, einem weiteren in der Reihe FORUM der ThLZ, mit Grundfragen einer ökumenischen Verständigung. Dabei ist der evangelisch-katholische Dialog die Leitlinie. K. tut gut daran, einzusetzen beim „Problem einer ökumenischen Hermeneutik" (I). Der Verf. orientiert sich dabei am Studiendokument von „Glauben und Kirchenverfassung" von 1999, „Der Schatz in zerbrechlichen Gefäßen". Das entscheidende ökumenische Ziel ist es nach diesem Text, daß die Kirchen sich als wahre Kirchen anerkennen, wozu allerdings die Anerkennung der Ämter gehört. K. schließt Reflexionen über den „differenzierten Konsens" an (II), der von Anfang an darin bestand, „dass in den Texten selbst sowohl das gemeinsam Sagbare wie die bleibenden Unterschiede zum Ausdruck kamen, die letzten allerdings in der Form, dass sie als einander nicht definitiv ausschließend, ja als füreinander offen zu gelten haben" (22). Die Hermeneutik, die der „differenzierte Konsens" impliziert, ist eine „Hermeneutik des Vertrauens" bzw. einer „positiven Vermutung" (24), wie es auch das Genfer Studiendokument zeigt. Ökumene ist nach lutherischem Verständnis immer auch „Konsens-Ökumene", schon deshalb wird der „differenzierte Konsens" als geeignet für den ökumenischen Dialog erachtet. – K. geht nun auf materiale Fragen ein, „Schrift, Lehramt, Tradition" zunächst (III), wobei er stets um eine große Annäherung zwischen Katholiken und Evangelischen (Lutheranern) ringt; „Kirche als Gegenstand, als Ort und als Subjekt ökumenischer Verständigung" (IV). In letzterem Kap. ist sehr eindrucksvoll, wie er die Kirche als Ort ökumenischer Verständigung beschreibt. Der heute als besonders wichtig erachtete Gesichtspunkt der Kontextualität (die politische Geschichte, ethnisch-kulturelle und psychosoziale Faktoren, nicht christliche Umwelt) wird im vorletzten Kap. in die Mitte gerückt (V). Einige wichtige Zukunftsvisionen zur sichtbaren Einheit runden das Bändchen ab (VI).

Die klare, offene, nach vorwärts weisende Publikation ist mit das Beste, was es – in dieser Kurzform – zum Stand des ökumenischen Dialogs gibt. Man wünscht ihr viele Leser gerade aus dem Bereich der Studierenden und derer, die ökumenische Praxis in den Gemeinden verantworten.

Münster Harald Wagner

Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, hg. v. Gunter Wenz in Zusammenarbeit mit Peter Neuner und Theodor Nikolaou. – Münster / Hamburg / London: LIT 2003. 205 S. (Beiträge a. d. Zentrum f. ökumen. Forschung, 1), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–6529–0

Das neue „Zentrum für ökumenische Forschung", das sich dem glücklichen Umstand verdankt, daß theologische Lehrstühle aller drei großen Kirchen unter dem Dach der LMU München vereinigt sind (waren?), hatte im Herbst 2002 eine interne Tagung zum Buchthema veranstaltet: Die seinerzeit vorgetragenen Referate sind hier gesammelt: Man findet neben der Einleitung des Hauptherausgebers fünf evangelisch-lutherische, drei orthodoxe und zwei römisch-katholische Stellungnahmen zu den institutionellen Wahrnehmungsgestalten des bischöflichen Dienstes.

Einführend stellt *Jörg Frey* „Apostolat und Apostolizität im frühen Christentum" vor. Übersichtlich wird die ziemlich große Bandbreite von Begriff und Sache erörtert, die von der paulinischen „Osterzeugenkonzeption" zur pneumatischen Liberalität des Johannes und der institutionellen Achtsamkeit der Past reicht. Der Alten Kirche kam es offensichtlich nicht auf die Struktur in erster Linie, sondern auf die Sicherung der apostolischen Lehre an – die successio apostolica mit der Ausbildung der Ämter war dann *ein* Moment der Identitätssicherung neben anderen (Kanon, Erkundung der „Historie", Bekenntnisbildung). Damit wird klar: Um das Problem der ökumenischen Probleme heute, nach der Grundeinigung in der Rechtfertigungslehre ist es die Ämterfrage, konsensreif werden zu lassen, ist vonnöten eine offene Katholizität, die unter allen Traditionen die traditionelle „Sache" wieder ansichtig macht: Jesu Christi Frohe Botschaft. – *Theodor Nikolaou,* Inhaber des Lehrstuhls für Geschichtliche Theologie und Ökumenik an der Münchener „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie", befaßt sich mit der „Synodalität der Kirche" unter neutestamentlichem und kirchenhistorischem Blickwinkel. Aus der Perspektive einer eucharistischen Ekklesiologie sieht er in der in den Kirchenversammlungen erscheinenden Gemeinschaftlichkeit der Kirche einen Wesensausdruck ekklesialen Lebens und Handelns. – Der katholische Dogmatiker *Peter Neuner,* einer der renommiertesten ökumenischen Fachleute der Gegenwart, untersucht „Die Bedeutung des Amtes für die Kirche". Sie liegt darin, daß das Christentum grundlegend personal konstruiert ist: Im Zeugen also zeigt sich das Zeugnis in seiner Vollgestalt. Weil es aber erstlich und letztlich auf letzteres ankommt, ist die Gesamtkirche Norm des Amtes und nicht umgekehrt: „Dabei ist festzuhalten: Die Amtssukzession ist kein Selbstzweck, sie hat vielmehr die Aufgabe, die traditio, die Überlieferung zu bewahren und sie weiterzugeben". Wie *Frey* legt er überzeugend dar, daß diesem Skopus auch andere Mittel dienten. Der Glaube ist zu bezeugen; das geschieht durch das Amt, aber es geschieht auch durch die anderen Bezeugungsinstanzen des Glaubens – diese sind in ihrer Pluralität zu wahren. – „Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung" lautet der Titel des Aufsatzes von *Anastasios Vletsis,* seines Zeichens orthodoxer Dogmatiker in München. Scheinbar geht es um ein typisch „östliches" Thema, nämlich die Rolle des Bischofs als Leiter der eucharistischen Liturgie und Stifter und Wahrer der Einheit in concreto. Spätestens wenn er klagt, daß die Kirchenleiter mehr und mehr in der Verwaltung aufzugehen drohen, erkennt man die Aktualität der Reflexion über die Orthodoxie hinaus. – *Vladimir Ivanov* beschäftigt sich mit dem „Prinzip der Sobornost in der russischen Theologie", also, in westlicher Diktion, mit dem Stellenwert der ekklesialen Katholizität. Dabei bleibt der Autor ganz im Rahmen des russischen Denkens. – Aufschlußreiche Informationen liefert *Hans-Peter Hübner* vom Landeskirchenamt der ELK in Thüringen („Grundsatzfragen der Kirchenverfassung nach evangelischem Verständnis"). Prinzipiell sind Verfassungsfragen insofern marginal gegenüber dem römisch-katholischen Verständnis, als sie der Gestaltung durch Vernunft und Freiheit offenstehen. Als faktische Fundamente nennt der Vf. die Partizipation aller Gemeindemitglieder, die Bedeutung des Predigt-Amtes und die Relationen zwischen Gemeinde und Landeskirche. – Der evangelische Systematiker *Bernd Oberdorfer* (Augsburg) legt eine Übersicht über einen innerevangelisch heiß umstrittenen Problemkomplex vor, das Verhältnis von synodaler und bischöflicher Episkope im heutigen Luthertum. Der Haupttitel schließt die These ein: „Arbeitsteilige Gemeinschaft und gegenseitige Verantwortung". Das „heiße Eisen" ist die Relation allgemeines und amtliches Priestertum, konkretisiert in der Frage, ob (wie es auf den Synoden faktisch passiert) Nichtordinierte auch in Lehrfragen entscheidend mitbestimmen und bestimmen dürfen. Am Beispiel der Verfassungswirklichkeit der bayerischen Landeskirche werden die Schwierigkeiten illustriert. – Wie die Dinge aus reformierter Sicht liegen, eröffnet der Beitrag des evangelischen Systematikers *Jan Rohls* über „Die presbyterial-synodale Kirchenverfassung". Sie hat große Affinitäten mit den politischen Modellen von Konstitutionalismus und Demokratie. Das sicherte ihr einen „Siegeszug" (162) in zahlreiche nicht-reformierte Verfassungen hinein. – Die katholische Kanonistin *Ilona Riedel-Spangenberger* zeigt die gegen allen Anschein stehende innere Differenziertheit des römischen Verfassungstyps, der von der „Gnadenstandsparität" (181) aller Getauften und der daraus folgenden communio-Ekklesiologie geprägt wird. Gewiß ist das Bischofsamt alles andere als eine Funktion des Gemeindewillens, aber an dessen kirchenbestimmender Valenz darf auch nicht gerüttelt werden. – Der Abschluß des Buches liegt wie der Beginn in den Händen des Herausgebers *Gunter Wenz.* Mit dezidiertem Mut tritt er ein für den „episkopalen Dienst in der Kirche" – und weiß sich dabei in bester lutherischer Tradition.

Bereits diese sehr gedrängte Kurz-Übersicht läßt wohl erkennen, daß eine außerordentlich große Informationsmenge angeboten ist. Sie mag nicht so sehr dem Fachmann und der Fachfrau hilfreich sein, sofern viele Daten schon lange bekannt sind und relativ wenig Neues geboten wird. Der eigentliche Wert liegt anderswo: V. a. die Beiträge von *Frey, Neuner* und *Wenz* in ihrer systematischen Strenge können Wege aus der nahezu völligen Erstarrung weisen, in die die Amtsfrage wenn nicht geraten ist, so zu geraten droht. Sie machen ebenso wie manche anderen Buchbeiträge allesamt deutlich, daß das kirchliche Amt nicht in der Ziel-, sondern in der Mittelordnung gelegen ist. Damit eignet ihm a priori eine gewisse Flexibilität; damit aber dürfen dann auch die konfessionellen Ekklesiologien gestaltungsoffener sich gebärden. Die Courage können die Erkenntnisse der Untersuchungen des Bdes mit Sicherheit geben.

Pentling Wolfgang Beinert

Fundamentaltheologie

Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, hg. v. Matthias Petzoldt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 234 S., geb. € 38,00 ISBN: 3–374–02227–8

Die Fundamentaltheologie ist seit dem 19. Jh. eine eigene Disziplin der kath. Theologie. Auch auf ev. Seite sind seit gut 30 Jahren Bemühungen im Gang, sie als eigenständiges Fach zu etablieren, was bislang nur vereinzelt gelungen ist. Gleichwohl stellen sich die Fragen nach dem disziplinären Ort, den Aufgaben und der Ausrichtung theologischer Grundlagenforschung auch für die protestantische Theologie. Ein Symposium an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig hat sich am 21. und 22.11.2003 dieser kontrovers diskutierten Thematik angenommen. Der Bd bietet in seinen acht Beiträgen einen hervorragenden Einblick in die brisante Diskussion um Notwendigkeit und Möglichkeiten ev. Fundamentaltheologie einerseits, deren vermeintliche Gefahren und die Widerstände gegen ein solches Unternehmen andererseits.

Einem ausführlichen Vorwort des Hg.s, in welchem die einzelnen Beiträge vorgestellt und eingeordnet werden, folgt ein instruktiver Artikel von M. Petzoldt zu „Notwendigkeit und Gefahren einer verselbständigten Fundamentaltheologie" (21–40), in welchem zunächst die ersten Entwürfe ev. Fundamentaltheologie von W. Joest, W. Pannenberg und G. Ebeling mitsamt den insbesondere von G. Sauter und W. Härle dagegen geäußerten Bedenken skizziert werden. Petzoldt legt sodann dar, daß und wie in den letzten Jahren eine neue Thematisierung von Fundamentaltheologie auf ev. Seite erfolgt, die sich in diversen Lehrstuhlumbenennungen und ganz offensichtlich in der Neuauflage des RGG niedergeschlagen hat, worin eine Vielzahl von Stichworten erstmals ausdrücklich unter fundamentaltheologischem Gesichtspunkt, und zwar aus kath. und ev. Perspektive, abgehandelt werden. Der Vf. legt ein eloquentes Plädoyer für die Notwendigkeit einer verselbständigten Fundamentaltheologie ab, als deren fünf Aufgaben er begreift: 1) die apologetischen „Grundfragen nach dem Wesen und der Wahrheit des christlichen Glaubens zu stellen" (33), sich 2) als theologische Prinzipienlehre, 3) als Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, 4) als Wissenschaftstheorie der Theologie zu entfalten und 5) zugleich die Religionsthematik zu bearbeiten. Dabei versteht Petzoldt Fundamentaltheologie als Metatheorie der Theologie, welche als „Rechenschaft über den christlichen Glauben [...] ihren Ausgangspunkt beim Phänomen des Glaubens in der Kontextualität seines Angefragtseins" (37) nimmt. Er wendet sich gegen eine Fixierung der Diskussion auf das Verhältnis der Fundamentaltheologie zur Dogmatik und betont dagegen, daß deren Dienst für alle theol. Fächer in den Blick zu nehmen sei.

Der einzige kath. Beitrag ist zugleich der schwächste des Bdes Er ist „Evangelische Fundamentaltheologie in katholischer Wahrnehmung" (41–69) überschrieben und stammt von H. Döring. Dieser betrachtet die „großen Entwürfe evangelischer Theologie" als „genuine Fundamentaltheologie" (57), wozu er P. Tillich, G. Ebeling und W. Pannenberg zählt. Gegenwärtige ev. Konzeptionen werden nur beiläufig gestreift. Die Behauptung: „Wenig in Angriff genommen ist katholischerseits die Fundamentaltheologie als Wissenschaftstheorie der Theologie" (47), ist angesichts des nicht einmal erwähnten Standardwerks „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie" von H. Peukert mehr als ein Fauxpas. Wie der Vf. auf die Idee kommt, im angelsächsischen Raum firmiere die Fundamentaltheologie u. a. als „basilical" theology (48), entzieht sich meinem Verständnis.

M. Roth widmet sich der „Ausdifferenzierung der theologischen Wissenschaft als Problemstellung der evangelischen Theologie" (73–94). Aus seiner Sicht markiert die Einheit der Theologie in der Ausdifferenzierung ihrer Disziplinen eine offene Frage, welche sich zum einen im Unverständnis der Disziplinen untereinander, zum anderen in der Orientierungslosigkeit der einzelnen Fächer zeige. Dem Vf. zufolge läßt sich die Einheit weder durch eine Analyse des faktischen Arbeitsvollzugs, noch durch eine Untersuchung der historischen Entwicklung der einzelnen Fächer, noch aus einem allgemeinen Begriff

von Theologie gewinnen. Die enzyklopädische Frage sei vielmehr vom weit geteilten Verständnis der Theologie aus anzugehen, „das diese als Selbstexplikation des christlichen Glaubens zum Zwecke des Erweises seines Wahrheitsanspruches begreift" (85). Von diesem gemeinsamen Erkenntnisinteresse aus, welches von der Systematischen Theologie repräsentiert werde, könne das Verhältnis der theologischen Fächer mit Blick auf die, die Theologie betreiben, eruiert werden, weshalb Roth abschließend die nur noch angerissene Frage stellt: „Wer ist Theologe?" (90).

Der Beitrag des Biblikers H. Hübner über „Neutestamentliche Theologie und Fundamentaltheologie" (95–118) fällt aus dem Diskurs um eine ev. Fundamentaltheologie heraus, bietet mit seinen vom Johannesprolog inspirierten Überlegungen zum „Deus hermeneuticus" (100), zum Verhältnis von physikalischem Geschehen und theologischem Geschehen am absoluten Anfang sowie zur „theologischen Denkmöglichkeit einer doppelten Ontologie des Glaubenden" (116) indessen höchst anregende Ausführungen zum Gespräch zwischen biblischer sowie systematischer Theologie und Physik.

P. Dabrock expliziert die „Evangelische Fundamentaltheologie als responsive Rationalität" (121–144). Ausgehend von einer Bestimmung des Fachs als theologische Schwellenwissenschaft, welche mit vielfältigen Differenzerfahrungen und -konflikten konfrontiert sei, bedenkt er im Anschluß an die Phänomenologie der Responsivität von B. Waldenfels die „Logik der Verantwortung auf der Schwelle von Eigenem und Fremdem als unvertretbares Antworten auf unausweichliche Ansprüche" (125f). Weil die Erfahrung des Fremden ebenso unausweichlich wie unvergleichlich, ebenso widerständig wie vorgängig sei, bedeute Antwortgeben in der responsiven Differenz auf den vorgängigen Anspruch wahrhaftig zu respondieren. Ev. Fundamentaltheologie hat laut Dabrock eben solchen responsiven Charakter. Sie antwortet auf Gottes Anspruch, den sie von vornherein als Zuspruch denkt. Die Vorgängigkeit und Asymmetrie des ergangenen Zuspruchs und Anspruchs des Wortes Gottes komme insbesondere im „sola gratia" zum Ausdruck, während das „sola fide" die „diesem kontuierten Anspruch entsprechende responsive Verantwortung" (140) artikuliere.

Eine zweiter, in Ergänzung zum Symposium aufgenommener Text von M. Roth trägt den Titel: „Protestantische Apologetik als Hermeneutik der Gegenwart" (145–170). Darin skizziert der Vf. vom Missionsbefehl Jesu (Mt 28,19f) sowie von 1 Petr 3,15 aus die Aufgabe einer protestantischen Apologetik, welche er zunächst gegen vier evangelische Einwände verteidigt, um sodann das vom Modell einer „Vernunft im Glauben" (156) gleitete protestantische Verständnis des Glaubens als Verstehen zu skizzieren, dann die Theologie als Teil dieses Verstehens zu fassen und die „Gegenwartshermeneutik als Gestalt einer sich als Teil des Verstehens des Glaubens begreifenden Theologie" (162) darzustellen. Im Horizont der Gegenwartshermeneutik markiert Roth abschließend Aufgaben protestantischer Apologetik, wozu zählen: die Darlegung sowie der Erweis des Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens, die Befreiung der Vernunft von ihren „Absolutismen" (168) sowie die Explikation der Vernunft des Glaubens „in einem Kommunikationsforum unterschiedlicher Rationalitätsformen" (169).

Die Frage: „Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?" (171–193) wird programmatisch von I. U. Dalferth gestellt. Gegen jeden Versuch einer transzendentalen Begründung der Wahrheit des Glaubens insistiert er darauf, daß Rechenschaft konkret situiert sein müsse, also stets zu bedenken sei, „für wen und vor wem man worüber, wozu und mit welchen Argumenten Rechenschaft abzulegen sucht" (174). Dafür sei eine adressaten- und kontextsensible situierte Vernunft verlangt. Dalferth expliziert sein Verständnis von Religionsphilosophie als „einer durch kritische Urteilskraft gezügelten Vorstellungskraft bzw. durch Vorstellungskraft kreativ erweiterten Urteilskraft in Sachen Religion" (178). Er versteht Religion als gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit, die allein in der Vielfalt ihrer gelebten Deutungen existiere. Der Glaube wie die Theologie bleiben für ihn nach innen wie nach außen immer doppelt strittig. Eine ev. Theologie, welche der Differenzierungsdynamik des Evangeliums im menschlichen Leben denkend und deutend nachgeht, mache Fundamentaltheologie überflüssig. Statt anthropologisch ansetzender „Mangelbeseitigungstheologien" plädiert Dalferth dafür, den Glauben als „Überschussphänomen" (190) zu begreifen und Theologie von der Logik des Überflusses her zu verstehen, die den Überfluß der Gnade Gottes und dessen Einfall in das menschliche Leben post festum nachzeichnet.

W. Pannenberg fragt: „‚Fundamentaltheologie' als anthropologische Grundlegung einer Theologie der Religion und der Religionen?" (195–204). Er legt in aller Kürze dar, der Titel „Fundamentaltheologie" als Bezeichnung für die Prolegomena der Dogmatik sei problematisch, da er eine Grundlegung der Theologie vorgängig zur Gotteslehre suggeriere; aus diesem Grund habe er in seiner „Systematischen Theologie" auf diesen Terminus verzichtet. Allerdings will Pannenberg wie in seiner „Wissenschaftstheorie" diese Bezeichnung in einem allgemeineren Sinne mit Blick auf die Pluralität der Religionen und den auf der Basis einer allgemeinen Anthropologie zu führenden „Nachweis der konstitutiven Bedeutung der Religionsthematik für den Menschen" (199) gelten lassen.

Angefügt ist die Wiedergabe der abschließenden Podiumsdiskussion der Referenten (205–229).

Der Bd bietet eine prägnante und höchst interessante Darstellung der aktuellen Diskussion um eine ev. Fundamentaltheologie, bei der darum gestritten wird, ob es sinnvoll, angemessen bzw. notwendig ist, daß sich diese als selbständige theologische Disziplin etabliert und entfaltet. Befürworter wie Dabrock und Petzoldt betonen sowohl den spezifischen Ort als auch die besonderen Aufgaben eines solchen Fachs, Kritiker wie Dalferth befürchten eine Kolonialisierung des Glaubens durch die Überschätzung der angeblich allgemeinen Vernunft. Das Problem der Möglichkeiten und Reichweite einer Grundlegung der Theologie und von daher einer „Grundlagenwissenschaft der Theologie" (Petzoldt, 40) bleibt jedenfalls kontrovers. Es fällt auf, daß katholisch-theologische Bemühungen um eine transzendentale Letztbegründung offenbar als so obsolet gelten, daß sie nicht einmal diskutiert werden. Bei aller reformatorischen Reserve gegenüber der Vernunft und bei aller Insistenz auf einer situierten, kontextualisierten Rationalität bedarf es gleichwohl der Grundlagenreflexion. Nach meiner Auffassung zielt eine pragmatische Grundlegung, wie sie H. Peukerts Ansatz theologischer Handlungstheorie unternimmt, eben darauf, die Subjektbezogenheit und Kontextualität zu unterstreichen und gleichzeitig die Universalität der Geltungsansprüche nicht zu unterbieten. Wer die Vernunft des Glaubens explizieren will, tut m. E. gut daran, dies in einer eigenständigen Disziplin zu tun, welche sich gegenüber den Wissenschaften und der Philosophie nicht abschottet, sondern durch sie hindurch im Rahmen einer Wissenschaftstheorie der Theologie zur Grundlegung und Entfaltung fundamentaler Theologie gelangt.

Angesichts der faktischen Fragmentierung der theologischen Fächer und einer zwischen den Polen der verbinnenkirchlichten Selbstimmunisierung und der verreligionswissenschaftlichten Selbstaufgabe schwankenden Hermeneutik und Methodik erscheint das Problem der Einheit der Theologie, wie der Bd deutlich macht, als ebenso brisant wie brandaktuell. Eine theologische Enzyklopädie ist darum ein dringendes Desiderat. Dabei ist der in der Leipziger Podiumsdiskussion ventilierte Gedanke eines „fundamentaltheologischen Forums" weiterführend. Denn die Fundamentaltheologie kann aus meiner Sicht nicht länger, wie noch in M. Secklers „integrativer Fundamentaltheologie" intendiert, darauf aus sein, die innertheologische Diskussion zu dominieren; sie bietet sich allerdings, wie Petzoldt zu Recht herausstellt, dazu an, diesen Diskurs zu moderieren.

Luzern Edmund Arens

Kirchengeschichte / Patrologie

Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, hg. v. Wilhelm Geerlings. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 227 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–534–14736–7

Literarische Porträts sind wieder in Mode. Das gilt auch für die Patrologie. Nachdem lange Zeit auf Campenhausens klassisches Doppelwerk über „Griechische" und „Lateinische Kirchenväter" nichts Vergleichbares folgte, sind nun innerhalb kurzer Zeit gleich mehrere ähnliche Werke erschienen. Druckfrisch sind noch die von Wassilios Klein herausgegebenen „Syrischen Kirchenväter" sowie die Neubearbeitung von Adalbert Hammans „Kleiner Geschichte der Kirchenväter" durch Alfons Fürst. Zuvor hat, nachdem bereits im Jahre 2000 der Frankfurter Althistoriker Hartmut Leppin einen Bd in der Beck'schen Reihe Wissen über „Die Kirchenväter und ihre Zeit" vorgelegt hatte, der Bochumer Patristiker und Wissenschaftsorganisator Wilhelm Geerlings, einer breiteren Öffentlichkeit v. a. auch durch die Reihe Fontes Christiani bekannt, ein Dutzend Gelehrte für Kurzporträts von „Theologen der christlichen Antike" gewinnen können.

Neben knappen biographischen Hinweisen versuchen die einzelnen Beiträge jeweils die theologische Physiognomie eines Autors zu skizzieren. So wird Tertullian unter dem Stichwort „Theologie als Recht" (Eva Schulz-Flügel) (13–32) präsentiert, Cyprian als Theologe des Bischofsamtes (Andreas Hoffmann) (33–52), Origenes als Theologe des Wortes Gottes (Hermann Josef Vogt) (53–66) und Basilius als Theologe des Heiligen Geistes (Judith Pauli) (67–81). Hermann Josef Sieben legt den Akzent bei Gregor von Nazianz auf die „Dichterische Theologie" (82–97), Franz Dünzl bei Gregor von Nyssa auf „Mystik und Gottesliebe" (98–114) und Gudrun Münch-Labacher bei Cyrill von Alexandrien auf die „Gottessohnschaft Jesu" (115–128). Auch die weiteren Beiträge versuchen jeweils das Typische eines Autors herauszustellen: Ambrosius ist v. a. ein „wahrer Bischof" (Christoph Markschies) (129–147), Augustinus „Lehrer der Gnade" (Wilhelm Geerlings) (148–167), Theologie betreibt Hieronymus „als Wissenschaft" (Alfons Fürst) (168–183), Ephräm der Syrer hingegen „als Lobpreis" (Peter Bruns) (184–201), und das ganze Denken des Dionysius Areopagita schließlich zielt auf „Das überfließend Eine" (Beate Regina Suchla) (202–220). Jedem Beitrag ist eine knappe Auswahlbibliographie beigefügt. Das Gesamtwerk kann zudem durch Register zu „Personen" (221–223) und „Sachen" (223–226) erschlossen werden.

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Beiträge zu besprechen, die im Großen und Ganzen allgemeinverständlich und informativ ge-

schrieben sind. Bei einem solchen Gemeinschaftswerk verdient hingegen die Gesamtkonzeption ein besonderes Augenmerk. Darüber legt G. in seiner Einleitung Rechenschaft ab: Er möchte zeigen, daß die Alte Kirche „kein monolithischer Block" ist und wendet sich gegen die Tendenz v. a. systematischer Theologen, „die sehr zerklüftete Landschaft der Alten Kirche planer anzusehen, als sie in Wirklichkeit ist" (9). Dem Sammelbd gelingt es in der Tat, die Vielfalt theologischen Denkens im antiken Christentum anschaulich zu machen.

Verdienstvoll ist besonders, daß im Unterschied zu den genannten Arbeiten Campenhausens und Leppins mit Ephräm auch ein Repräsentant der syrischen Tradition einbezogen wurde. Warum der eine oder andere Theologe fehlt, etwa ein, zumindest pastoraltheologisch, so bedeutender wie Johannes Chrysostomus – solchen Fragen beugt G. mit einer lapidaren Bemerkung vor: „Jede Auswahl ist natürlich subjektiv" (10).

Dabei erscheint es als charakteristisch für das gegenwärtige Selbstverständnis des Faches (und nicht nur durch die Titel der parallelen Werke zu Mittelalter und Neuzeit bedingt), daß hier auf den dogmatisch orientierten Begriff des „Kirchenvaters" völlig verzichtet wird (den paradoxerweise gerade der Nicht-Theologe Leppin der Autorenauswahl seiner Darstellung zugrunde gelegt hat).

Insgesamt stellt das Buch eine hilfreiche Ergänzung zu dem ebenfalls von G. (gemeinsam mit Siegmar Döpp) herausgegebenen „Lexikon der antiken christlichen Literatur" dar. Sind dort in enzyklopädischer und sachlich ungeordneter Fülle alle antiken Schriftsteller versammelt, so bietet der patrologische Sammelbd mit seinem prosopographisch und thematisch selektiven Arrangement eine pragmatische „Einführung" – so der Untertitel – in die antike Theologenschar.

Die Festlegung auf zwölf Theologen der Antike wie schon seinerzeit bei Campenhausens zwölf griechischen und sieben lateinischen Kirchenvätern erklärt man wohl am besten damit, daß Theologen die Symbolik lieben. Die mit der Zwölfzahl angedeutete Repräsentativität der getroffenen Auswahl für die Fülle der antiken Theologie kann man dem Werk jedenfalls bescheinigen.

Regensburg Andreas Merkt

Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034), hg. v. Günther Christian Hansen. – Berlin / New York: De Gruyter 2002. LVIII, 201 S. (Die Griech. Christl. Schriftst. d. ersten Jahrh. NF, 9), Ln € 68,00 ISBN: 3–11–017437–5

Die vorliegende Edition mitsamt ausführlicher Einleitung macht einen wenig beachteten, aber gleichwohl für die Rekonstruktion der Geschichte der ersten Phase des „arianischen Streites" keineswegs unwichtigen Text neu zugänglich. Die einst fälschlich Gelasius von Cyzikus zugeschriebene, anonyme Kirchengeschichte (CPG 6034) enthält Exzerpte und Anleihen aus den Kirchengeschichten von Eusebius von Caesarea, Sokrates und Theodoret, ferner eine unserem anonymen Verfasser unter dem Namen Rufins vorliegende Kirchengeschichte des Gelasius von Caesarea sowie einige nicht bei den Kirchenhistorikern aufgenommene Texte und schließlich die Kanones von Nizäa (II 32). Der Umgang des Anonymus mit den Quellen erweist sich sprachlich als redundant, rhetorisch beflissen und dogmatisch als streng arianerfeindlich; Wertungen fließen immer wieder ein, und graduell unterschiedlich scharf formulierte Kritik an der Darstellungsweise seiner Vorgänger, besonders hinsichtlich ihrer historiographischen Kompetenz, scheint häufig auf. Während Eusebius die besten Noten erhält, wird Theodoret hie und da eher verhalten kritisiert, während gegenüber „Rufin" (= Gelasius) größere Vorbehalte bestehen, die der Anonymus offenbar von Sokrates Scholasticus her kennt und übernommen hat.

Günther Christian Hansen hat sich seit 1996 intensiv des zuvor seit längerer Zeit brachliegenden Editionsunternehmens angenommen und die Arbeit zu einem ansehnlichen Abschluß geführt. Die vorzügliche Einleitung legt über Verfasserproblem, den komplizierten Handschriftenbefund, Quellen, Textbestand und Zusätze eingehend Rechenschaft ab. Die Handschriftenüberlieferung wird ganz neu aufgeschlüsselt. Die Gesamtbewertung, die eine Überschätzung des Anonymus hinsichtlich seines Quellenwertes ebenso vermeidet wie seine häufig vorkommende Marginalisierung, ist umsichtig. Die Edition selbst ist meisterhaft gelungen, die Textrekonstruktion ist in gutem Sinne konservativ, die Apparate weisen textkritische Alternativen und Quellenreferenzen präzise und in reichem Maße aus. Vom Apparat aus erschließt sich das historiographische Verfahren des Anonymus im Umgang mit seinen Vorgängern noch einmal klarer. Das Stellen- und Namensregister geben eine knappe Übersicht über Bibel- und Parallelschriftsteller. Das Wortregister ist ungewöhnlich reich und erleichtert die philologische, theologische und historiographiegeschichtliche Arbeit mit dem Text.

Es handelt sind nicht nur für die wissenschaftliche Untersuchung der Quellen zum arianischen Streit, sondern auch im Blick auf die neueren Bemühungen um kirchliche Historiographie in der Spätantike um eine höchst begrüßenswerte Ausgabe.

Halle (Saale) Jörg Ulrich

Hoffmann, Andreas: **Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago.** Paderborn: Schöningh 2000. 345 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge 92), kt € 54,00 ISBN: 3–506–73393–1

Dem lateinischen Christentum wird immer wieder eine legalistische Denkweise nachgesagt, deren Beginn meist mit Tertullian und Cyprian angegeben wird: Hier bei diesen beiden karthagischen Theologen habe juristisches Denken Eingang in die abendländische Tradition gefunden. Die Habil.schrift von Andreas Hoffmann, im WS 1998/99 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum eingereicht, ist deshalb nicht nur von historischem Interesse. In ihr wird nach dem Einfluß des römischen Rechtes auf das Denken Cyprians gefragt.

Vor dem Hintergund eines ausführlichen Forschungsüberblicks (13–33) präzisiert H. Ziel, Gegenstand und Methode seiner Arbeit (31–46). H.s Ansatz zeichnet sich v. a. durch zweierlei aus: einerseits durch einen v. a. terminologischen Zugang mit klarer Berücksichtigung der jeweiligen literarischen und historischen Kontexte, andererseits durch die klare Begrenzung seines Gegenstandes auf das cyprianische Schriftencorpus (sieht man einmal von den römischen Rechtsquellen ab) sowie auf die zwei Leitfragen nach den rechtlichen Grundlagen der Kirche und ihre hierarchische Differenzierung.

Diesen beiden Leitfragen entsprechend gliedert sich der Hauptteil der Arbeit in zwei große Hälften: Die erste trägt die Überschrift „Rechtliche Grundlagen der christlichen und staatlichen Gemeinschaft" (47–150). Es geht darin um das Konzept von Recht und Gesetz. Die zweite Hälfte, überschrieben mit „Hierarchische Zweiteilung der Gemeinschaft", behandelt das Verhältnis von Klerus und Laien bzw. städtischen Führungsgruppen und Plebs (150–296). In beiden Teilen wird jeweils in einem ersten Kap. der Befund bei Cyprian erhoben und dann in einem zweiten Kap. der Befund in den römischen Rechtsquellen dargestellt, wobei beide Kap. jeweils streng parallel aufgebaut sind: Im ersten Teil geht es nacheinander jeweils um die Terminologie (lex, ius und weiteres Wortfeld), die Rechtsquellen und die Konsequenzen der rechtlichen Ordnung, im zweiten Teil um die Terminologie, die Trennungslinie zwischen Klerus und Laien bzw. Beamten und Volk sowie die Rolle der Führungsgruppen und des Volkes. Der auswertende Vergleich wird dann im „Schluß" (297–310) unter der Überschrift „Ergebnisse" (297–307) vorgenommen, wobei unterschieden wird zwischen der Terminologie (297–303) und den Ordnungs- und Strukturprinzipien (303–307). Abschließend beschreibt H. die „Konsequenzen" der Übertragung profaner Rechtskategorien auf die Kirche (307–310).

Insgesamt stellt die Studie eine gediegene Arbeit dar, die sowohl die Quellen als auch die Sekundärliteratur gründlich auswertet. Aufbau, sprachliche Darstellung und argumentativer Duktus sind durchwegs luzide. V. a. die Aufarbeitung der rechtsgeschichtlichen Quellen beeindruckt. Von besonderem Interesse dürfte der Ertrag sein:

Durch die biblische Sprache beeinflußt, bevorzugt Cyprian im Unterschied zu den Rechtsquellen lex gegenüber ius zur Bezeichnung der grundlegenden Rechtsordnung. Andere Begriffe wie traditio und disciplina erhalten, auch wenn sie zum Teil in der Rechtssprache vorkommen, durch Cyprian eine spezifisch christliche Bedeutung. Dagegen werden Verben, die die Funktion der göttlichen Weisungen benennen, wie praecipere, iubere, mandare in Übereinstimmung mit der zeitgenösssichen Rechtssprache gebraucht. Eine ähnlich starke Anlehnung an die Begrifflichkeit des römischen Rechts läßt sich hinsichtlich der Terminologie zur hierarchischen Differenzierung der Gemeinde feststellen.

Noch bedeutsamer als die terminologischen Parallelen erscheinen die damit verbundenen Übereinstimmungen in den Ordnungs- und Strukturprinzipien. Aus der juridischen Denkweise ergibt sich insbesondere eine rechtliche Interpretation des Alten und Neuen Testamentes: Die Bibel ist für Cyprian „Gesetz" im Sinne eines Rechtsdokuments, das alle Bereiche des persönlichen und kirchlichen Lebens verbindlich regelt. In signifikantem Unterschied zur staatlichen Rechtsordnung ist das Gesetz der Bibel als von Gott gesetzte Ordnung unveränderlich.

Die Struktur der christlichen Gemeinde wird, auch wenn Cyprian eine allzu große Nähe zur profanen Gesellschaft vermeidet, durch die Übernahme der Terminologie mit Strukturen der städtischen Gesell-

schaft assoziiert. Hier wie dort stehen der plebs die Entscheidungs- und Funktionsträger gegenüber, deren Amt als honor und dignitas verstanden wird. Die Führungsgruppe ist zudem in sich hierarchisch gegliedert. Allerdings findet – und das hätte H. vielleicht stärker herausstellen können – gerade das immer monarchischer werdende Verhältnis des Monepiskopos zu den Presbytern kein Vorbild in der römischen Munizipalverfassung.

Die Übernahme rechtlicher Kategorien zeitigt zwei kirchengeschichtlich bedeutsame Konsequenzen: Zum einen wird die Führungsposition des Bischofs gestärkt; schließlich ist er der maßgebliche Interpret der Bibel, also des göttlichen Gesetzes. Insbesondere im Bußverfahren obliegt es deshalb ihm, über die Rechtmäßigkeit eines Verhaltens ein Urteil zu fällen. Zum anderen wird die Trennung zwischen Klerus und Laien durch die Übertragung von Ordnungsmustern aus dem städtischen Bereich vertieft. Wenn auch die kirchliche plebs noch stärker an Entscheidungen beteiligt ist als die städtische, so verschieben sich doch unter Einfluß des städtisches Modells die Gewichte zugunsten des Klerus.

Nachdem nun mit dieser Monographie eine solide Vorarbeit für breiter angelegte Studien geleistet ist, stellen sich der Forschung v. a. zwei weiterführende Fragen:

Zum einen: Ist die Aufnahme von rechtlichen Kategorien in das theologische Denken wirklich ein Spezifikum der lateinischen Tradition, oder finden wir Ähnliches nicht auch im Osten? Immerhin hat vor Cyprian Tertullian in seiner Amtsterminologie den kleinasiatischen Theologen Irenäus rezipiert (den H. übrigens nicht berücksichtigt). Auch bei den alexandrinischen Theologen finden sich zweifellos Rechtstermini. Welche theologische Bedeutung sie dort erlangt haben, müßte noch untersucht werden.

Zum anderen stellt sich die Frage, wie der von H. erhobene Befund theologisch zu bewerten ist. H. verweist selbst auf die „Folgen für das christliche Denken. Christlich-biblisches wird verstärkt rechtlich interpretiert" (310). „Über den Grad der Bewusstheit und Reflexion" dieses Vorgangs bei Cyprian läßt sich Hoffmann zufolge „nur spekulieren." Entsprechend hat auch H. mit einer in der kirchenhistorischen Zunft nicht seltenen Zurückhaltung und Bescheidenheit, zumindest im Rahmen dieser Arbeit, auf eine theologische Reflexion des Verhältnisses von Recht, Theologie und Kirchenbegriff verzichtet.

Ungeachtet dieser über den Rahmen der Monographie hinausgehenden Fragen hat Andreas Hoffmann mit seinem Buch einen elementaren historischen Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Recht in der lateinischen Tradition geleistet.

Regensburg Andreas Merkt

Mutschler, Bernhard: **Irenäus als johanneischer Theologe.** Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XV, 331 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 21), pb € 59,00 ISBN: 3-16-148284-0

Neues Testament und Patristik werden für gewöhnlich an deutschen theologischen Fakultäten auf zwei Fächer (und entsprechend auf mehrere Fachvertreter/innen) verteilt. Daß jedoch beide der Wissenschaftsorganisation zum Trotz „Schlüssel füreinander" sein können, ist die Grundannahme der vorliegenden Arbeit (V), die für den von Bernhard Mutschler gewählten Untersuchungsgegenstand auch unmittelbar einleuchtet: Bildete sich doch der Kanon des Neuen Testaments erst im 2. Jh. n. Chr. unter theologischen und exegetischen Auseinandersetzungen innerhalb des frühen Christentums heraus. Mit Irenäus von Lyon kommt hierbei ein Theologe in den Blick, der auf eine Vierzahl von Evangelien (und ein dreizehnteiliges Corpus Paulinum) zurückgreift, für den aber die Autorität der Evangelisten und besonders des Johannes durchaus noch begründungsbedürftig ist. M. spricht diesbezüglich von einer „faktischen Kanonizität" (239), da die christliche Bibel als solche noch nicht existierte, der Bestand an autoritativen Schriften sich aber weitgehend abzeichnete (unter diesem Vorbehalt kann von „biblischen Schriften" gesprochen werden). Im Blick auf das Corpus Johanneum stellen sich für den Vf. drei Leitfragen: „Welches Bild von Johannes und seinen Schriften hat Irenäus? Was nimmt Irenäus aus dem Corpus Johanneum auf, und welche Rolle nehmen johanneische Sätze, Gedanken, Sprache oder Begriffe in seiner theologischen Argumentation ein? Wie johanneisch ist seine Theologie?" (141; vgl. 242). Johannes, so wird als Arbeitshypothese unterstellt, könnte also in dreifacher Hinsicht eine Autorität für Irenäus sein: als biblischer Autor, als literarische Quelle und als Leitbild theologischer Argumentation.

Nach einer Einführung in Fragestellung und Forschungsstand (1–11) wird in einem ersten Teil eine „quantitative Analyse" zum „Gebrauch der Heiligen Schrift und der klassischen griechischen Literatur bei Irenäus von Lyon" vorgelegt (15–132); darunter fällt auch der Vergleich mit dem „nachbiblischen Schriftgebrauch" seiner Zeitgenossen. Ein zweiter großer Abschnitt nimmt eine „qualitative Analyse" der „Auslegung johanneischer Schriften durch Irenäus von Lyon" vor (135–222); ein ausführliches Resümee (223–275) fragt entsprechend der o.g. dreifachen Perspektive nach „Irenäus als Schriftrezipient", „Irenäus als Johannesausleger" und „Εἰρηναῖος ἰωαννίζων;". Der Bd enthält weiterhin eine Bibliographie (277–297) sowie Register für Stellen, Namen und Sachen (299–331). Thesenartige Zusammenfassungen auch nach kleineren Abschnitten sorgen in erfreulichem Maße für die Lesbarkeit der Arbeit und für die Transparenz der Argumentation.

Nach der „Johanneizität" (3) des Irenäus zu fragen, begründet M. mit einem „Anfangsverdacht" (1), der sich aus der Selbstdarstellung des Autors als Enkelschüler des Evangelisten ergibt (ep. Flor. [CPG 1309] bei Eus. h.e. V 20,5f.). Dies impliziere eine besondere Autorität des Johannes. Als maßgeblich für die Untersuchung nennt M. die Stichworte „Weite", „ganzer Johannes" und „Methodenvielfalt" (8): Analysiert wird Irenäus' Rezeption des gesamten Corpus Johanneum (wobei er den dritten Johannesbrief wohl nicht kannte, vgl. 69), und zwar im Kontext seines Gebrauchs der biblischen Schriften insgesamt („Weite") und unter Verwendung verschiedener methodischer Zugriffe, besonders aus dem Bereich der Statistik (vgl. die Liste der Tabellen und Schaubilder, XIII–XV). Dieses Vorgehen soll ermöglichen, „produktive Freiräume für Beobachtungen zu erschließen und möglichst lange offenzuhalten sowie Ergebnisse möglichst wenig zu präjudizieren" (9).

Die Einlösung dieses Programms erfolgt im ersten Teil durch quantitative Auszählung der Zitate und Anspielungen auf biblische Schriften bei Irenäus (sowohl insgesamt als auch nach den einzelnen Büchern von *Adversus haereses* und *Epideixis* aufgeschlüsselt), basierend auf dem Register der Ausgabe in den Sources Chrétiennes (20f.). Als Problem des quantifizierenden Vorgehens benennt M. selbst, daß die „Qualität der Bezugnahme [...] rücksichtslos nivelliert" werde (41); dennoch könne etwa das Verhältnis des Umfangs der atl. und ntl. Bücher zur Häufigkeit ihrer Bezugnahmen bei Irenäus „eine Vorstellung davon [vermitteln], wie sehr ein bestimmtes Buch [...] in die Theologie des Irenäus eingegangen ist und wie intensiv er es gelesen hat". Freilich bleibt eine spezifische Unbestimmtheit bestehen, da selbst ein Zitat nicht zweifelsfrei belegt, „dass Irenäus die entsprechende Schrift jeweils vor sich liegen hatte" (ebd.).

Für das AT ergibt das skizzierte Vorgehen „eine gestufte Rezeption der verschiedenen Kanonteile und ihrer Eröffnungsschriften" (vgl. 44: Gen, Pss, Jes), für das NT die Prävalenz des Corpus Paulinum, gefolgt vom MtEv, LkEv und JohEv (79). Warum dies aber so ist und ob die (quantitativ eruierte) „Intensität" der Rezeption der argumentativen Bedeutung der einzelnen Schriften und Schriftenkomplexe entspricht, muß im ersten Teil der Untersuchung offenbleiben, erfordert diese Frage doch eine *qualitative* Antwort und damit die Klärung theologischer Schwerpunkte bei Irenäus oder zumindest eine Rekonstruktion der Argumentation von *Haer.*; nur en passant wird das Werk als „Theologie einer eschatologisch ausgerichteten Heilsgeschichte" (112) charakterisiert. Daß eine entsprechende Vorklärung der Analyse implizit zugrunde liegt, zeigen M.s häufige Einordnungen eines statistisch erhobenen Sachverhaltes als „erstaunlich", „überraschend" oder „erwartet"; daß Irenäus im Vergleich mit zeitgenössischen Autoren dieselben biblischen Bücher am häufigsten zitiert, wird gar als „frappierend" beurteilt (104), leider ohne zu begründen, ob und ggf. warum statt dessen eine Differenz der „Rezeptionsintensität" zu erwarten gewesen wäre. In jedem Fall wird deutlich, daß Irenäus' Schriftgebrauch eng „in den Strom der christlichen Schriftauslegung eingebunden" (274) ist; dadurch wirkte er – wie man ergänzen könnte – selbst normierend für das, was von der Exegese und Hermeneutik des zweiten Jh.s später als überliefernswert gelten sollte.

„Erstaunlich" im Blick auf den Buchtitel ist freilich, daß das Corpus Johanneum bei Irenäus nur 16 Prozent aller ntl. und 10 Prozent aller biblischen Bezugnahmen umfaßt (135); rein quantitativ wäre Irenäus mindestens ebenso als „matthäischer" oder „paulinischer" Theologe zu bezeichnen (so M. selbst: 268). Qualitative Gründe für die „Johanneizität" sieht M. zunächst darin, daß Irenäus „johanneische Begriffe, Aussagen und Texte möglichst werkimmanent, im Sinne des Verfassers interpretiert und in ihrer Eigenaussage zur Geltung bringt" (266), im Unterschied zur vorirenäischen Johannesauslegung, die eher eine oberflächliche Aneignung darstelle (so 267 mit Titus Nagel, Die Rezeption des JohEv im 2. Jh., Leipzig 2000). Nicht nur angesichts der durchaus uneinheitlichen Johannesauslegung der Gegenwart (man vergleiche nur die divergenten Tendenzen der Kommentare von Udo Schnelle [Leipzig 1998 ^{3}2004] und Klaus Wengst [Stuttgart 2000 / 2001]!) scheint mir diese These mißverständlich, sondern schon im Blick auf die von Irenäus geführte Auseinandersetzung mit der Gnosis, die eine Aktualisierung und Präzisierung johanneischer Theologumena bedingte; diesbezüglich ist es bedauerlich, daß M. auf seinen noch unveröffentlichten Kommentar zu den joh. Bezugnahmen in *Haer.* III nur wiederholt verweist (VI u.ö., z.B. 217 Anm. 1 eingangs der Analyse von *Haer.* III 11,1–6, wo M. „die größte Verdichtung irenäischer Johannesauslegung" findet, die Bemerkungen zu Schöpfungslehre und Inkarnation aber allzu skizzenhaft bleiben; vgl. 217–222).

Als Grundzug irenäischer Theologie benennt M. vier Argumente, die eine spezifische „Johanneizität" belegen (268f.): „die Bezeichnung Johannes' als

‚des Jüngers des Herrn'"; „der Gebrauch joh. Kernsätze [...] als theologisches Schibbolet"; „die schlechterdings grundlegende Bedeutung joh. Begriffe und Aussagen für die Inkarnationschristologie" und das biblische „‚network' Joh 1,1(-3).14.18" als „Abwehrmittel gegen die gnostische oder gnostisierende Theologie". Dieser Verbund von Argumenten sei *„für keinen anderen Autor des 2. Jahrhunderts charakteristisch als für Irenäus"* (269; Hervorh. im Orig.). So wird die für Irenäus einzigartige Verbindung zwischen Christus und Johannes durch die Lehrer-Schüler-Metaphorik erkennbar (168f.), während das „qualifizierte Einzelverzeichnis der johanneischen Bezugnahmen" (178–188 nach SChr; 202–205 Ergänzungen des Vf.s) Joh 1,1.14.18 als christologischen *locus classicus* zu identifizieren erlaubt (192; vgl. 213). In kanongeschichtlicher Hinsicht wird erkennbar, daß das Corpus Johanneum für Irenäus „bereits feste, zitierbare und in theologischen Fragen gewiß auch zitierpflichtige Literatur" darstellte (197); der „hohen Zitationsgenauigkeit" tritt eine „ebenso starke Aneignung und freie Übernahme johanneischer Sprachen und Gedanken" zur Seite, so daß also „deutlich mehr johanneische Theologie und Sprache in den irenäischen Texten [steckt], als man bisher gewohnt ist zu sehen" (209f.). Im Vergleich mit seinen Zeitgenossen erscheint Irenäus als „der umfangreichste und genaueste Johannesausleger vor Origenes" (211) – wobei er im Unterschied zu diesem (und zu Clemens Alexandrinus) von der klassischen griechischen Literatur kaum mehr als Schulwissen erkennen läßt und seine Argumentation fast ausschließlich auf biblische Schriften und Denkmuster stützt (128f. mit N. Brox). „In literarischer und rhetorischer Hinsicht dagegen erscheint er [sc. Irenäus] eher als begabter und geübter Autodidakt" (129).

Fazit: Der zweite Teil der Untersuchung bietet in höherem Maße weiterführende Erkenntnisse als der erste, in dem die quantitative Analyse ohne (explizierte) leitende Hypothese tendenziell in der Luft hängt. Die Kombination der statistischen Methoden mit dem Instrumentarium des klassischen philologischen Kommentars ermöglicht jedoch im Fortgang der Arbeit eine präzise und eng am Text orientierte Erfassung des Materials und damit eine Rekonstruktion der für Irenäus charakteristischen Verknüpfung von theologischer Argumentation und biblischen Schriftzitaten oder -paraphrasen; hier liegt innovatives Potenzial für die Kooperation neutestamentlicher und patristischer Forschung. Daß die subtilen Untersuchungen zur irenäischen Johannesauslegung darauf drängen, Vergleichbares auch für die übrigen biblischen Schriften(-corpora) durchzuführen, merkt M. selbst an (199); dies von der vorliegenden Arbeit zu verlangen wäre selbstverständlich unbillig. Zusammen mit den jüngeren Arbeiten von Bingham zum MtEv (1998) und Noormann zum Corpus Paulinum bei Irenäus (1994) – eine Untersuchung zum Corpus Lucanum wäre wünschenswert, vgl. 268 mit Anm. 115 – trägt M.s Untersuchung in anregender Weise zur Vertiefung und Verbreiterung des Panoramas christlicher Schriftauslegung im zweiten Jh. bei und wirft damit Licht auf eine entscheidende Phase der traditionalen und theologischen Selbstfindung des jungen Christentums.

Jena Peter Gemeinhardt

Wolf, Hubert / **Burkard,** Dominik / **Muhlack,** Ulrich: **Rankes „Päpste" auf dem Index.** Dogma und Historie im Widerstreit. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2003. 218 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 3), geb. € 32,00 ISBN: 3–506–77674–6

Der vorliegende Bd – wissenschaftlicher Ertrag eines interdisziplinären Seminars, das die drei Autoren im Rahmen des von der DFG finanzierten Frankfurter Forschungskollegs „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel" im Sommersemester 2000 zum Thema „Die deutsche Geschichtswissenschaft und die Katholische Kirche im 19. Jahrhundert" an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt abgehalten haben – geht dem römischen Verfahren zur Indizierung von Leopold von Rankes berühmtem dreibändigen Werk „Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert" (Berlin 1834–1836) und den kirchenpolitischen Hintergründen dieses Verfahrens nach und interpretiert es im Zusammenhang mit der damaligen innerkirchlichen Entwicklung. Es handelt sich um eine bemerkenswerte „Fall"-Studie zum Thema „Ultramontanismus im 19. Jahrhundert", die freilich nur möglich geworden ist dank der 1998 erfolgten Öffnung des Archivs der (1917 aufgelösten) römischen Indexkongregation für die wissenschaftliche Forschung.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert.

Im *ersten Teil* „Der Fall Ranke – eine historische Rekonstruktion" (11–105) spüren Dominik Burkard und Hubert Wolf auf der Grundlage der noch greifbaren Quellen dem – allgemein wohl kaum (mehr) bekannten, aber für das ultramontanistische Geschichts- und Wissenschaftsverständnis symptomatischen – „Fall" als solchem nach.

Daß eine Papstgeschichte aus der Feder eines deutschen Protestanten, der zudem Berliner Professor und preußischer Staatsbeamter war, in der kurialen Öffentlichkeit gegen Mitte des 19. Jh.s Verdacht erregen mußte und eine Überprüfung nahelegte, ist kaum verwunderlich; denn einen Protestanten hielt man nicht für fähig, über religiöse Themen zu schreiben und der „Wahrheit" zu dienen, geschweige denn Verständnis für die göttliche Stiftung und geistliche Dimension des Papsttums aufzubringen. Nach dem Befund der Quellen war es aber nicht die deutsche Originalausgabe des Werkes, die 1838 zuerst in das Visier der Zensur geriet, sondern die – von Ranke nicht autorisierte, genauer: als Verfälschung seines Werkes abgelehnte – „katholisierende" französische Ausgabe von Alexandre Saint-Chéron (Paris 1838). Allerdings war das kein ungewöhnlicher Vorgang, da die Kurie des öfteren erst dann ein Buch als gefährlich qualifizierte und gegen es einschritt, wenn es in einer romanischen Sprache (italienisch oder französisch) erschien und von einer breiteren Öffentlichkeit in Italien gelesen werden konnte. Als Gutachter wurde der Jesuit Michele Domenico Zecchinelli (1778–1856) bestellt, der ein ausführliches vernichtendes Gutachten lieferte. Hauptkritikpunkt ist ihm Rankes (und anderer Autoren, „die sich mit moderner Geschichte befassen") historistisches Postulat, streng quellenorientiert „bloß [zu] sagen, wie es eigentlich gewesen ist", worin er aus seinem theologischen Blickwinkel einen Frontalangriff gegen wesentliche Punkte der katholischen Ekklesiologie (wie die göttliche Stiftung des päpstlichen Universalprimat, die göttliche Legitimation und den alleinigen Wahrheitsanspruch, die Universalität und Unveränderlichkeit der Kirche) konstatierte. Deshalb entlarvte sich ihm auch alles Positive, das man aus dem Werk über Katholizismus und Papsttum herauslesen mochte, von vornherein als gefährlicher „Kunstgriff", von Ranke darauf angelegt, „die Wahrheit ganz dem Vorurteil und dem Fanatismus seiner lutherischen Partei zu opfern". Und natürlich verwahrte er sich gegen Rankes Kritik an seinem eigenen Orden, der Gesellschaft Jesu. Doch scheint es in der vorbereitenden Versammlung der Fachkonsultoren (*Praeparatoria*) vom 13. August 1838, für die 14 Buchverwerfungen auf dem „Programm" standen (darunter David Friedrich Strauß' „Leben Jesu" [Tübingen 1835/36]), zu einer kontroversen Diskussion über Rankes Werk und das offizielle Votum Zecchinellis (der jedoch nicht anwesend war) gekommen zu sein, mit der Konsequenz, daß die versammelten Konsultoren, wie es ebenfalls scheint, in Abweichung von der Empfehlung Zecchinellis sich (nach einer Notiz des Kongregationssekretärs) zu dem Vorschlag verstanden, „prohibitionem non expedire", d. h. das Werk zwar zu verurteilen, aber die Verurteilung nicht zu publizieren. Ursache war vermutlich ein engagierter mündlicher Einwurf des Konsultors Antonio De Luca (1805–1883), eines damals noch jungen, hochgebildeten und auch literarisch tätigen Abbate, der nachmals, obwohl (jedenfalls später) Gegner der Jesuiten und als „liberal" geltend, eine bedeutende kuriale Karriere durchlief; denn De Luca wurde vom Sekretär der Kongregation, dem Dominikaner Tommaso Antonino Degola (1776–1856), beauftragt, sein Plädoyer schriftlich nachzureichen, was zehn Tage später auch erfolgte.

De Luca bestätigte darin zunächst – in kluger Taktik, um eine erneute inhaltliche Diskussion von vornherein abzuschneiden – den Tatbestand, daß Rankes Werk viele, auch schwerwiegende Irrtümer enthalte, wie sie Zecchinelli „in chiara luce con tanta acutezza d'ingegno e con sì grande corredo di dottrina" bereits hinlänglich nachgewiesen habe, so daß dieses von einem Akatholiken verfaßte Buch (über ein religiöses Thema) schon auf Grund der allgemeinen Indexregeln verboten sei. Dennoch plädierte er vehement gegen eine ausdrückliche Indizierung der angeklagten französischen Übersetzung, und zwar 1. mit Rücksicht auf den großen Nutzen der französischen Ausgabe für die katholische Religion in Frankreich, wo das Werk – wie Saint-Chéron in seinem Vorwort hervorhebe – als eine willkommene Apologie zum Abbau historischer Vorurteile gegen katholische Kirche und Papsttum empfunden werde, 2. mit Rücksicht auf Saint-Chéron selbst, einen jungen, begeisterten Katholiken, den man in seinem Eifer für die katholische Religion nicht in Mißkredit bringen und entmutigen dürfe, und 3. mit Rücksicht auf die gesellschaftlich-atmosphärischen Wirkungen, die eine ausdrückliche Verurteilung Rankes in Frankreich und Deutschland auslösen könnte, zumal weit gefährlichere Geschichtswerke von der Indexkongregation, weil in Rom nicht angezeigt, unbeanstandet geblieben seien – gewiß formal zu Recht, weil die Kongregation nach Vorschrift nur auf Anzeige hin tätig werde. Gerade mit letzterem Argument, mit dem er aber zugleich geschickt die Wirksamkeit der Indexkongregation auf Grund ihrer eigenen Regeln *ad absurdum* führte, war es De Luca gelungen, das Konsultorengremium von der Inopportunität einer ausdrücklichen Verurteilung der französischen Fassung des Werkes Rankes zu überzeugen.

Am 27. August 1838 unterbreitete der Sekretär Degola die beiden Gutachten mitsamt dem Konsultorenvorschlag der (eigentlichen) *Congregatio* der Kardinäle. Diese schlossen sich dem Vorschlag an. Man habe sich in der Indexkongregation – so das Urteil der beiden Autoren – „intensiv und auf hohem Niveau mit dem historischen Ansatz Rankes" auseinandergesetzt (100). Dem Sekretär fiel daraufhin kraft seines Amtes die Aufgabe zu, das Ergebnis der Beratungen dem Papst – es war Gregor XVI. (1831–1846) – zu berichten und dessen Entscheidung einzuholen. Doch der Kongregationssekretär hatte bei der Abfassung seiner für den Papst bestimmten *Relationes* einen ziemlichen Interpretationsspielraum, den Degola im vorliegenden Fall so großzügig ausnützte, daß von den Sitzungsdiskussionen und -beschlüssen kaum mehr etwas vorkam. Der Sekretär stützte sich bei seiner Berichterstattung vielmehr fast ausschließlich auf De Lucas Argumentation, mit der er offensichtlich konform ging, und rekurrierte nur in einem Punkt auf Zecchinellis Votum, nämlich dort, wo dieser dem Werk Rankes einmal kurz einen positiven Aspekt abzugewinnen vermochte. Obendrein hob er in engem Anschluß daran – in zweifellos bewußtem Gegensatz zu den diesbezüglichen Äußerungen Zecchinellis – hervor, daß Ranke ganze Passagen seines Werkes „dem Lob der illustren Gesellschaft Jesu und ihrem heiligen Gründer" gewidmet habe – und gerade deshalb die Heilige Kon-

gregation „ein Verbot der französischen Übersetzung der Papstgeschichte Rankes nicht für angezeigt" halte.

Gregor XVI. stimmte zu, und so gelangte Rankes Werk in der französischen Ausgabe Saint-Chérons nicht auf den Index, jedenfalls nicht durch ein offizielles Verbotsdekret. Wegen der Differenz zwischen Konsultoren- und Kardinalsvotum einerseits und der *Relatio* Degolas andererseits bleibt nach Aktenlage indes offen, ob der Papst die genannte *Relatio* approbierte und damit Ranke nicht zensuriert wurde oder ob die Zensurierung gemäß ursprünglichem Vorschlag zwar intern erfolgte, aber aus Opportunitätsgründen eine Publikation unterblieb. Der Öffentlichkeit wurde jedenfalls der ganze Vorgang nicht bekannt. Die Gegner Rankes – wer auch immer ihn angezeigt hatte – waren mit ihrem Vorstoß – vorerst – unterlegen. Gleichwohl galt Rankes Werk, eben weil eine religiöse Thematik behandelnd, aber von einem Protestanten verfaßt, nach den allgemeinen Indexregeln, wie im Votum De Lucas einleitend ausdrücklich festgehalten, für Katholiken *ipso facto* als verboten, auch wenn bei diesen das Verbot, *weil nicht expressis verbis verkündet*, vorderhand „unregistriert" blieb.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird die Frage diskutiert, welche Gründe De Luca veranlaßt haben könnten, sich sozusagen schützend vor Ranke und gegen das jesuitische Verdikt zu stellen. Die Autoren machen mehrere mögliche, zum Teil ineinandergreifende Gründe namhaft. Daß De Luca dem Werk Rankes große Aufmerksamkeit widmete, belegt die Tatsache, daß er in der von ihm 1835 gegründeten Zeitschrift *Annali delle Scienze Religiose*, die sich v.a. auf die Neuerscheinungen katholisch-theologischer Literatur in Deutschland und England konzentrierte, der deutschen Originalausgabe der Papstgeschichte Rankes mit vier aus Deutschland bezogenen anonymen kritischen Rezensionen breiten Raum einräumte und diese selber entsprechend kommentierte. Dabei blieb aber die mitunter harte Kritik auf der wissenschaftlichen Ebene: De Luca und die *Annali* nahmen mit anderen Worten Rankes Werk ernst und setzten sich mit ihm, seiner Methode usw. scharfsinnig auseinander. Doch wäre es durchaus möglich, daß gerade dadurch die *Annali* – wenngleich natürlich unbeabsichtigt – den römischen Prozeß gegen Ranke ausgelöst haben könnten. Aber angezeigt worden war merkwürdigerweise – wie es scheint – nicht die dort rezensierte deutsche, sondern die französische Ausgabe, die De Luca wiederum, weil sie seiner Meinung nach in Frankreich einem apologetischen Interesse diente, zumindest für tragbar hielt. Vielleicht stand er auch mit Saint-Chéron in persönlicher Verbindung und setzte sich deshalb für ihn ein. Schließlich könnten insbesondere kirchenpolitische Gründe für ihn ausschlaggebend gewesen sein: De Luca ist den kurialen „politicanti" zuzuzählen und war in diesem Sinne ein „weltoffener", diplomatisch denkender Kurialer, dem es ein Anliegen sein mußte, eine noch weitere Anspannung des Verhältnisses zwischen Preußen und dem Heiligen Stuhl, das durch die römische Verurteilung des Bonner Theologen Georg Hermes' und seiner Schule (1835) sowie durch den Mischehenstreit bereits schwer belastet war, soweit immer möglich zu verhindern. Deswegen – so jedenfalls die Mutmaßung der Autoren – habe er trotz seiner kritischen Einstellung zu Ranke letztlich „aus rein diplomatisch-taktischen Überlegungen" 1838 „alles" getan (64), um eine Proskription dieses renommierten preußischen „Profanhistorikers" und damit eine kuriale Einmischung in einen nichttheologischen Bereich preußischer Wissenschaftspolitik zu vermeiden.

Indes, De Lucas Einsatz und Degolas auf ihn gestützter „Alleingang" bei Gregor XVI. bewirkten für den „Fall" Ranke lediglich ein Moratorium von drei Jahren. Denn am 16. September 1841 wurde der „Fall" völlig unvermittelt erneut aufgerollt und definitiv abgeschlossen, und zwar in glatter Umgehung der Konsultoren und ohne vorausgehende Mitteilung an die Kardinäle, die sich an diesem Tag zur Kongregationssitzung versammelten und in ihr vor vollendete Tatsachen gestellt wurden. Die eigentlichen Initiatoren dieses „Coup" aber waren der Kardinalstaatssekretär Luigi Lambruschini (1776–1854), das Haupt der kurialen „zelanti", und sein informeller Mitarbeiter Augustin Theiner (1804–1874), ein zum Glauben bekehrter „Rationalist", der sich nach seiner Rückkehr in den Schoß der Kirche – und in dieser frühen Phase – in einen begeisterten Jesuitenfreund „verwandelt" hatte: ein gebürtiger Schlesier und erklärter Preußenhasser, im übrigen eine lebenslang „im Wandel" begriffene Figur. 1839 in Rom zum Priester geweiht und Mitglied im römischen Oratorium Philipp Neris, hatte er sich durch seine intransigenten Aktivitäten im preußischen Kirchenkonflikt, im Zusammenwirken mit dem Altgermaniker und damaligen Rektor des Propagandakollegs Karl August Grafen Reisach, bei Lambruschini großes Ansehen erworben. Seit dem 6. April 1840 war er Konsultor der Indexkongregation und eifriger Gutachter zu deutschen Schriften, im Auftrag der Kurie und als Agent deutscher Ultramontanisten wie des berüchtigten Rottenburger Regens Joseph Mast und seines Zirkels.

Eigentlicher Auslöser für die Wiederaufnahme des „Falles" Ranke aber war die Anzeige einer Studie über den Primat der römischen Päpste von Johann Otto Ellendorf (1805–1843), einem (von Haus aus katholischen) Mediävisten und Mitarbeiter im Berliner Außenministerium, durch den Wiener Nuntius (Titel des Werkes: „Der Primat der römischen Päpste. Aus den Quellen dargestellt. Erster Teil: Die drei ersten Jahrhunderte", Darmstadt 1841). Der Kardinalstaatssekretär erteilte dem „ottimo Theiner" den Auftrag, das „gottlose Büchlein" zu begutachten, „gottlos" deshalb, weil Ellendorf, wie Theiner in seinem (auf den 7. August 1841 datierten) ausführlichen Gutachten, Zitate „mitunter verkürzend, verfälschend bzw. verschärfend" (77), nachdrücklich herausstellte, den römischen Primat nicht als ein göttliches Institut, sondern als ein Gebilde, das sich historisch entwickelt habe, somit als nicht sakrosankt darstelle. Ellendorfs „Libello" samt Theiners Gutachten wurde am 11. August 1841 dem Kongregationssekretär übersandt mit der Aufforderung Lambruschinis, das Werk „nach den gewöhnlichen Vorschriften" durch die Kongregation indizieren zu lassen, und zwar angeblich gemäß vertraulicher päpstlicher Weisung. Der Sekretär Degola bestätigte am folgenden Tag den Empfang der Sendung und versicherte, mit dem angezeigten Buch „den Regeln der heiligen Indexkongregation gemäß" zu verfahren.

Doch Degola verfuhr dann keineswegs gemäß diesen Regeln, sondern wie Lambruschini mit der eigenmächtigen Beauftragung Theiners zur Begutachtung von Ellendorfs Schrift die Indexkongregation umgangen und Degola mit dem zusätzlichen Argument angeblicher päpstlicher Weisung unter Druck gesetzt hatte, so umging auch dieser die Geschäftsordnung der Indexkongregation, die vorsah, daß die Kongregation über die Anfertigung eines Gutachtens sowie über die Bestellung eines Gutachters zu befinden, schließlich auf Grund von dessen Votum über ein inkriminiertes Buch zu beraten und sich auf einen Vorschlag zu verständigen habe. Kein Punkt der Verfahrensordnung wurde eingehalten, „vermutlich nicht einmal über Theiners Gutachten beraten" (70). Um aber den von Lambruschini geschaffenen Präzedenzfall auf den Gipfel zu treiben, wurde im allerletzten Augenblick auch die erledigt scheinende *Causa Ranke* in die *Causa Ellendorf* einbezogen, und zwar durch ein dem Sekretär am 15. September 1841 zugeleitetes Sondervotum Theiners, des Vertrauensmannes Lambruschinis, das nach Theiners Auskunft der Sekretär Degola selber bei ihm angefordert hatte: derselbe Degola, der drei Jahre zuvor sich beim Papst mit Erfolg für eine Schonung Rankes eingesetzt hatte. War ihm erst jetzt, im Zusammenhang mit Ellendorfs Schrift, in der freilich auch theologische Konsequenzen gezogen wurden, die Brisanz der Papstgeschichte Rankes so richtig klargeworden oder war er auch hier unter Druck gesetzt worden? In seinem knappen, in Briefform gehaltenen Plädoyer forderte nunmehr Theiner, mit Ellendorfs Werk auch Rankes Papstgeschichte, in der „ein sehr niederträchtiger Geist" herrsche, zu indizieren, wobei er seine inhaltliche Auseinandersetzung gezielt auf den Gedanken konzentrierte, „Ranke wolle in seinem Werk einzig und allein zeigen, daß Rom seine Autorität nur mit Hilfe des sogenannten *Historischen Primats* erworben habe" (82). Zugleich verwies er auf Rankes inzwischen im Erscheinen begriffene „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation" (Berlin, seit 1839), in der dieser „voller Groll gegen die Katholische Kirche die gleichen verwerflichen Grundsätze wie in seiner Papstgeschichte" darlege. Mit der Indizierung der Papstgeschichte Rankes, die er wiederholt in der Originalsprache gelesen habe – so Theiner, sein Votum unterstreichend –, würde auch der größte Wunsch deutscher Katholiken erfüllt. (Doch welche waren hier gemeint?) Am 16. September 1841, also bereits am darauffolgenden Tag, wurden Rankes „Päpste" in der deutschen Originalausgabe zusammen mit Ellendorfs „Primat" durch Verurteilungsdekret auf den „Index librorum prohibitorum" gesetzt, ohne vorbereitende Beratung in einer Konsultorenversammlung und wohl auch ohne Beratung in der Kardinalskongregation desselben Tages. Am 20. November 1841 – mit auffallender Verspätung – wurde die *Damnatio*, wie üblich, an den Türen der Hauptkirchen Roms und am Campo de'Fiori angeschlagen und damit publiziert.

Manche Einzelheiten dieser höchst aufschlußreichen Untersuchung müssen gewiß offen, Mutmaßung und Hypothese bleiben (etwa die Frage nach den Denunzianten Rankes), weil sie aus den erhaltenen Akten nicht mit Sicherheit zu erheben sind; viele andere quellenmäßig sorgfältig belegte Einzelheiten und Zusammenhänge indes verdichten sich zu einem Bild der Römischen Kurie in der ersten Hälfte des 19. Jh.s, das (wieder einmal von neuem) tiefe Einblicke vermittelt in ihre Interna, in das kurial-ekklesiologische Selbstverständnis und die dort vorherrschende Wissenschaftsauffassung sowie in die Verfahrensweisen, speziell im Bereich der Bücherzensur. Hier jedenfalls war es, wie Ellendorfs und Rankes „Fall" lehren, durchaus möglich, daß, um ein bestimmtes Ziel, aus welchen Motiven immer, zu erreichen, durch spontane Aktionen und handstreichartige Überrumpelung eine rechtlich verbindliche Prozeßordnung einfach außer Kraft gesetzt wurde. Die Autoren analysieren das „Zusammenspiel" der unterschiedlichen Motive persönlicher und politischer Art, das zur Indizierung Rankes, aber auch Ellendorfs führte, ebenso die günstig scheinenden politischen Umstände des Zeitpunkts, den man dazu wählte. Des weiteren belegt die Untersuchung, daß insbesondere bezüglich der Wahrnehmung der Papstgeschichte Rankes in der deutschen katholischen Presse und Periodica-Berichterstattung von einigen kritischen Stimmen (so des jungen, damals noch ultramontanen Münchener Kirchenhistorikers Ignaz Döllinger in den „Historisch-politischen Blättern"), jedoch keineswegs von einer allgemeinen Entrüstung oder äußerst negativen Beurteilung, wie Theiner behauptete, die Rede sein kann. Ranke selber scheint das römische Verdikt wenig bekümmert zu haben, während Ellendorf, der allerdings bald danach starb, meinte, „eine vorteilhaftere Rezension" als die Indizierung könnte seinem Buch nicht widerfahren (89).

Im *zweiten Teil* werden einige wichtige Quellen und Texte ediert, nämlich Rankes Vorwort zu seiner Papstgeschichte, Saint-Chérons Vorwort zur französischen Ausgabe, Zecchinellis Gutachten und De Lucas Sondervotum über Rankes „Päpste" sowie Theiners Gutachten über Ellendorfs „Primat" und Votum über Rankes „Päpste" mit einem instruktiven synoptischen Vergleich zu Theiners Zitierweise; nicht beigegeben ist leider Degolas *Relatio* von 1838 an den Papst.

Der *dritte Teil* beinhaltet einen „Die wissenschaftliche Bedeutung des Indexverfahrens gegen Rankes Papstgeschichte" beleuchtenden Essay Ulrich Muhlacks. In ihm interpretiert der Autor den in der vorausgehenden Studie untersuchten „Fall" Ranke (und Ellendorf) im geschichtlichen Kontext des fundamental gespannten Verhältnisses zwischen dem um die Mitte des 19. Jh.s (unter Führung der römischen Jesuiten und ihrer in Deutschland agierenden Anhängerschaft) erstarkten Ultramontanismus und der aufbrechenden modernen Geschichtswissenschaft in Deutschland, deren führender Kopf eben Ranke war. Die „ultramontanen Historiker" – so konstatiert Muhlack zum Schluß seines Essays – „bekämpften Ranke als Symbolfigur der modernen Geschichtswissenschaft; aber Ranke brachte zugleich auf unübertreffliche Weise jene Position zur Geltung, die sie immer schon mit der modernen Geschichtswissenschaft gemeinsam hatten: die Hochschätzung der Geschichte und den wissenschaftlichen Anspruch. Um ihn erfolgreich zu bekämpfen, mußten sie sich auf sein Niveau erheben", mußten sie „die wissenschaftlichen Standards Rankes" einhalten. „Die Entgegensetzung selbst beruhte auf einer fortdauernden Übereinstimmung; man schrieb gegen Ranke, weil und indem man ihn anerkannte. Das hob den Gegensatz nicht auf, ermöglichte es aber, ihn später zu überwinden" (201).

Gleichwohl ist das nur die eine Seite, wobei die lange „Wegstrekke" dieser Überwindung – und das heißt des Strebens nach Anschluß an die „historische Schule Deutschlands" (201) – im Schatten des Ersten Vatikanums bis weit über die Modernismus-Krise zu Beginn des 20. Jh.s hinaus allzu viele Opfer (lauter beklagenswerte Schicksale katholischer Theologen!) gefordert hat. Es muß eben auch – um es wenigstens anzudeuten – die andere Seite in den Blick genommen werden: eine nach dem ersten Drittel des 19. Jh.s (sozusagen in Wiederanknüpfung an die jesuitische Barockscholastik) mit Gewalt zur Vorherrschaft drängende völlig ahistorische neuscholastische Theologie nach der damals in die jesuitische „Ratio studiorum" aufgenommenen Devise: „[...] nulla enim est fere disciplina, e qua tantum malum emanavit et emanat quantum ex historia." Geschichte, geschichtliche Argumente hatten im Rahmen dieser Theologie bestenfalls, gleich einem „Steinbruch", apologetischen Zwecken zu dienen. Und mit der Durchsetzung der Dominanz der jesuitischen „römischen Theologenschule" ging die Tendenz „entwicklungsgeschichtlich" auf das Erste Vatikanum mit der lehramtlich-dogmatischen Umschreibung der in der Lehrunfehlbarkeit gipfelnden päpstlichen Vollgewalt zu. Die römische Doktrin von der göttlichen Stiftung des – eben deshalb – vom Ursprung an voll entfaltet vorgestellten, prinzipiell zu keiner Zeit in Frage gestellten und unveränderlichen päpstlichen *Jurisdiktionsprimats* galt als zentrales ekklesiologisches Axiom, das in der Sicht seiner Verteidiger und Vorkämpfer eine geschichtliche Entwicklung ausschloß. Deshalb mußte v. a. gegen Rankes aus archivalischen Quellen geschöpfte Papstgeschichte – nach Theiner: „È impossibile di falsificare la Storia in un modo più sacrilego di questo" (161) – vorgegangen werden: „Principiis obsta!" Der „Fall" Döllinger dagegen hat in diesem Zusammenhang seine eigene Geschichte: Ihm sind erst im Vorfeld des Ersten Vatikanums durch die „Entdeckung" Pseudoisidors – so seine Überzeugung – die Augen richtig aufgegangen. Im übrigen spiegeln sich gerade in der theologischen Entwicklung Döllingers, dessen Leben fast das ganze 19. Jahrhundert umspannt (1799–1890), und in seinem tragischen kirchlichen Schicksal die genannten beiden Seiten wie bei kaum einem anderen Theologen. Er hat dies als alter Mann in einem brieflichen Selbstbekenntnis gegenüber seinem vertrautesten Schüler John Lord Acton (1834–1902) einigermaßen erschütternd zum Ausdruck gebracht.

München Manfred Weitlauff

Liturgiewissenschaft

Stuflesser, Martin / **Winter,** Stephan: **Wo zwei oder drei versammelt sind.** Was ist Liturgie? – Regensburg: Pustet 2004. 116 S. (Grundkurs Liturgie, 1), kt. € 13,90 ISBN: 3–7917–1895–9

„Anders als in den ersten Jahren nach dem Konzil sind heute nicht grundlegende Reformen des liturgischen Regelwerkes angesagt. Dringlicher ist ein vertieftes Leben mit der Liturgie. Alle pastoralliturgischen Bemühungen werden ins Leere führen, wenn wir nicht selbst tiefer in den Geist der Liturgie eindringen und als Liturgiefeiernde von der Dynamik der gottesdienstlichen Feiern geprägt werden."[1] Was die deutschen Bischöfe hier so klar und nachdrücklich sich und ihren Diözesen anläßlich des 40. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution durch das Zweite Vatikanische Konzil am 4. Dezember 1963 ins Stammbuch geschrieben haben, ist der neuerliche Anstoß, nach Wegen zu suchen, wie die Gläubigen tiefer in eine fruchtbare Mitfeier der Liturgie eingeführt werden können. Dieses Anliegen wird nicht allein oder vorrangig durch die Vermittlung von liturgiewissenschaftlichen oder geschichtlichen Spezialkenntnissen zu realisieren sein. Vielmehr geht es um ein inneres Verstehen, das den Sinn des Gottesdienstes erschließt und den Mitvollzug, die „actuosa participatio" fördert.

Im allgemeinen wird hier – im Anschluß an die historischen Vorbilder der spätantiken Praxis der Initiationskatechesen – von „Mystagogie" gesprochen. Gemeint ist damit eine Erschließung der gottesdienstlichen Erfahrungen, die die Gläubigen tiefer in das Mysterium der Gottesbegegnung einführt und so zu einer intensivierten und fruchtbaren Mitfeier der Liturgie beitragen kann. An dieser Überlegung knüpfen die Vf. mit ihrer Konzeption eines auf sechs Bde angelegten „Grundkurses Liturgie" an. Der erste, hier vorliegende Bd (inzwischen sind bereits drei weitere Bände erschienen) hat einen einführenden Charakter, einerseits im Blick auf die inhaltliche Vorüberlegung „Was ist Liturgie?", andererseits hinsichtlich der Gestaltung und Methodik des gesamten Werkes.

Der Ansatz der Vf. liegt nun eben nicht bei theoretischen Grundlegungen und systematisch aufbauenden Modulen in Form eines liturgiewissenschaftlichen Handbuches. Vielmehr wollen sie mystagogisch vorgehen, indem sie „bei der gefeierten Liturgie ansetzen, wie sie uns vertraut ist, diese erklären und erläutern, um so ein vertieftes Mitfeiern der Liturgie zu ermöglichen" (9). Erklärtermaßen dient ihr Grundkurs einer tieferen Erschließung der heutigen liturgischen Vollzüge und richtet sich damit an ein Lesepublikum, das mit dem Gottesdienst der Kirche lebt, aber nicht über spezifische theologische Kenntnisse verfügt.

Schon beim ersten Durchblättern fallen die vielen Graphiken, die grau unterlegten, vom laufenden Text optisch abgehobenen Quellentexte wie die in Fragen und Merksätzen gegliederte Gestaltung positiv auf. Diese geschickte didaktische Aufbereitung erleichtert das Lesen und hilft, im weiterführenden Gedankengang des Buches den „roten Faden" zu verfolgen. Zudem ist es damit eine echte Hilfe für die gemeindliche Bildungsarbeit. Schließlich nimmt auch der überschaubare Umfang von gut 100 Seiten auf jene Rücksicht, die vor dickleibigen Handbüchern eher abgeschreckt werden.

Das Buch gliedert sich in vier Kap. Ausgehend vom Beispiel der Lichtfeier der Ostervigil stellen die Vf. zunächst die Liturgie als ein Glaubensgeschehen vor, das in ritueller Gestalt Gottes Zuwendung zu den Menschen in der Heilsgeschichte vergegenwärtigt und aktualisiert. Weil sich die Liturgie in diesem Sinne als Dialog zwischen Gott und Mensch verstehen läßt, erläutern sie einerseits die menschlichen Grundbedingungen (Sprachlichkeit, Zeitlichkeit / Geschichtlichkeit, Leiblichkeit), auf die andererseits die Offenbarung Gottes reagiert, wie sie in Jesus Christus ihre universale Fülle erreicht (dargestellt an den drei zentralen Perikopen des Markusevangeliums: Taufe, Verklärung, Tod). Diese Offenbarung Gottes ereignet sich im gottesdienstlichen Geschehen, das deshalb von einer katabatischen, anabatischen und diabatischen Dimension geprägt ist.

Das zweite Kap. entwickelt aus biblischen und geschichtlichen Beobachtungen erste Kriterien für die Frage, was christliche Liturgie ausmacht (63–86). Dazu gehört die Erfahrung der Communio als Ort der Christusgegenwart (vgl. Mt 18,20, der Titel der Buches), die sich in Zeugnis, Feier und alltäglicher Bewährung ausdrückt, ebenso wie die Bindung an die Schrift und die Glaubenstradition der Kirche („lex orandi – lex credendi") und die persönliche Bereitschaft, sich in dieser Bekenntnistradition mit seinem eigenen Glauben zu stellen und sie im liturgischen Gebetsgeschehen zu ratifizieren. Damit sprechen die Vf. eine zweifellos von vielen Gläubigen als spannungsreich empfundene, gleichwohl für den Mitvollzug kirchlicher Liturgie bedeutende Voraussetzung an. Denn so berechtigt die Wahrnehmung der je eigenen, subjektiven Lebens- und Glaubenssituation ist, die im Gottesdienst nicht unberücksichtigt bleiben darf, so notwendig ist es aber auch, sich in die immer größere Glaubensgemeinschaft zu stellen und das Glaubenzeugnis der ganzen Kirche aufzunehmen, das sich in ihren gottesdienstlichen Ordnungen niedergeschlagen hat, um dieses zum eigenen Bekenntnis werden zu lassen.

Im dritten Kap. machen die Vf. mit den wesentlichen Grundaussagen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils bekannt (87–107). Dabei erweist sich, daß das Konzil nicht nur an den genannten biblisch-geschichtlichen Kriterien anknüpft, sondern auch mit seiner zentralen Forderung nach der „actuosa participatio" der wiedergewonnenen Sicht der Liturgie als Dialog

[1] Pastorales Schreiben: Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie vom 24. Juni 2003 (Die deutschen Bischöfe 74) Bonn 2003, 44.

zwischen Gott und Mensch Rechnung trägt und den Gläubigen ermöglicht, den Gottesdienst als Quelle und Höhepunkt wahrzunehmen, aus dem heraus sie ihr christliches Leben gestalten sollen. Daß dieser Dialog, wie schon angedeutet, in manche Spannungen führt (Ritual und Spontaneität, Gemeinschaft und Individuum) kommt im abschließenden vierten Teil zum Ausdruck (108–115), der deutlich macht, daß die Liturgie immer eine „zu reformierende" bleibt. Das hier angesprochene Axiom („liturgia semper reformanda") ist dabei sicher nicht nur im Sinne einer materialen Reform zu verstehen. Es zielt auch auf eine immer neu vertiefende, theologisch-spirituelle Prägung der Gemeinde durch die Mitfeier der Liturgie. Knappe Literaturhinweise (116) beschließen das lesenswerte Buch (auf ein sinnentstellendes Versehen sei hingewiesen: S. 56 muß es heißen „das Licht gegen die Finsternis").

Mit diesem ersten Bd haben die Vf. eine sympathische, den Leser auf ihren Gedankengang mitnehmende Einführung in die Liturgie geschrieben. Aber nicht nur diese Leserfreundlichkeit, die sich zudem in den oben genannten Vorzügen dokumentiert, zeichnet ihn aus. Beachtung verdient darüber hinaus v. a. der konsequente Versuch, von der gefeierten Liturgie ausgehend, über den Gottesdienst nachzudenken, um schließlich wieder zum Mitvollzug hinzuführen. Auch wenn dies vielleicht nicht immer gelungen sein mag (v. a. den letzten Schritt betreffend, das Schlußwort greift noch einmal auf das eingangs zitierte Exsultet zurück), der begonnene Grundkurs Liturgie nimmt innovativ ein wichtiges Anliegen der gegenwärtigen Liturgiepastoral auf: die mystagogische Erschließung des gottesdienstlichen Feierns.

Sicher wird man fragen können, ob die alleinige theologische Wesensbestimmung der Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch nicht einseitig bleibt und deshalb ergänzungsbedürftig ist (z. B. durch jene, die den Gottesdienst als Vollzug des Priesteramtes Christi begreift). Aber der Grundkurs verfolgt nicht den Anspruch eines umfassenden Hand- und Lehrbuchs. Insofern erscheint es legitim, daß der erste Bd Akzente und Schwerpunkte setzt, die von den nachfolgenden Bden, die dann tatsächlich von den konkreten Feiern und Feierformen ausgehen, weitergeführt werden können. Gerne hofft man, daß das begonnene Projekt zügig fortgesetzt wird und viele Leser findet.

Eichstätt Jürgen Bärsch

Stuflesser, Martin: **Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe.** Überlegungen im ökumenischen Kontext. – Freiburg: Herder 2004. 373 S., kt € 35,00 ISBN: 3–451–28519–3

In einem kulturellen Kontext, in dem die Selbstverständlichkeit von Kirchenzugehörigkeit und christlicher Grundorientierung zurückgeht und christliches Profil undeutlicher wird, gewinnt die Taufe als grundlegender Akt der Initiation in Christsein und Kirche zunehmend an Bedeutung. Denn hier wird traditionell der Eintritt eines Menschen in den Leib Christi gefeiert, kommen also auch die wesentlichen Merkmale christlicher Existenz zur Darstellung. Während der Vollzug der Taufe zum klassischen Themengebiet der Liturgiewissenschaft gehört, besteht für das im heutigen Kontext des Pluralismus zunehmend wichtigere Taufgedächtnis ein Forschungsdesiderat. Dies will die vorliegende, an dem von Klemens Richter geleiteten Münsteraner Seminar für Liturgiewissenschaft gefertigte Habil.schrift erschließen.

In den der Studie vorausgeschickten Prolegomena (13–34) skizziert der Vf. den dazu notwendigen interdisziplinären Ansatz innerhalb der Katholischen Theologie: „Die Arbeit versucht liturgiewissenschaftliche Forschung mit systematisch-theologischer Reflexion zu verbinden, indem sie sich der historischen Methode bedient." (19) Dazu soll eine ökumenische Akzentuierung treten, was bei einem Thema im Umfeld von Taufe unmittelbar einleuchtet. Liturgiesystematisch bedient sich der Vf. der bewährten Unterscheidung von Feier- und Sinngestalt. Hierbei kommt der Liturgiewissenschaft die Aufgabe der „systematische(n) Rekonstruktion im Sinne von theologischer Interpretation" (32) zu. Wie anspruchsvoll dieses Forschungsprogramm ist, wird bei den inhaltlichen Ausführungen deutlich, wenn sich nämlich die Feier der Taufe selbst als wesentliche und grundlegende Form des Taufgedächtnisses erweist und so also auch deren historische, systematische und liturgie-praktische Rekonstruktion notwendig erscheint.

In einem ersten Teil (35–70) nähert sich der Vf. – nach angemessener Begriffsklärung – geschickt seinem Gegenstand. Er rekonstruiert knapp aus weitgehend unveröffentlichten Quellen die Genese des Taufgedächtnisses beim Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin. V. a. die Möglichkeit und die Probleme einer ökumenischen Feierform des Taufgedächtnisses werden so anschaulich präsentiert. Schon hier stößt der Vf. auf die die weitere Untersuchung durchziehenden Grundfragen des Zusammenhangs von Taufe und Kirche (in der Spannung von Leib Christi und konkreter Kirche) und der Verbindung von Taufe und Eucharistie.

Nach diesem aktuellen Einsatz und der Formulierung etlicher Fragen und Probleme tritt der Vf. im zweiten Teil der Studie in die historische Rekonstruktion des Taufgedächtnisses, die aber aus dem genannten Grund großenteils zu einer Rekonstruktion der Taufe selbst wird (71–154). Hier informiert der Vf. aufs Ganze gesehen instruktiv anhand exemplarisch ausgewählter Formulare und unter Rückgriff auf einschlägige Studien. Daß dabei weder materialiter noch literarisch auch nur annähernd Vollständigkeit erreichbar ist, ist selbstverständlich. Nur an einer Stelle soll auf ein Defizit hingewiesen werden, weil es nicht nur die historische Rekonstruktionsarbeit, sondern das Profil der gesamten Studie betrifft. Leider fehlt bei der Darstellung der Feier der Initiation in der Traditio Apostolica und bei Luther die wichtige (von Rainer Volp betreute) Diss. von Rudi Fleischer „Verständnisbedingungen religiöser Symbole am Beispiel von Taufritualen – ein semiotischer Versuch" (Mainz 1984; in stark gekürzter Fassung – nach Namensänderung – erschienen als: Rudolf Roosen „Taufe lebendig. Taufsymbolik neu verstehen", Hannover 1990). Dies ist deshalb bedauerlich, weil hier die in Stuflessers Studie weithin (bis zu knappen Äußerungen ganz am Ende) vernachlässigte Frage der Zeichen und ihrer Bedeutung thematisiert wird, wobei der für die konkrete liturgische Praxis grundlegenden rezeptionsästhetischen Fragestellung besonderes Gewicht beigemessen wird. Bei Luther konzentriert sich Stuflesser nur auf die beiden Fassungen des Taufbüchleins und kommt dann zu dem Resümee eines Ausfalls liturgischer Feierformen des Taufgedächtnisses, das im 3. Kap. hinsichtlich der Gegenwart noch einmal bekräftigt wird. Nur einige Seiten davor steht aber im Kleinen Katechismus Luthers, dem das Taufbüchlein beigegeben ist, das Kapitel: „Das Sakrament der heiligen Taufe, wie dasselbige ein Hausvater seinem Gesinde soll einfältig furhalten". Systematisch ist hieran zweierlei wichtig und hätte den Horizont der Studie weiten können: In der lutherischen Tradition war das „Haus" ein wesentlicher Ort des Taufgedächtnisses, die Frage nach „der Gemeinde" stellt sich von daher neu; Taufgedächtnis ist in dieser Tradition – wie überhaupt der Gottesdienst (s. nur Luthers Deutsche Messe) – stark katechetisch profiliert. Von daher kann die Frage des Taufgedächtnisses in dieser Tradition nicht nur durch Rückgang auf liturgische Formulare für die Gemeindeversammlung betrachtet werden, auch die Hausandacht verdient Interesse.

Das 3. Kap. stellt „Die liturgische Feier des Gedächtnisses der einen Taufe in den verschiedenen Konfessionen seit dem II. Vatikanischen Konzil" (155–274) vor. Wie der Vf. selbst anmerkt, kann dieser Teil auch als „Kompendium und Nachschlagewerk für die Frage des liturgischen Gedächtnisses der einen Taufe" (156) dienen. Es kommt so ein breiter Strauß von möglichen bzw. teilweise auch bereits realisierten Formen des Taufgedächtnisses in den Blick, wobei manches nur kurz angetippt, anderes breiter ausgeführt wird. Offensichtlich gilt die besondere Sympathie des Vf. den gerade im Bistum Münster seit einigen Jahren auch praktizierten Formen der Erwachsenentaufe und v. a. der Vorbereitung hierauf. Zweifellos handelt es sich dabei um einen auch für andere Konfessionen beispielhaften Versuch, den veränderten Bedingungen kirchlicher Praxis offensiv durch ein gehaltvolles und zugleich menschennahes liturgisches Angebot zu begegnen.

Nebenbei betritt die Studie in wiederholten exkursartigen Ausführungen auch eher am Rand liegende Problembereiche wie die Diskussion um das Firmalter, die Frage nach der Berechtigung von „Letzter Ölung" (Greshake) u. ä. Das sachlich einsichtige Anliegen, die Taufe und ihr Gedächtnis als grundlegend zu erweisen, gerät so teilweise in Spannung zu der Notwendigkeit einer Abgrenzung des bearbeiteten Themenbereichs.

Bewußt ist dem Vf., daß die Behandlung des Taufgedächtnisses in den Kirchen der Reformation „fragmentarisch" (243) bleiben muß. Trotzdem ist hier lobend hervorzuheben, daß der Vf. nicht nur die allgemeiner bekannten Agenden der großen deutschen Kirchenbünde, sondern auch die sog. Freikirchen und auch Material aus den USA berücksichtigt. Daß die Literaturauswahl hier sehr beschränkt bleibt, ist unvermeidlich. Der weitgehende Bezug nur auf die liturgiehistorisch orientierten Arbeiten von Frieder Schulz führt aber zu einer Einseitigkeit; so bleiben z. B. die zahlreichen, nicht zuletzt für den Kirchentag wichtigen Arbeiten von Peter Cornehl unberücksichtigt. Zu bedauern ist auch das Fehlen der zweibändigen Materialsammlung des Gemeindekollegs der VELKD (Blank, Rainer u. a., Einladung zur Taufe – Einladung zum Leben, Stuttgart 1993 bzw. 1995), insofern hier ein symboldidaktischer Ansatz erprobt wird, wissenschaftstheoretisch also eine Bereicherung liturgischer Forschung durch religionspädagogische Einsichten versucht wird – ein Bemühen, das in zahlreichen weiteren Modellen inzwischen auf Landeskirchenebene aufgenommen wurde. Die orthodoxen Traditionen, gerade beim Thema Taufe von großer Bedeutung – nicht zuletzt wegen ihres anregenden Charakters für heutige pastoralliturische Bemühungen – werden lediglich in einem linienandeutenden Exkurs knapp erwähnt.

Im abschließenden „Bündelung und Ausblick" überschriebenen Kap. nimmt Stuflesser noch einmal die im Eingangskap. entwickelten Fragestellungen auf. V. a. die Spannung zwischen der einen Taufe und ihrem direkten Bezug auf die Eucharistie und der Trennung der Konfessionen am Tisch des Herrn ventiliert er von unterschiedlichen Äußerungen des römischen Lehramts eingehend. Konkret ergibt sich aus den hier gegenwärtig unüberbrückbaren Spannungen die Aufgabe einer „regelmäßige(n) Feier des Taufgedächtnisses als ökumenische(r) Feierform" (299). Dazu werden noch Beispiele aus der Praxis vorgelegt.

Insgesamt ist es das Verdienst dieses Buchs, ein pastoralliturgisch wichtiges Thema in seinen wesentlichen liturgiehistorischen und systematisch-theologischen Dimensionen erschlossen zu haben. Das Bemühen um eine ökumenische Perspektive ist dabei besonders hervorzuheben. Über die Einbeziehung auch evangelischer Liturgien hinaus gibt auch der instruktive Überblick über die Entwicklung der römisch-katholischen Bemühungen um das Taufgedächtnis wichtige ökumenische Impulse.

Angesichts des Umfangs des von St. erschlossenen Themengebiets macht die Lektüre des Buchs auch auf Aufgaben künftiger Forschung aufmerksam. Wissenschaftstheoretisch empfiehlt sich eine Ausdehnung des interdisziplinären Ansatzes auf die Religionspädagogik, zumindest wenn auch die Bemühungen der reformatorischen Kirchen zum Taufgedächtnis berücksichtigt werden sollen. Diese Erweiterung des Blicks würde aber auch für eine Weiterentwicklung der wichtigen Bemühungen um das Erwachsenenkatechumenat nützlich sein. Methodisch würde eine Einbeziehung der rezeptionsästhetischen Dimension wichtige Impulse für das praktische liturgische Handeln erhoffen lassen. Die mit semiotischem Instrumentarium durchgeführte Studie von Fleischer / Roosen ließe sich unschwer auf die Untersuchung des Taufgedächtnisses übertragen. Schließlich fällt bei der gesamten Untersuchung Stuflessers auf, daß die Motive derer, die für ihre Kinder oder sich selbst die Taufe begehren, nur ganz am Rand und dann wenig differenziert in den Blick genommen werden. Ein Ernstnehmen des allgemeinen Priestertums aller Getauften (s. SC 14 unter Bezug auf 1. Petr 2,9) legt aber nahe, sich nicht durch oft oberflächliche Äußerungen einzelner den Blick für tiefer gehende und durchaus theologisch anschlußfähige Motive verstellen zu lassen. Taufgedächtnis könnte so noch lebensnäher gestaltet werden.

Münster Christian Grethlein

Praktische Theologie

Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, hg. v. Irene Leicht / Claudia Rakel / Stefanie Rieger-Goertz. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2003. 380 S., 1 CD-ROM, kt € 27,95 ISBN: 3–579–05400–7

Es sieht derzeit nicht gut aus für die Feministische Theologie. Die in den 90er Jahren des 20. Jh.s hoffnungsvoll begonnene Institutionalisierung an den Universitäten wird im Zuge von Sparkonzepten und Reduktion der Kapazitäten an Theologischen Fakultäten zurückgefahren. Während die römische Glaubenskongregation vor dem Bedrohungspotential der Genderfrage warnt (vgl. das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche *über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* vom Sommer 2004[1]), ist bei den meisten Studierenden das Interesse an Feministischer Theologie nur noch mühsam zu wecken: Was für die Generation der jetzt an den Fakultäten Lehrenden noch befreiende Neuentdeckung war, scheint die Mehrzahl der heutigen Studierenden persönlich wenig zu betreffen. Freilich kommt das nicht selten böse Erwachen spätestens mit dem Praxisschock nach dem Studium, sei es mit den Problemen der Vereinbarkeit von Berufstätigkeit und Familie, sei es aufgrund mehr oder weniger subtiler Diskriminierungserfahrungen in der Konkurrenz um Job, Karriereschritte etc. Die realen Geschlechterverhältnisse in Gesellschaft, Kirche und Wissenschaftsbetrieb belegen durch vielfältige Hierarchisierungen und Diskriminierungen, wie wenig überholt feministische und Genderforschung überhaupt sowie ein feministisch-kritischer Zugang zur Theologie im speziellen nach wie vor sind.

In diesem Kontext legt eine Gruppe feministischer Theologinnen das **Arbeitsbuch Feministische Theologie** vor, ein Werk, das mit großem zeitlichen und personellen Aufwand erarbeitet wurde und dem Ziel gewidmet ist, ein *Curriculum für das Lehren und Lernen feministischer Theologie* mit Hintergrundinformationen für die Dozierenden sowie eine didaktische Aufbereitung des angebotenen Stoffes für die Zwecke des akademischen Unterrichts, aber auch für Erwachsenenbildung und Gemeindearbeit zu bieten. Ein ambitioniertes Projekt also, für das Autorinnen und Herausgeberinnen Respekt und den Dank all jener verdienen, die – allen Widrigkeiten zum Trotz – feministische Theologie als eine das christliche Gott-Denken und die in diesem Horizont zu entfaltende Reflexion auf Mensch und Welt angemessen erweiternde Dimension des Theologietreibens schätzen und vermitteln.

Der Bd präsentiert in drei großen Teilen mit jeweils mehreren Kap.n inhaltliche und methodisch-didaktische Aufbereitungen zu *Voraussetzungen* (1–3), *Grundlagen* (4–7) und *Konkretionen* (8–19) feministischer Theologie:

Im ersten Kap. des ersten Teils führt Claudia Rakel in einer kurzen Skizze zu Selbstverständnis und wissenschaftsgeschichtlicher Entwicklung der feministischen Theologie *Grundbegriffe* ein; im zweiten Kap. *Verortung* stellen Stefanie Rieger-Goertz und Silvia Arzt Zusammenhänge von Frauenbewegung, Entstehung und Differenzierung feministischer Theologie, sowie Kontextualität und Biografieorientierung als Verstehenshorizonte vor (die Autorinnen machen darauf aufmerksam, daß im deutschsprachigen Raum das Postulat der Kontextualität noch nicht zureichend konkret im Blick auf den soziohistorischen Kontext umgesetzt sei, vgl. 45). Im dritten Kap. zur *Wissenschaftskritik* thematisiert Heike Walz (u. Mitarb. v. C. Rakel) Parteilichkeit, Erfahrung, Interesse und Erkenntnis als Kategorien feministischer Theologie; der Rückgriff auf v. a. US-amerikanische Debattenbeiträge spiegelt hier ein gewisses Defizit der deutschsprachigen feministischen Wissenschaftstheorie und -kritik.

Der zweite Teil führt in vier Kap.n feministische Perspektiven auf theologische Grundlagenfragen ein: Heike Preising stellt im vierten Kap. die Problematik androzentrischer *Gottesrede* (und deren Bedeutung für ekklesiale Legitimationsdiskurse) sowie die (disparaten) feministisch-theologischen Versuche vor, die Gottesrede zwischen Versuchen einer nicht-patriarchalen Relektüre der jüdisch-christlichen Tradition (einschließlich der Wiederentdeckung vergessener Frauentraditionen im Christentum) und einer postchristlichen Göttinnenspiritualität zu erneuern. Marie-Theres Wacker und Elisabeth Hartlieb skizzieren Aspekte feministischer *Bibelauslegung;* ausgehend von der Wahrnehmung der Bibel als Dokument des Patriarchats werden Entwürfe der biblischen Hermeneutik (und deren Kritik, z. B. bezüglich des in bestimmten Strömungen latent geförderten christlichen Antijudaismus) vorgestellt, die Entwicklung der feministischen Exegese / Bibelauslegung nachgezeichnet und die Bedeutung der Bibel als Heilige Schrift – v. a. im Blick auf den gottesdienstlichen Gebrauch – reflektiert. Das sechste Kap. *Anthropologie* aus der Feder von Claudia Rakel, Stefanie Goertz und Heike Walz thematisiert die fundamentale Bedeutung von Anthropologie für die gesamte Theologie, stellt klassische theologische Entwürfe und deren manifest oder latent subordinatorische Implikationen (was auch noch für die gegenwärtig vom katholischen Lehramt vertretenen Polaritäts- resp. Komplementaritätsmodelle gilt) sowie Neuansätze und offene Fragen in der feministischen Theologie / Anthropologie vor. Das siebte Kap. zur *Christologie* (Marie-Theres Wacker, Elisabeth Hartlieb, Angelika Strothmann) geht aus von der Spannung zwischen dem frauenbefreienden Handeln Jesu und der (auch ekklesiologisch / amtstheologisch) stark beanspruchten „Männlichkeit Jesu"; es diskutiert verschiedene Neuansätze feministischer Christologien (z. B. Weisheitschristologie), auch unter dem Aspekt theologischer Schieflagen (wiederum wird hier das Thema Antijudaismus aufgenommen), und macht auf die weitgehend noch ausstehende Auseinandersetzung feministischer Theologie mit den christologischen Traditionen der Theologie aufmerksam.

Die 12 Kap. *Konkretionen* beziehen sich auf unterschiedliche Bereiche der Theologie und der feministischen Forschung: *Christentumsgeschichte* (Irene Leicht); *Religiöse Sozialisation* (Stephanie Klein); *Ethik* (Helga Kuhlmann); *Körper und Sexualität* (Regina Ammicht Quinn); *Ökofeminismus* (Elisabeth Hartlieb); *Macht und Gewalt* (Claudia Rakel); *Sünde* (Elisabeth Hartlieb, Heike Preising); *Kirche* (Heike Walz); *Liturgie* (Stefanie Rieger-Goertz, unter Mitarbeit von Mieke Korenhof); *Spiritualität und Mystik* (Edith Franke, Irene Leicht); *Maria* (Irene Leicht, unter Mitarbeit von Stefanie Rieger-Goertz); *Kontextuelle Theologien* (Stephanie Klein, Heike Walz).

Im Ganzen gelesen zeigt der Teil Konkretionen – erst recht in Verbindung mit den beiden anderen Teilen –, daß und wie die feministische Theologie die Theologie insgesamt verändert, z. T. eingefahrene Fächer- und Traktatgrenzen aufbricht und durch Perspektivveränderungen neue Wahrnehmungsmöglichkeiten erschließt. Zugleich scheinen früher einmal bewußte Zusammenhänge verlorengegangen zu sein (was jedoch nicht allein und ursächlich der feministischen Theologie anzulasten ist). So ist es positiv hervorzuheben, daß dem in der akademischen Theologie meistens vernachlässigten Thema Spiritualität eigene Aufmerksamkeit gewidmet wird; aber es ist schade, daß der Zusammenhang zwischen Spiritualität und Ethik (als aus der Glaubenserfahrung sich vergewissernde, Praxis anleitende Identitätssuche im Sinne der Einheit von Mystik und Politik) nicht sichtbar wird, während die zunehmend an Plausibilität verlierende Trennung zwischen Individual- und Sozialethik in der feministischen Theologie überwunden, der Zusammenhang von Subjekten und Strukturen in der Ethik also wiedergewonnen wird. Die gleichwohl

[1] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr.166, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J. (2004); zur Analyse des Dokuments vgl. M. Heimbach-Steins, Ein Dokument der Defensive. Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, in: HerKorr 58 (2004) 443–448.

fragmentierte Darstellung des Feldes der Ethik (in fünf aufeinander folgenden Kap.n werden ethisch relevante Fragen aufgenommen, aber nur das erste Kap. der Sequenz führt den Begriff Ethik im Titel; die Fragen ethischer Grundlagenarbeit werden auch in den Unterrichtseinheiten dieses Kap.s sehr schnell zugunsten konkreter Themen zurückgelassen) spiegelt die feministische Forschungsgeschichte, die sich – ausgehend von den Lebenswelten der Frauen und der Reflexionskategorie der Erfahrung – sehr stark auf Fragen der Praxis (insbesondere von Diskriminierungs- und Unrechtserfahrungen) konzentriert und die Grundlagenforschung (als eine Art akademischen Luxus) lange Zeit hintangestellt hatte.

Alle Kap. sind nach derselben Struktur aufgebaut: Am Anfang steht jeweils eine *Einführung in das Themenfeld und den Forschungsstand* (mit ausgiebigen Literaturverweisen), die insbesondere für die Einarbeitung der Dozierenden gedacht ist (diese Texte ergeben in ihrem Zusammenhang eine umfassende Einführung in die feministische Theologie); eine *Liste von Lernzielen*, die mit der Behandlung des Themas erreicht werden sollen, bildet die Überleitung zu einer Reihe (inhaltlich und methodisch-didaktisch) ausgearbeiteter *Unterrichtsentwürfe* (jeweils zwei bis fünf Seminareinheiten, die meistens von verschiedenen Autorinnen konzipiert sind) einschließlich Materialien. Diese (Textauszüge sowie von den Autorinnen selbst erstellte Materialien) werden größtenteils auf der dem Buch beigegebenen CD-Rom zur Verfügung gestellt. Die meisten Kap. schließen mit *Bausteinen*, d. h. weiteren Vorschlägen und Anregungen (einschl. Quellen- und Literaturhinweise) für Seminarthemen und Aufgaben. Ein differenziertes Verweissystem zwischen den einzelnen Beiträgen bietet eine hilfreiche Querstruktur, welche die Orientierung im Gesamtwerk erleichtert.

Das Arbeitsbuch erfüllt in vorbildlicher Weise den Anspruch an ein Grundlagenwerk: Es hat einführenden Charakter, sowohl in den darstellenden Teilen als auch in den Unterrichtsentwürfen, und die Darstellungen (weitgehend auch die Literaturauswahl) sind auf Grundlegendes konzentriert. Die Seminarsitzungen sind so konzipiert, daß bei den Teilnehmenden noch kein spezielles Wissen vorausgesetzt wird (wo Aufgaben für eher fortgeschrittene Studierende vorgeschlagen werden, wird dies eigens vermerkt). Die Seminarkonzepte sind sehr sorgfältig ausgearbeitet; viele sind in der Anlage sehr dicht; manche legen andere Organisationsformen nahe als den ohnehin wenig ergiebigen, aber immer noch weithin üblichen wöchentlichen 1,5-Stunden-Rhythmus (zuweilen werden auch entsprechende Hinweise gegeben). Es werden reichhaltige Materialien und viele kreative Anregungen für die Seminargestaltung angeboten. Sie werden die Arbeit der Dozierenden sehr erleichtern – entsprechend dem Anliegen des Autorinnenteams, dafür zu sorgen, daß nicht jede, die feministische Theologie lehren will, jeweils „das Rad noch einmal neu erfinden muss".

Das Buch ist gut lesbar geschrieben und ansprechend gestaltet – d. h. es ist nicht nur ein *Arbeitsbuch*, sondern – v. a. durch die Einführungen in die einzelnen Themenbereiche – wirklich ein *Lesebuch*; es vermittelt einen umfassenden Eindruck von der (ökumenisch und interkulturell ausgerichteten) Vielfalt feministischer Theologie, die sich inzwischen in allermeisten theologischen „Fächern" etabliert und – häufig mehr als die traditionellen Diskurse – den Anschluß an die Bezugswissenschaften gesucht und „auf Augenhöhe" gefunden hat. Insofern bietet das zugleich theoriegesättigte und praxisorientierte Werk, an dem eine große Zahl qualifizierter Wissenschaftlerinnen mitgewirkt hat, ein repräsentatives Bild von Entwicklungsstand, erreichter Qualität und ausstehenden Aufgaben einer feministischen Theologie, ohne deren kritisch-konstruktives Potential das Theologietreiben wesentlich ärmer wäre.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Pastoraltheologie

Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, hg. v. Peter Klasvogt. – Paderborn: Bonifatius 2003. 246 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–89710–252–8

In diesem Buch geht es um die „Dokumentation eines Reformkonventes" (9), der vom 16. bis 18. Dezember 2002 im Paderborner Priesterseminar für „ausgewiesene Fachleute und Verantwortungsträger in der Priesterausbildung und Berufungspastoral" (9) „inspiriert von dem paradigmatischen Prophetenwort: ‚Da erwachte im Herrn die Leidenschaft Gottes für sein Volk' (vgl. Joel 2,18)" (10) stattfand. Peter Klasvogt greift in seinen einleitenden Gedanken die Apostrophierung des Symposiums als „Hoffnungsevent" (10) durch die Zeitschrift Wegbereiter (2/2003) auf, welcher „ein kraftvolles und ermutigendes Richtungssignal" (10) sei, der „dem priesterlichen Dienst eine klare, ihm wesentliche Kontur" (10) gäbe. Dieses Symposium stelle, so Klasvogt, „denen, die sich heute in den Seminaren auf den priesterlichen Dienst vorbereiten, ein Priesterideal vor Augen, das anspruchsvoll, aber auch ansprechend ist, zugleich Orientierungspunkt für jene, die danach fragen, wofür und für wen sie ihr Leben einsetzen können" (10). Der Paderborner Pastoralpsychologe Christoph Jacobs wertet sodann die Impulsfragen aus, die zu Beginn des Symposiums an die Teilnehmenden gestellt wurden (13–19). 39 % der Teilnehmenden gaben an, daß die Bedeutung des Priesters in der heutigen Gesellschaft ihrer Meinung nach eher zunehme, 61 % meinten, daß seine Bedeutung eher abnehme. 86 % der Teilnehmenden gingen davon aus, daß der Veränderungsbedarf in der Priesterausbildung eher hoch sei, 14 % hielten den Veränderungsbedarf für eher niedrig. Auf die Frage, wo man „bei weiteren Akzentsetzungen in der Priesterausbildung die erste Priorität" (15) einräumen solle, meinten 56 %, die erste Priorität läge in der menschlichen Reife, 29 % sahen die erste Priorität im spirituellen Leben, nur 3 % entschieden sich für die theologische Bildung und 12 % siedelten die oberste Priorität bei der pastoralen Befähigung an. 86 % glaubten, daß es genügend Berufungen gäbe, die aber „nicht gehoben" (15) würden, während 14 % der Befragten davon ausgingen, das Potential sei „ausgereizt" (15). Jacobs selbst zeigt sich sehr überrascht, daß die theologische Priorität nur mit 3 % an unterster Stelle rangiere. Er meint, dies könne nicht auf die Fragestellung zurückgeführt werden, sondern müsse an einer mangelhaften Evidenz liegen, daß „die theologische Kompetenz bedeutsam ist für Priesterausbildung und Seelsorge" (18).

Nach diesen Vorüberlegungen kommen nun einzelne Teilnehmer des Symposiums in einem ersten Teil (23–71) unter der Überschrift *„Priesterbild und Priesterbilder"* (23 ff.) zu Wort. Zenon Kardinal Grocholewski geht es in seinen Ausführungen zur *„Gestalt des Priesters"* um die *„Konkretisierung eines Ideals"* (23 ff.). Er betont, daß jedem Priester eine *„Berufungsgeschichte"* (23) vorausgehe, dies sei *„die Geschichte einer Begegnung, einer wachsenden Beziehung, einer großen Liebe"* (25). Grundlage für Berufungen sei grundsätzlich der rückhaltlose Glaube, *„dass in Gott immer wieder Leidenschaft für sein Volk erwacht und dass er diese Leidenschaft in Männern erweckt und sie dazu beruft und auserwählt, der Kirche seine Gegenwart im Sakrament zu schenken."* (35) Wo dieser Glaube nicht gelebt wird, sei eine *„‚Reinigung des Gedächtnisses' […], eine ehrliche Prüfung des Gewissens, vielleicht auch eine Vergebungsbitte für jene Berufungen, die nicht entdeckt wurden, weil es an Wachsamkeit, an Einsatz, an überzeugten Vorbildern oder an Klarheit in der Rede über die priesterliche Identität gemangelt hat"* (36) vonnöten. Außerdem müsse man sich darüber klar sein, daß der *„reiche Fischfang […] nicht durch äußere Verbesserungen an Boot und Netzen und nicht durch eine Neuorganisation der Fangtechnik, sondern durch Hinhören auf das Wort des Herrn und eine Tat des Glaubens"* (38) erfolgt sei. Im Anschluß daran reflektiert Zulehner die *„Priesterliche Identität im Wechsel der Zeit"* (41 ff.). *„Nach der beklagten ‚Vertröstung auf das Jenseits' hat sich eine ‚Vertröstung auf das Diesseits' breit gemacht. […] Optimal leidfreies Glück wird gesucht und das im Rahmen der kurzen Zeit von neunzig Jahren; grenzenloses Glück in minimaler Zeit"* (44). Dieses leidfreie Glück ist allerdings nicht allen gegönnt, und so stellt sich von neuem die Frage nach sozialer Gerechtigkeit, *„diesmal weltweiten Ausmaßes"* (43). Aus dieser Lage ergeben sich die *„Herausforderungen für die Kirche"* (46), die in zwei großen Leitworten zusammengefaßt werden: Zum einen geht es um *„Respiritualisierung"* (46) als Antwort auf *„eine spirituelle Kernschwäche einer Kirche, die in der Hochblüte der Säkularisierung meinte, sich durch ‚Selbstsäkularisieren' gesellschaftlich behaupten zu können"* (46); zum anderen um *„Diakonisierung"* als evangeliumsartige Spiritualität handfester *„Solidarität mit den Armen* (46). Damit ergeben sich logischerweise die *„Kompetenzen für Priester"* (47 ff.). Dabei greift Zulehner auf die *„Studie Priester 2000"* zurück, die *„vier Priestertypen"* (48) empirisch ermittelt hat, nämlich *„zeitlose Kleriker, zeitoffene Gottesmänner, zeitnahe Kirchenmänner und zeitgemäße Gemeindeleiter"* (48). Wenn diese vier Typen ihre Stärken und Schwächen richtig einzuschätzen lernten, dann würden sie auch den *„Herausforderungen an Priester"* (49 ff.) gerecht werden. Zulehner mahnt dabei eine *„Kultur ehelosen Lebens"* (51) an, die ein lebenslanger Lernprozeß sei. Den Abschluß des ersten Teils bildet der Beitrag von Bischof Joachim Wanke über das *„Anforderungsprofil des Priesters in einer evangelisierenden Kirche"* (57 ff.). Kern dieses Profils ist die Ausbildung der Fähigkeit, das *„Evangelium ‚aufschließen' zu können"* (60 ff.). Dies funktioniert allerdings nur, wenn es Priester und Laien gibt, *„welche die Herzmitte des Evangeliums begriffen haben, in diese eingedrungen sind und aus ihr heraus zu leben versuchen"* (60). Daraus ergibt sich für ihn ein klares Postulat für den Priester: *„Er muß die Gabe haben, eine Gesamtsicht des christlichen Glaubens zu entwerfen […]. Eine evangelisierende Kirche braucht Priester mit theologischem Durchblick"* (62).

Der zweite Teil (75–141) steht unter der Überschrift *„Priesterbildung und Jüngerschule"* (75 ff.). Hans-Werner Thönnes ist es wichtig, daß das Priesterbild

nicht allein auf das *„eines ‚leitenden Pfarrers im Verbund'"* (78) verengt wird, weil man dann *„viele Kandidaten gleich nach Hause schicken"* (78) könne. *„Es muß Platz geben für den Seelsorger im Krankenhaus, den Begleiter in Exerzitien, den Mitarbeiter eines Pfarrers in der zweiten Reihe, den Schriftsteller oder den Professor"* (79). Er akzentuiert die *„Notwendigkeit lebensfähiger Seminare und Kommunitäten"* (79 f.) und warnt ausdrücklich vor *„dem Verzicht auf die Seminarausbildung"* zugunsten von Ausbildungspfarreien, die *„aller Erfahrung nach nicht zur Klärung der Eignung von Kandidaten"* (80) führen. Der französische Bischof Marc Stenger betont aus seiner Perspektive dagegen die Wichtigkeit eines praxisorientierten Studiums: *„Die wissenschaftliche Ausbildung ist kein Selbstzweck, sondern soll auf Seelsorge vorbereiten"* (86), und er verweist dabei auf *„die von Kardinal Lustiger eingeführten sog. maisoné in Paris, wo die Seminaristen in Pfarreien leben"* (87). Andreas Tapken beleuchtet die Situation in den USA. Dort versuche man durch einen *„vocational director"* (90) eine effektive Berufungspastoral zu betreiben und persönliche sowie kompetente Ansprechpartner für alle bereitzustellen, die sich für das Priesteramt interessierten. Der nachhaltigen Erschütterung der katholischen Kirche in den USA durch sexuellen Mißbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Priester versuche man durch eine *„umfassende Eignungsdiagnostik (‚vocational screening')"* (91) zu begegnen. Dieses screening bestehe aber nicht nur in einem differenzierten Testverfahren, sondern verstehe sich als ein ausbildungsbegleitender Lernprozeß der Seminaristen, der von auch psychologisch qualifizierten Begleitern (Frauen und Männern) gewährleistet würde. Erleichternd sei dabei, daß in den USA psychotherapeutische und supervisorische Begleitung als relativ normal empfunden und ihre Arbeit wertgeschätzt und gefördert würde. *„Sie ist, anders als in Deutschland, nicht vom Hauch des Pathologischen umgeben"* (92). Gerade in Deutschland brauche es *„neben der theologischen, spirituellen und pastoralen Kompetenz auch eine menschlich-psychologische Unterscheidungs- und Begleitungsfähigkeit"*. Es müsse über *„mögliche Qualifizierungsprogramme für Ausbilder [...] dringend nachgedacht werden"* (93 f.). Meinolf von Spee beklagt *„dass die Berufung des Ordenspriesters nicht selten eine eher ausgeblendete Realität in Deutschland ist"* (98). Hubertus Blaumeiser lobt die *„Priesterausbildung in den Neuen Geistlichen Gemeinschaften"* am Beispiel der *„Fokolar-Bewegung"* (99) die Einbindung in eine konkrete Gemeinschaft, die erleben lasse, *„wie sehr gelebte Communio Menschen formt und welche Veränderung die Gegenwart Christi in einem solchen Miteinander [...] bewirkt"* (105). Isidor Baumgartner hebt in seinem Beitrag *„Hoffnungsträger und Exoten. Priesterkandidaten heute"* (107 ff.) das in der psychologischen Forschung entwickelte sog. *„‚Big 5-Modell als Ordnungsrahmen"* (109) hervor. In diesem Schema wird zur Beurteilung einer Person ihre Extraversion, emotionale Stabilität, Verträglichkeit, Gewissenhaftigkeit und Offenheit für Erfahrungen in den Blick genommen. Aus seinen schematisierten Beobachtungen zieht er das Fazit: *„Die zukünftigen Priester haben mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ihre Stärken in der Mehrzahl nicht für die Leitungsaufgaben in großen pastoralen Räumen. Sie eignen sich vielmehr als Seelsorger in überschaubaren, personenbezogenen, konventionellen pfarrgemeindlichen Strukturen"* (125). Wilfried Hagemann schließlich fordert *„Reformansätze für die Priesterbildung"* (129 ff.) und spitzt seine Gedanken auf die Frage zu: *„Wollen wir auf die unterschiedliche Situation der Kandidaten mit einem differenzierten Angebot von Priesterseminaren antworten und damit Berufungen fördern oder wollen wir am Einheitsseminar festhalten und evtl. Berufungen, die uns von der Kirche geschenkt sind, verlieren?"* (135)

Der vierte Teil befaßt sich mit *„Priesterberufung und Werbeprofil"* (145–186). Zunächst kommen die Priester Stefan Tausch, Konrad Schmidt und Paul Jacobi zu Wort, die aufgrund ihres Weihealters unterschiedliche Priestergenerationen verkörpern. Jacobi formuliert sein priesterliches Selbstverständnis dabei so: *„‚Im Grunde liebt der Mensch nur das Unzerstörbare' (Chardin). Dieses Unzerstörbare sollen wir thematisieren. Damit bieten wir etwas an, was die Welt nicht geben kann, weil sie diese Tiefe nicht erreicht"* (156). Michael Behrent beklagt als Kommunikationsberater die *„mediale Abstinenz der Priester"* (159). Der Grund für eine geringe Zahl an Priesteranwärtern liege darin, daß dieser *„Beruf keine öffentliche Relevanz und Attraktivität hat!"* (162) Deshalb müsse man *„die Chancen medialer Kommunikation erkennen und ihre Risiken akzeptieren, sich organisieren und Transparenz herstellen"* (164). Rainer Birkenmaier fordert sodann ein *„Bündnis für Berufung"* (165 ff.), in dem es darum geht, *„die Menschen in die Begegnung mit dem rufenden Gott, in eine lebendige Beziehung zu ihm zu bringen"*, damit *„kein Wort Gottes, keine Berufung verloren geht und verdirbt"* (166). Unter dem Leitwort *„Priester für das 21. Jahrhundert. Werbungsoffensive für den priesterlichen Dienst"* (171 ff.) setzt Karl Kardinal Lehman deutliche theologische Akzente. Die *„erste Priorität"* (173) sieht er darin *„kollektiv und individuell [...] wirklich bis auf den Grund der Frage"* zu gehen, *„ob Gott lebt"* (172). Wenn man als Priester *„nicht immer mehr Funktionären zum Verwechseln ähnlich werden"* wolle, müsse man sich *„viel stärker auf die ständige Suche nach Gott begeben und unseren Zeitgenossen neu die Spuren Gottes in unserer Welt entziffern helfen"* (173). Deshalb solle der Priester *„ein Mann des Wortes sein. Darin liegt auch die Bedeutung des theologischen Studiums"* (184).

In einem letzten Teil (189–236) folgen dann die Resümees, wiederum von Christoph Jacobs und Peter Klasvogt, die zusammen mit ihren einleitenden Texten das Buch gleichermaßen umrahmen. Auch zum Abschluß des Symposiums gab es eine Umfrage (189 ff.) unter den Teilnehmenden, die zu folgenden Ergebnissen führte: 30 % der Teilnehmenden identifizierten sich mit ihren Aufgaben und der *„Faszination des Priesterseins"* (190), 20 % spürten eine Solidarisierung in den Aufgaben, 60 % hatten neue Perspektiven und ein neues Problembewußtsein gewonnen, 35 % gaben an, neue Kompetenzen gewonnen und interessante Inhalte mitgenommen zu haben, und 50 % erklärten, daß sie neue Motivation für ihr Gestaltungshandeln mitnähmen. Es sei klar, daß das Symposium keine Patentlösungsvorschläge bieten könne. Es sei eine Weiterarbeit nötig, v. a. auf den Feldern *„priesterlicher Identität"*, *„Integration der Folgen des pastoralen Wandels in die Ausbildung"*, *„Neukonzeption der Priesterausbildung"*, *„Eignung, Reife und Sexualität"*, *„Ausbildung der Ausbilder"* oder auf dem Spannungsfeld *„Priester und Gesellschaft"* (vgl. 195). Klasvogt zieht dann ein umfassendes Schlußresümee (201 ff.). Er fordert einen wachstumsorientierten Leitbildprozeß und benennt dabei die *„Bewerbungsphase"* als Phase der *„Orientierung, Annäherung und Verifizierung"* (211 f.), die *„Einführungsphase"* (212) als propädeutischen Intensivkurs, die *„Studienphase"* (212), die optimale Rahmenbedingungen bereitzustellen hat, als eine Phase zur Verbesserung menschlicher Reifungsprozesse, in der *„für ausbildungsbegleitende psychologische Unterstützungsangebote"* (213) gesorgt werden müsse. Dabei fragt er in bezug auf die theologische Fundierung kritisch an, ob Priesterseminare Orte seien, *„an denen sich der einzelne in seinem Gottesbezug tiefer verstehen und kennen"* (214) lernen könne. Darüberhinaus betont er, die Konferenz habe moniert, es fehle in der theologischen Ausbildung oft *„an Vermittlung von theologischem Grundwissen"*, *„was nicht zuletzt zu einer mangelnden theologischen Sprachfähigkeit der (angehenden) Priester führe (Wanke)"* (217). Ebenso müsse die *„Berufseinführungsphase"* zur Stärkung der priesterlichen Identität und pastoralen Kompetenz immer im Blick behalten werden. Klasvogt kommt zu dem Schluß: *„Die Priesterausbildung im deutschsprachigen Raum ist gut, aber sie könnte noch besser werden. Die Voraussetzungen sind hervorragend. Die Fachtagung machte deutlich, dass die Kirche hierzulande ein Gros an hochmotivierten, engagierten und kompetenten Seminarerziehern zur Verfügung hat, die von der Reformtätigkeit und Reformnotwendigkeit des Ausbildungssystems überzeugt und zu entschlossenem gemeinsamen Handeln bereit sind."* (221). Wenn in ein und demselben Satz von einem Gros und hochmotivierten, engagierten und kompetenten Seminarerziehern, die von Reformnotwendigkeit des Ausbildungssystems überzeugt sind, die Rede ist, dann stellt sich die Frage, worin das Problem liegt, diesen Reformprozeß auch zu beginnen.

Dieses Buch ist ein kompendiarisches Buch, welches wohl zuerst von Fachleuten für Fachleute gedacht ist, die bei der Nennung bestimmter Probleme sofort den Sachverhalt kennen und daran selbständig weiterdenken können. Interessierten Nichtfachleuten jedoch wird der Zugang zu diesem Buch nicht unbedingt leichtgemacht, weil eine komprimierte Beschreibung des Ist-Zustandes der Priesterausbildung in der katholischen Kirche und ihrer Eigenheiten im deutschen Sprachraum fehlt. Ein weiteres Problem dieses Buches liegt darin, daß hier sehr viele Beiträge Forderungen, aber nur wenige Vorschläge über konkrete Maßnahmen enthalten. Diese Forderungen bestehen nicht selten aus Appellen, was man alles tun sollte und müßte, damit es mehr Priester gäbe. Trotz sehr guter Analysen der gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft fehlen diesem Buch reale Pläne, die vielleicht auf einem solchen Symposium hätten vorgestellt und weiterentwickelt werden können. Es würde den Leser motivieren zu erfahren, wie sich auf einem Symposium Fachleute untereinander vernetzen und aus ihrem Erfahrungsschatz und Expertenwissen ein neues Modell für die Ausbildung von Priestern im 21. Jh. erarbeiten. Bezeichnend erscheint dabei der Trend, daß die Theologie als solche in den Beiträgen eher nur als eines von vielen Modulen der Priesterausbildung erscheint. Menschliche Reife ist für die Teilnehmenden ein wichtigerer Akzent in der Priesterausbildung als theologische Bildung. Sollte dies bedeuten, daß eine exzellente theologische Bildung nicht entscheidend zu einer menschlichen Reifung beiträgt? Bischof Joachim Wanke fordert *„Priester mit theologischem Durchblick"* (62), und Karl Kardinal Lehmann beklagt das schlechte Niveau der Predigt und spricht unverhohlen von der *„Not der Predigt"* (174). Doch eine komplexe Theologie wird nur der vermitteln und in die Alltagssprache übersetzen können, der sich zuvor intensiv und unter kompetenter Anleitung mit der Gottesrede auseinandergesetzt hat. Die Notwendigkeit der psychologischen Ausbildung und Begleitung von Priesterkandidaten steht außer Frage. Hier wird man viel von den USA lernen können, aber dies alles darf nicht zu Lasten des Zeitbudgets des Theologiestudiums gehen. Bei der Lektüre fällt auf, daß immer wieder von „TeilnehmerInnen" (13) oder von Teilnehmerinnen und Teilnehmern (189) geredet wird. Leider kommen die Teilnehmerinnen zumindest in diesem Buch nicht zu Wort, obschon es für Fachleute wie Nicht-Fachleute spannend gewesen wäre, von einer teilnehmenden Frau zu erfahren, welche Erfahrungen sie als Mitarbeiterin in der Priesterausbildung gemacht hat, und in welchen Feldern sie einen besonderen Schwerpunkt für Frauen in der Priesterausbildung sieht. Daß die Einbindung von Frauen in die Priesterausbildung wichtig und ein Gewinn ist, wird auf dem Symposium sicherlich niemand ernsthaft in Frage gestellt haben.

Münster Ulrich T. G. Hoppe

Religionspsychologie

Hemminger, Hansjörg: **Grundwissen Religionspsychologie.** Ein Handbuch für Studium und Praxis. – Freiburg: Herder 2003. 270 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28185–6

Die Religionspsychologie hat bislang im deutschen Sprachraum ein bloß randständiges Dasein im Rahmen ihrer Kontextfächer Theologie, Psychologie und Religionswissenschaft gefristet. Sie ist nach einer Metapher von Sebastian Murken ein Waisenkind, an dessen Zeugung die genannten Wissenschaften zwar beteiligt waren, doch leider wird die Elternrolle von keiner auch nur annähernd befriedigend ausgefüllt – mit der Konsequenz einer fehlenden akademischen Etablierung der Religionspsychologie, die sich in auch nur marginalen Bemühungen in Forschung und Lehre niedergeschlagen hat. Wenn jedoch nicht alles täuscht, ist schon seit den 90er Jahren ein wenn auch kleiner, so doch bemerkbarer Aufschwung in der religionspsychologischen Forschung festzustellen, ablesbar u. a. an der Zahl der deutschsprachigen Einführungswerke in die Religionspsychologie. Diese Entwicklung ist auch aus theologischer Perspektive begrüßenswert. Wenn es nämlich Aufgabe der Religionspsychologie ist, die (individuelle) Religiosität des Menschen, sein religiöses Erleben und Verhalten, mit Methoden der Psychologie zu untersuchen, so eignet dem auch eine theologische Dignität: Der christliche Schöpfungsglaube geht davon aus, daß die gesamte natürliche Wirklichkeit, eingeschlossen die in ihr vorkommenden religiösen Phänomene, aus Gottes schöpferischem Handeln stammt; dann aber ist es theologisch nicht irrelevant, das (subjektive) religiöse Verhalten und Erleben des Menschen verstehen zu wollen, da es auf das es erst ermöglichende göttliche Handeln zurückweist.

Auch der Herder-Verlag wirkt an der kleinen Konjunktur der Religionspsychologie mit und hat ein Einführungswerk des Verhaltensbiologen und Psychologen Hansjörg Hemminger herausgebracht. Es ist entstanden aus einem Seminar des Autors für Studierende der Religionspädagogik der Evangelischen Fachhochschule Reutlingen-Ludwigsburg. Der mündliche Stil der Lehrveranstaltung ist noch erkennbar, jedoch führt die im Rahmen des mündlichen Vortrags didaktisch sinnvolle, aufeinander aufbauende Präsentation des Stoffes zu Abstrichen in der Lesbarkeit für denjenigen Leser, der sich rasch informieren will. Auch die Verteilung der Themen auf die Kap. ist nicht immer nachvollziehbar (so z. B. würde man die Darstellung der Transaktionsanalyse nicht unbedingt im Kap. „Religiöse Entwicklung" oder die Riemannschen Grundformen der Angst bei „Fanatismus und Sektierertum" erwarten); dem wird durch das – allerdings sehr knappe – Sachregister partiell abgeholfen. Da aber oft nicht auf den ersten Blick klar ist, an welcher Stelle welches Thema zu finden ist, wird die Orientierung dem Leser etwas erschwert und das Buch seiner Bezeichnung „Handbuch" nicht ganz gerecht.

Dennoch bietet H. einen respektablen Überblick über wichtige Themen der Religionspsychologie und vermittelt einen guten Einstieg in das Gebiet, der das Interesse an einer weitergehenden Beschäftigung mit dem Fach wecken kann.

Die sieben unterschiedlich langen Kap. beginnen mit einer Einleitung, die neben der Besprechung der methodischen Suspendierung der Wahrheitsfrage auf – vielleicht etwas unerwartet bei einem religionspsychologischen Buch – religionssoziologische Modelle und Erkenntnisse zurückgreift, um den gesellschaftlichen Kontext individueller Religiosität zu markieren. Leider wird dabei die in der Kapitelüberschrift gestellte Frage „Was ist Psychologie"? nicht wirklich befriedigend beantwortet. Es folgt ein für die Religionspädagogik zentrales Thema, die religiöse Entwicklung (Kap. 2), wobei jedoch die religiöse Entwicklung im eigentlichen Sinn auf nur wenigen Seiten (41–45) mit den Stufenmodellen von Oser / Gmünder und von Fowler abgehandelt wird (bei der Darstellung der Stufenmodelle unterlaufen H. einige Unschärfen). Das life-span-Modell, das entgegen der linearen und normativen Entwicklungslogik der Stufenmodelle eine lebenslange, multidirektionale und individuell verschiedene Entwicklung der Religiosität annimmt, wird nicht genannt; statt dessen werden die kognitive und emotionale Entwicklung sowie religiöse Lernprozesse ausführlich behandelt. Das lange, mit „Religion, Person, Beziehung" überschriebene Kap. 3 ist jedoch trotz des Stichworts „Beziehung" nicht eigentlich sozialpsychologisch, sondern persönlichkeitspsychologisch orientiert. Neben klassischen religionspsychologischen Themen wie Konversion oder dem Zusammenhang von Religion (genauer: dem Gottesbild) und Gesundheit werden Befunde aus der Attributions- und kognitiven Dissonanzforschung auf das Thema „Religiosität" angewendet und schließlich die Möglichkeiten und Grenzen von Persönlichkeitstypologien ausgelotet. Im Anschluß definiert H. das theologischerseits meist wenig beachtete Thema „Aberglaube, Okkultismus, Magie" (Kap. 4) konzis in seinen Grundbegriffen. Er stellt abergläubische und okkulte Phänomene übersichtlich dar und setzt sie von einem reifen christlichen Glauben ab. Kap. 5 behandelt psychologische und physiologische Aspekte von außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen wie Trance und Ekstase, besonders am Beispiel der Pfingstfrömmigkeit; ebenso wird Kritik geübt an der quasi-technischen und am Effekt orientierten Verwendung solcher besonderer Erfahrungen in den charismatischen Gemeinschaften. Die Sozialpsychologie kommt schließlich in Kap. 6 zum Tragen: Hier werden verschiedene soziale Aggregationen (Gruppe, Menge, Masse) voneinander unterschieden und ihre auch in religiösen Zusammenhängen relevanten Strukturen und die in sozialen Kontexten veränderten Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen beschrieben. Den Abschluß bildet das Thema „Fanatismus und Sektierertum" (Kap. 7), das eine hilfreiche Typologie fanatischen Verhaltens bietet und typische Merkmale von Sekten beschreibt. Einen eigenen Abschnitt widmet H. der Frage, wie Menschen in fanatischen Gemeinschaften bzw. deren Angehörigen oder sonstigen Beteiligten praktisch geholfen werden kann; besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Frage, welchen Schaden Kinder von Angehörigen fanatischer Gemeinschaften zu erleiden haben.

Der besseren Anschaulichkeit und Verständlichkeit dienen in allen Kap.n eingestreute Fallbeispiele, die z. T. aus H.s eigener Praxis stammen. Die Themenwahl ist u. a. von den Forschungsschwerpunkten des Vf.s (z. B. Sekten, besondere religiöse Erfahrungen) geprägt; dabei bleiben – was sich auch gar nicht vermeiden läßt – einige Themen unerwähnt, die für die Theologie interessant wären (z. B. Menschenbilder in der Psychologie, Neurobiologie religiösen Erlebens, Seelsorge und Psychotherapie, Religionspsychopathologie, Sozialpsychologie der Gemeinde, psychologische Exegese, Psychologie kirchlicher / theologischer Berufe, ...). Wünschenswert wären aber in jedem Fall (zumindest kurze) Hinweise zur Methodik und zur Geschichte der Religionspsychologie gewesen.

Da H. nicht den Anspruch hat, eine christliche Religionspsychologie zu betreiben, ist die Ausklammerung von Wahrheits- und von normativen Fragen verständlich und daher auch zu respektieren. Eine theologische Religionspsychologie jedoch wird sich den Fragen nach wahr und falsch bzw. richtig und unrichtig stellen müssen. Man mag nun zu H.s These, es gebe keine besondere christliche (oder muslimische, atheistische, ...) Religionspsychologie (7), stehen, wie man will, der Vf. selbst löst diese These nicht ganz konsequent ein: Sein eigener christlicher bzw. protestantischer Standpunkt, von dem aus er schreibt, läßt sich in keinem Kap. des Buches verbergen; insofern hat er doch eine christliche Religionspsychologie geschrieben. An dieser Stelle muß sich H. den Vorwurf gefallen lassen, daß hier zu oft das alte ancilla-Modell durchscheint und die Psychologie als Magd für das übergeordnete Interesse der Theologie bzw. der Seelsorgelehre in Anspruch genommen und damit instrumentalisiert wird. Eine weitergehende hermeneutische Reflexion kann der Religionspsychologie diesbezüglich nicht erspart bleiben.

Münster Tobias Kläden

Religionswissenschaft

Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, hg. v. Johann Figl. – Innsbruck: Tyrolia 2003 / Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2003. 880 S., Ln € 79,00 ISBN: 3–7022–2508–0 (Tyrolia) / 3–525–50165-X (Vandenhoeck und Ruprecht)

Ein handliches Einführungs- oder Lehrbuch ist dieser schwergewichtige Bd nicht. Aber man wird das Buch mit Gewinn immer dann zur Hand nehmen, wenn man Reflexionshorizonte und Literaturzugänge sucht im Blick auf „Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff" (Einleitung, 17–80), „Religionen der Vergangenheit und Gegenwart" (Teil 1, 81–524) und „Zentrale Themen – systematische und komparative Zugänge"(Teil 2, 525–852). Und zur Handlichkeit als Informationsquelle tragen dann doch die gut ausgewählten Personen- und Sachregister bei (853–880).

Der Hg. Johann Figl ist Vorstand des Instituts für Religionswissenschaft an der Universität Wien und Gründungspräsident der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. In der Tat entspricht die Diskussionslage im Bd vorwiegend dem österreichischen und süddeutschen Raum.

Figl selbst steuerte zum Bd nicht nur Vorwort, Zielsetzung und Einleitung bei, sondern auch zu Teil 1.2 „Religionen der Gegenwart" im Kap. 11 „Christentum" die systematischen Abschnitte „Zentrale Dimensionen" und „Zusammenfassung. Die Frage nach dem Charakteristischen des Christentums" sowie das Kap. 13 „Neue Religionen". Dazu gehören – parallel zum Kap. „Christentum" – die Abschnitte „Begriff und historischer Überblick", „Zentrale Inhalte – in einer speziellen Neureligion und allgemein" (anhand der Baha'i) und „Gesamtcharakteristik und Zukunftsperspektiven". Außerdem schrieb er zu Teil 2.1 „Vorstellungen absoluter bzw. göttlicher Wirklichkeit" die Kap. 2 „Gott –

monotheistisch" und 3 „Brahman – Nirvana – Dao. Apersonale Vorstellungen des Absoluten" sowie zu Teil 2.2 „Dimensionen weiterer zentraler Vorstellungen" im Kap. 4 „Jenseitsvorstellungen" die Abschnitte „Tod und Auferstehung, Gerichts- und Paradiesvorstellungen (besonders im Islam)" und „Das ‚Jenseits' als Thema religionswissenschaftlicher Systematik".

Weitere Institutsmitglieder – Bettina Bäumer, Birgit Heller, Hans Gerald Hödl und Franz Winter – schrieben die Kap. 1.2.5 „Hinduismus" (BB) und 1.2.14 „Alternative Formen des Religiösen" (HGH), zu Teil 2.1 das Kap. 1 „Götter / Göttinnen" (BH), zu Teil 2.2 in Kap. 4 „Jenseitsvorstellungen" den Abschnitt „Reinkarnation und Befreiung aus dem Geburtenkreislauf" (BH) sowie die Kap. 1 „Mythos" (HGH) und 5 „Zwischenwesen" (FW), außerdem zu Teil 2.3 „Praxis-Dimensionen (Ritual, religiöse Erfahrung, Ethik)" die Kap. 1 „Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie)" (HGH), 2 „Sakraler Raum und heilige Zeit" (BB) und 3 „Gebet / Meditation / Mystik – Ekstase" (BB / HGH) sowie zu Teil 2.4 „Gesellschaftliche und rechtliche Dimensionen" das Kap. 2 „Gender und Religion" (BH).

Damit war ein Kern gefunden, der um den Teil 1.1 „Religionen vergangener Kulturen" und ansonsten weitere Kap. der genannten Teile 1.2 und 2.2–2.4 sowie die einleitenden Abschnitte zu „Christentum" und „Jenseitsvorstellungen" zu erweitern war, um ein religionswissenschaftliches Nachschlagewerk vorzulegen, das dem spezifischen Anliegen nachkommt, „die Darstellung der Religionen in Geschichte und Gegenwart eng mit den Informationen über zentrale religionenübergreifende Themen zu verbinden" (Vorwort). Auch die von außerhalb des Instituts am ersten Teil des Handbuchs mitwirkten, wurden deshalb zum einen um eine historische Einleitung zur betreffenden Religion gebeten, „und zwar besonders im Blick darauf, inwiefern die geschichtliche Entwicklung zum Verständnis des gegenwärtigen Erscheinungsbildes der Religion in ihren verschiednen Richtungen, Abspaltungen etc. beiträgt" (Zielsetzung, 15). Zum anderen wurden sie darum gebeten, in ihrer Darstellung der Religion schon die vier zentralen Themenbereiche (2.1–2.4) des systematisch orientierten zweiten Teils des Handbuchs zu beachten. Sie sollten „eine Art Vorbegriff von Religion[en]" umschreiben, „der weit genug war, um die Vielfalt der Religionen nach zentralen Inhalten bzw. Themen zu erfassen" – ohne daß eine „Vorentscheidung über den Religionsbegriff des Faches Religionswissenschaft damit getroffen" werden soll, der „ausführlich wissenschaftstheoretisch grundzulegen ist" (ebd. 14).

Dazu informiert Figls Einleitung in den noch weiter untergliederten drei Teilen „Wissenschaftsgeschichtliche Positionen", „Wissenschaftsverständnis" und „Religionsbegriff". Figl betont dabei besonders die „Zeitgeschichte" der Religionen als Teil der Religionsgeschichte (40) und neben der „Systematisch-Vergleichenden Religionswissenschaft" eine „Angewandte Religionswissenschaft" als „Desiderat und Möglichkeit" (42). Dazu rechnet er die Analyse religiös mitbedingter Konflikte und die das Handbuch beschließenden Kap. „Religionen-Didaktik" und „Dialoge der Religionen", für die Religionspädagogik und Dogmatik als Nachbardisziplinen einbezogen werden. Dabei wird die Religionsphilosophie als eine Brückendisziplin verstanden und der Kirchlichkeit von Theologie gegenüber eine „positionelle" Differenz festgehalten (52). Der Durchgang ergibt m. E. überzeugend, daß erst mit einem „weiten Verständnis von Religion, das ‚funktionale' und ‚substanzielle' Bereiche umfasst, [...] der Gegenstandsbereich des danach bezeichneten Faches angemessen erfassbar" ist, nämlich „die Gesamtheit der Religionen und des Religiösen" (76).

In Teil 1 „wurde nicht die Absicht verfolgt, eine Universalgeschichte der Religionen anzustreben. Es handelt sich vielmehr um monographische Einzeldarstellungen von spezifischen Religionen" auf in der Regel ca. 15 Seiten, und „es war dabei sowohl bei den vergangenen Religionen als auch bei den gegenwärtigen Religionen die Verknüpfung von historischen und geographischen Gesichtspunkten wegweisend" (83): Für die Urgeschichte (O. H. Urban) „bleibt festzuhalten, dass wohl mit der Entstehung des Homo sapiens – archäologisch fassbar vor rund 40.000 Jahren – auch ein Selbstbewusstsein vorhanden ist, das religiöse Vorstellungen nicht nur ermöglicht, sondern erfordert" (101). Für den Alten Orient folgen jeweils als religiöse Pluralität ägyptische (J. Assmann) und sumerisch-babylonische (H. Trenkwalder) Religion und die Vielfalt der Religionen im Hethiterreich (M. Hutter); für die Alte Welt im mediterranen Raum minoische (W. Pötscher), etruskische (L. Aigner-Foresti) und griechische und römische (H. Schwabl) Religion sowie antike Mysterienreligionen (W. Speyer); dann neben der Religion der Germanen (K. Schier) und der Kelten (H. Birkhan) als Stifterreligion der Manichäismus (M. Hutter); schließlich als Beispiel einer Religion einer der großen Kulturen außerhalb der sogenannten Alten Welt die aztekische (U. Köhler).

Als Religionen (auch) der Gegenwart thematisiert das Handbuch zunächst für verschiedene Regionen und Kontinente ethnische Religionen (K. R. Wernhart); dann für den japanischen und chinesischen Kulturraum Shintoismus (Th. Immoos), Konfuzianismus (R. Malek) Daoismus (ders.); es folgen als Religionen indischen Ursprungs Hinduismus (s.o.), Jainismus (A. Mette), Buddhismus (H.-J. Greschat) und Sikhismus (O. Gächter); als Religionen nahöstlichen Ursprungs Zoroastrismus (M. Hutter), Judentum (F. Dexinger), Christentum (U. Berner / s.o.) und Islam (K. Prenner); schließlich Neue Religionen (s.o.) und alternative Formen des Religiösen (s.o.).

Trotz der angestrebten Formalisierung sind die Kap. stark von den archäologischen, ägyptologischen und altorientalistischen, klassisch-philologischen und althistorischen, germanistischen und völkerkundlichen, indologischen und judaistischen Fachinteressen und persönlichen Spezialisierungen auch der religionswissenschaftlichen Autorinnen und Autoren geprägt. Darin liegt ihre Qualität; die Kehrseite unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen sollte positiv zum eigenen Ergänzen von Blickwinkeln nach Art der anderen Kap. (und anhand auch weiterer wichtiger Literatur) genutzt werden.

Entsprechendes gilt für die Kap. von Teil 2, vor allem für die aus anderen Publikationen adaptiert übernommenen Beiträge „Heilige Schriften" (U. Tworuschka), „Ethik der Religionen" (ders. / M. Klöcker) und „Natur und Technik in den Religionen" (P. Koslowski). Es gilt aber auch für die Originalbeiträge, besonders die von außerhalb des Instituts zu „Schöpfungsvorstellungen" (J. Mohn), „Jenseitsvorstellungen" (M. Hutters religionswissenschaftlichen Überblick und seine religionsgeschichtlichen Beispiele – Syrien im zweiten vorchristlichen Jahrtausend, die vorchristlichen Kelten, indianische Stammesreligionen – samt Resümee) sowie zu den gesellschaftlichen und rechtlichen Dimensionen „Pluralität innerhalb der Religionen" (E. M. Synek), „Recht und Religion" (dies.), „Menschenrechte / Religionsfreiheit" (dies.) sowie im Brückenschlag zu Religionspädagogik und Dogmatik „Religionen-Didaktik" (M. Jäggle) und „Dialog der Religionen" (N. Hintersteiner).

Für das Christentum geht Figl (419–432) von den Auswirkungen der „reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts [...] auf das Selbstverständnis und die Reformen des römischen Katholizismus" und auf die „mitermöglichte Entstehung einer heute unübersehbar gewordenen Vielfalt von christlichen Kirchen" aus. „Religionswissenschaftlich-systematisch kommt hier das Christentum, wie auch alle anderen in diesem Handbuch dargestellten Religionen, in seinen grundlegenden Dimensionen (wie Glaube, Kult, Ethik, Recht), die für alle christlichen Denominationen von Relevanz sind, zur Sprache" (420). Dem stehen Berners Skizzen zur Ablösung des Christentums vom jüdischen und Durchsetzung gegen den heidnisch-philosophischen Monotheismus sowie zur Verhältnisbestimmung von Charisma und Institution, Theologie und Häresie in den sich entwickelnden christlichen Kirchen voran (411–419).

Die hier und im ganzen Buch gegebenen knappen, aber vielfältigen Anregungen können nicht zuletzt auch einer theologisch interessierten Leserschaft wichtige Zugänge zu religionsgeschichtlichen und -systematischen Fragestellungen erschließen, angeleitet etwa von Figls Exkurs zu interreligiös-dialogischen und interkulturell-philosophischen Ansätzen: „An diesen Ansätzen zeigt sich, daß die theoretisch-wissenschaftliche Deskription wohl die jeweilige Charakteristik der betreffenden Begriffe für das Absolute in den Differenzen und Analogien zu erfassen vermag, daß aber damit noch keine Entscheidung darüber getroffen ist, welche Möglichkeiten es für die konkreten Wege religiöser Erfahrung gibt, die Absolutheitsvorstellungen verschiedener Religionen anzunähern. Dieser Prozeß ist als beachtenswerte Tendenz innerhalb der Religionsgeschichte in der Moderne ein zentrales Feld der Forschung" (566).

Marburg Christoph Elsas

Khoury, Adel Theodor: **Der Islam und die westliche Welt.** Religiöse und politische Grundfragen. – Darmstadt: Primus / Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. 223 S., kt € 16,50 ISBN: 3–89678–437–4

Der europäische Islam. Eine reale Perspektive? Hg. v. der Katholischen Akademie in Berlin durch Christian W. Troll S.J. – Berlin: Morus 2001. 95 S. (Schriften zum Dialog der Religionen, 2), kt € 6,80 ISBN: 3–87554–360–2

Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement, ed. by M. Hakan Yavuz / John L. Esposito. – New York: Syrucuse University Press 2003. XXXIII, 290 S., Ln € 59,95 ISBN: 0–8156–3015–8

Khoury, von 1970 bis 1993 Professor für Religionswissenschaft an der Universität Münster, ist durch zahlreiche Veröffentlichungen über den Islam und die Beziehungen zwischen Islam und Christentum bekannt. Als griechisch-katholischer Christ aus dem Libanon, zwischen dessen religiös-politischen christlichen und islamischen Bevölkerungsgruppen 15 Jahre lang Bürgerkrieg herrschte und den Dialog als lebensnotwendig erwies, hat er dazu einen besonderen Zugang. Das kurz nach dem 11. September 2001 geschriebene Vorwort greift dabei „alte und verschüttete Angstgefühle" auf: „Ein kompromißloser Islam läßt bei vielen Menschen im Westen leicht viele Befürchtungen aufkommen" (9). Um aber die Aufmerksamkeit für den Islam nicht auf militante Gruppierungen und eine staatliche Ordnung mit Totalitäts- und Universalitätsanspruch beschränkt bleiben zu lassen, will das vorliegende Buch „verschiedene Aspekte des islamischen Erbes vorstellen. Es befasst sich mit den zentralen Hauptfragen der islamischen Religion" und vergleicht dabei „mit den Aussagen der christlichen Glaubenslehre und mit den gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen des demokratischen Westens". Erklärte Absicht ist es, einen Beitrag „zur gemeinsamen Friedenssuche" zu leisten (10).

Dazu gliedert Khoury sein Buch in fünf Teile, die jeweils nach der Bedeutung des Themas für Muslime und für Christen fragen: „Wer ist Muhammad, der Verkünder des Islams?" (13) „Wer ist der Gott des Islams?" (49) „Was ist gut, was ist böse?" (87) „Traditioneller Islam und moderne Welt" (111) und „Dialog oder Konfrontation?" (157). Es folgen knappe Anmerkungen, Literaturhinweise und Register (211–223). Kap. I widmet sich so mit vielen Bezugnahmen auf den Koran – den Khoury ins Deutsche übersetzte – Muhammads Berufung und prophetischem Anspruch „gegenüber den Polytheisten" (13) und in

„Auseinandersetzung mit Juden und Christen" (26). Kap. II umreißt die Bedeutung Muhammads für die Muslime als der Prophet und der Gesandte Gottes, Vorbild für die Gläubigen und der Erwählte Gottes (33–41). Das knappe Kap. III „Wer ist Muhammad für Christen?" (42–46) stellt die Argumente der Polemiker früherer Zeiten hinter dem Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück, um v. a. das ins Auge zu fassen, „was den Menschen gemeinsam ist und zur Gemeinschaft untereinander führt". Es hält fest, daß die Gestalt Muhammads die typischen Merkmale aufweist, die einen Propheten kennzeichnen, und daß die Botschaft des Koran bewirkt hat, daß Menschen dem Heil Gottes näher gekommen sind. Allerdings will die im Islam herkömmliche Deutung der Christologie des Korans ausdrücklich die christliche Christologie zurückweisen und verurteilen. Khoury schließt diesen ersten Teil mit dem Appell, daß das begonnene Gespräch zu Muhammad im Bemühen um „einen offenen, von kritischer Sympathie getragenen Dialog" Christen und Muslime den weiteren Weg in die Zukunft als Partner statt als Gegner gehen lassen sollte.

Kap. IV über die „Gottesvorstellung im Islam" (49–71) skizziert – wieder mit vielen Bezugnahmen auf den Koran – Allah als den schon vor Muhammad als Herr der Kaba und Schöpfer verehrten Gott der Araber und dann den Gott des Islams mit seinem durch die Einzigkeit, die innere Einheit und die Transzendenz bestimmten Wesen. Dabei führt Khoury in die jahrhundertelangen Auseinandersetzungen zwischen den rationalistischen Mutaziliten und traditionsgebundenen Hanbaliten und Ashariten in der islamischen Theologie ein: hinsichtlich Aussagen über Gott, Anthropomorphismen, theologischer Sprache und Funktion der Offenbarung. Dem stellt Kap. V unter der Überschrift „Der Islam und der christliche Glaube an Jesus Christus" (72–79) die wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Aussagen des Korans und seiner Kommentatoren über das Leben Jesu und die Person Jesu Christi zur Seite. Khoury schließt diesen zweiten Teil im knappen Kap. „Der Gott des Islams und der Gott des Christentums" (80–84) mit Erörterungen zur Auseinandersetzung des Korans und der muslimischen Theologen mit der Trinität. Er unterscheidet dabei das Christentum als differenzierten und den Islam als nicht differenzierten Monotheismus, sieht aber – wie die Päpste nach dem Konzil und bereits der Koran – so grundlegende Gemeinsamkeiten in der Gotteslehre von Christen und Muslimen, „dass sie denselben Gott meinen, wenn sie ihn anbeten und zu ihm beten".

In Kap. VII „Grundsätze der islamischen Ethik" (86–96) referiert Khoury grundlegende Perspektiven des Korans für islamisches Weltverständnis und Menschenbild, insbesondere das Gesetz als Ausdruck der Weisheit und der Barmherzigkeit Gottes, Hilfe zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse und darin Rechtleitung Gottes. Dieser dritte Teil wird entsprechend komplettiert durch Kap. VIII „Gut und Böse – Gebote und Verbote" (97–108) mit Koran-Parallelen zu den biblischen Zehn Geboten.

Die andere Hälfte des Buches gilt der Begegnung mit der modernen Welt und Fragen des Dialogs. Unter der korrekten Überschrift für den vierten Teil „Traditioneller Islam und moderne Welt" führen hier leider die Titel „Islam und Demokratie" für Kap. IX (111–119), „Religionsfreiheit" für Kap. X (120–124), „Der Islam und der Westen" für Kap XI (125–143) und auch für Kap. XII „Muslime in einer pluralistischen Gesellschaft" (144–155) mit den Untertiteln „Islam und Integrationsproblematik" zu einer groben Verallgemeinerung, wenn man nicht immer mitdenkt, daß alles Gesagte nur von einem Idealtyp traditionellen Islams gilt: „Die Anliegen der Muslime werden heute am prägnantesten durch die Islamisten formuliert" (127) – mit der „Gefahr des Totalitarismus", sollte nicht der Islam „den Schritt wagen von der überholten Annahme einer einheitlichen Gesellschaft (in der die Muslime die Herrschaft haben und die Macht ausüben sollten) zur Bejahung einer pluralistischen Gesellschaft" (141f.). Für eine innerhalb des Idealtyps bleibende Argumentation betont Khoury „eine von vielen verkannte Flexibilität und Offenheit" schon des klassischen islamischen Rechtssystems als „eine bislang ungenutzt gebliebene Chance" (149). Ihr entsprechen Fragen an die deutsche Gesellschaft und an die Muslime aus fremden Ländern hinsichtlich ihres Integrationswillens.

Den Schlußteil untergliedert Khoury in die kurzen Kap. XIII „Christen und Muslime: Gegner oder Partner?" (157–166), XIV „Eine islamische Stellungnahme zum christlich-islamischen Dialog" (167–181), XV „Christen und Muslime – Probleme eines schwierigen Dialogs" (182–194), XVI „Wahrheit und Toleranz" (195–202) und XVII „Wahrheit und Dialog" (203–210). Für die islamische Stellungnahme legt Khoury eine fast wörtliche Übersetzung von Passagen aus dem Vorwort des kürzlich verstorbenen Vorsitzenden des Hohes Rates der Schiiten im Libanon zu einem Buch über den christlich-islamischen Dialog vor. Khoury wünscht sich christlicherseits das Angebot einer „Miteinander-Identität", in der wir, „unabhängig davon, ob sie unseren Glauben nachvollziehen können und wollen oder nicht, [...] Versöhnung miteinander, Frieden und solidarische Brüderlichkeit" anbieten – auch in Hoffnung auf positive Reaktion aufgrund des Koranworts „Wenn ihr mit einem Gruß begrüßt werdet, dann grüßt mit einem noch schöneren Gruß, oder erwidert ihn" (193f. mit Sure 4,86). Denn „die Realität ist, dass den Gläubigen die Gelegenheit eröffnet wird, sich von der Wahrheit erfassen und beschenken zu lassen" (202), und „es wäre viel zu schnell und meistens unberechtigt, zu urteilen, dass das Verschiedene unvereinbar mit dem eigenen Glauben ist" (206). Deshalb plädiert Khoury dafür, „die Wahrheit und die göttlichen Werte der eigenen Religion als Grundlage dafür zu nehmen, freundliche Beziehungen zu dem anderen herzustellen" (207).

Offenbar gehört die idealtypische Konstruktion von einem traditionellen Islam als Gesprächspartner bei Khoury damit zusammen, daß er weithin „von einer Komplementarität religiöser Erkenntnisse und Erfahrungen" (206) und deshalb „von der Mitte des eigenen Selbstverständnisses dieser Religion ausgeht" (204). Damit nicht andere statt dessen aus diesem Idealtyp Unvereinbarkeit mit „der westlichen Welt" folgern, bringen die beiden anderen hier zu besprechenden Bücher weitere Konkretionen von Bedeutung.

Auch wenn sie schon im Jahr 2000 gehalten wurden, sind hier die Vorträge in der Katholischen Akademie Berlin, die für die Publikation „Der europäische Islam" kurz nach dem 11. September 2001 überarbeitet wurden, von größter Aktualität: „Wie realistisch ist die Vorstellung einer Stärkung aufgeklärter Islam-Interpretationen durch die sozialen und politischen Erfahrungen in den Gesellschaften Westeuropas?" (Vorwort des Herausgebers 6). Tariq Ramadan, Autor des ersten der vier Beiträge, ist Enkel des Gründers der Muslimbruderschaft in Ägypten, Philosophie-Professor in Fribourg und Genf und ein Medienliebling zum Thema „Muslimsein in Europa". So lautet der Titel der Übersetzung (Marburg 2001) seines 1999 französisch und englisch erschienenen Buches, dessen deutscher Untertitel „Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext" das Anliegen auch dieses Vortrags – oder auch eines am 25. November 2001 ebenfalls von dem Jesuiten und Islamkundler Professor Christian Troll in der Katholischen Akademie moderierten Vortrags zu „Einstellungen europäischer Muslime zu Gewalt" – angibt: Entgegen einem essenzialistischen Ansatz – „Da die Religion uns dieses und jenes sagt, muss man uns erklären, warum das so ist und nicht anders" – ist bei allem Glauben und bei aller Religiosität für die Verhaltensweisen zu veranschlagen, daß die Menschen in einem bestimmten sozialen Umfeld leben.

Unter dem Titel „Die europäischen Muslime" (9–20) betont Ramadan: „Es wird künftig darum gehen, seine Zugehörigkeit zum Islam unter Beweis zu stellen, diese sichtbar zu machen, ohne dass das bedeuten würde, die soziale, politische, ökonomische und kulturelle Integration zurückzuweisen" (10). „Auf der einen Seite ist der Anteil junger Muslime, die täglich religiöse Bräuche befolgen, relativ gering [...] Umgekehrt hatte das Erstarken religiöser Praxis bei einer Minderheit von Jugendlichen die Bildung einer Vielzahl von Vereinigungen zur Folge", und „diese Jungen versuchen offen, im Gegensatz zu den ersten Migranten, intellektuelles und soziales Terrain zu besetzen" (13f.). Zum Ziel einer Art Konsens gehört dabei für ihn: a) „Ein Muslim, sei er Einwohner oder Staatsbürger, muss sich mit dem Land, in dem er sich aufhält, durch einen moralischen und sozialen Vertrag verbunden fühlen und dessen Gesetze achten", b) „Die europäische Gesetzgebung (insbesondere deren säkularer Rahmen) erlaubt den Muslimen, das Wesentliche ihrer Religion zu praktizieren" (15f.).

Tariq Modood, Soziologie-Professor in Bristol, macht in seinem Beitrag „Muslime im säkularen britischen Multikulturalismus" (21–43) den innereuropäisch unterschiedlichen Erfahrungshintergrund deutlich: Dort zeigte sich bei den Antidiskriminierungsgesetzen gegen colour-racism, „dass es asiatische Muslime und nicht – wie von der Konzeption her erwartet – Afro-Kariben waren, die aufgrund der Ungleichheitsmessungen als die benachteiligste und ärmste Gruppe des Landes hervorgingen" – was „für viele muslimische Aktivisten [...] die Kategorie ‚ethnische Beziehungen' für Mulsime bestenfalls eine unangemessene politische Nische" sein (24) und „‚Muslim' in kürzester Zeit zu einer Schlüsselidentität politischer Minderheiten" avancieren ließ (31; vgl. zur neuen Diskussionslage: Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden, hg. v. Hans-Martin Barth / Christoph Elsas, Schenefeld 2004).

Reinhard Schulzes Beitrag „Islamische Präsenz und die kulturelle Identität Europas" (45–54) kommentiert die beiden Vorträge aus der Sicht des kritisch beobachtenden Islam-Historikers: „Britische Muslime scheuen sich nicht, einen ‚islamischen Säkularismus' zu fordern", weil „der britische Säkularismus [...] Religion als ‚private Identität' begreift, die in der Repräsentation in der ‚Öffentlichkeit' aufgenommen werden kann". Demgegenüber „ist der französische Laizismus radikal in dem Sinne, dass er keinerlei religiöse Repräsentation zulässt". Tariq Ramadan geht es deshalb primär um eine vom Islam gebildete „Binnenidentität als eine Kollektividentität innerhalb der muslimischen Gemeinschaften. Gleich wichtig ist ihm „auch eine ‚Außenidentität', d.h. eine Identität, mittels derer die ‚Citoyenneté' in der französischen Gesellschaft bejaht wird" – doch das bedeutet „neue Vorschläge für die Aushandlung des Verhältnisses von Staat und Religion" (50f.). Während so aufgrund der prägenden nationalen Rahmenbedingungen „eine europäische Kollektividentität unter Muslimen in Europa kaum anzutreffen ist", wertet Schulze beide Vorträge „als Beitrag zu einer Neubestimmung der kulturellen Identität, durch die sich immer mehr europäische Gesellschaften zu verständigen versuchen", nämlich unter Einbeziehung einer islamischen Tradition (53f.).

Auch Trolls eigener Beitrag „Islamische Stimmen zum gesellschaftlichen Pluralismus" (55–94) würdigt Ramadan (83–99) als einen der ersten „im heutigen Europa geborenen Muslime, der entschieden versucht, einen Prozeß gegenseitigen Befragens und gemeinsamen Suchens nach genuinen und realistischen Rechtslösungen für die neuen Generationen von Muslimen in Europa in Bewegung zu setzen", wesentlich bestimmt von der „Frage, welchen spezifischen Beitrag zum heutigen Europa das islamische Leben und Denken aus dem Glauben leisten konnte und leisten sollte" (83). Daneben referiert Troll Gedanken weiterer ihm persönlich bekannter muslimischer Intellektueller, „für die der Islam als positive Kraft zur Gestaltung einer pluralen, gerechten Gesellschaft beiträgt" (59) Syed Zainul Abedin (64–70) und Maulana Wahiduddin Khan (70–75) sind für Fragen des europäischen Islam interessant, weil sie auf dem Hintergrund der zahlenmäßig größten muslimischen Minderheit der Welt in Indien argumentierten. Der Südafrikaner Farid Eisack (76–82) leitete

im Kontakt mit dem Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations in Birmingham aus dem Koran eine islamische Perspektive der interreligiösen Solidarität gegen Unterdrückung ab (Quran, Liberation and Pluralism, Oxford 1997). Der Tunesier Mohamed Talbi (59–64) trieb in der Groupe de Recherche Islamo-Chrétien den Dialog im Mittelmeerraum voran in der „Überzeugung [...], die er gerade auch als eminenter Historiker des mittelalterlichen Maghreb gewonnen hatte: Keine Kultur oder Religion ist eine in sich geschlossene und unabhängige Realität. Im Gegenteil ist Offenheit, gepaart mit kritischer Unterscheidung, die Bedingung für die vitale Weiterentwicklung von Kulturen und Religionen. In diesem Sinne ist der Dialog zwischen ihnen absolut notwendig" (60).

Der von Yavuz und Esposito herausgegebene Bd rundet das mit den beiden anderen gezeichnete Spektrum mit einer für Deutschland wichtigen Ergänzung ab, nämlich hinsichtlich der Muslime aus der Türkei und ihrem Verhältnis zum Säkularstaat: Gerade die auf diesem Hintergrund entstandene religiöse Bewegung um den charismatischen türkischen Imam Fethullah Gülen ist für das Thema Islam, Westen und christlich-islamischer Dialog in den letzten Jahrzehnten von Bedeutung geworden. Wie Gülen, der sich dort zu längerer medizinischer Behandlung aufhält, wirkt auch M. Hakan Yavuz in den USA, wo er sein in Ankara begonnenes Studium fortsetzte, Assistenzprofessor für Politikwissenschaft ist und in der von John L. Esposito – er ist Gründungsdirektor des Center for Muslim-Christian Understanding und Professor für Religion und internationale Angelegenheiten an der Georgetown University – herausgegebenen Reihe „Religion and Global Politic" publizierte (Islamic Political Identity in Turkey, New York 2003). Die Bewegung um Gülen ist eine Weiterentwicklung der religiösen Bewegung um den türkisch-kurdischen Islamgelehrten Said Nursi, die auch ihrerseits weiter im Dialog zwischen Ost und West, Muslimen und Christen besonders aktiv ist (Bringing Faith, Meaning and Peace to Life in a Multicultural World: the Risale-i Nur's Approach: Seventh International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi, Istanbul 2004). Wie die informative Einleitung der Hg ausführt (XIII–XXXIII, nach deren Angaben zu den Referenten der von ihnen am Center veranstalteten Tagung, von denen die Kap. dieses Buches verfaßt sind), bejahen beide Bewegungen Säkularstaatlichkeit und Pluralismus, arbeiten aber an einer Lockerung des Laizismuskonzepts des Staatsgründers, das bis zu Nursis Tod 1960 religiösen Einfluß in den Bereichen Erziehung, Wirtschaft, Familie, Kleidung und Politik verhinderte. So nutzen sie die zur Überwindung der tiefen Identitätskrise und Links-Rechts-Spaltung in der Türkei seit 1980 für staatsloyale islamische Bewegungen ermöglichten Wirkungsmöglichkeiten über religiöse Netzwerke.

In Kap. 1 „Islam im öffentlichen Raum: Das Beispiel der Nur-Bewegung" (1–18) legt Yavuz Nursis Ideen dazu dar: „Gesetze sind von einer gewählten Volksversammlung zu machen", und entsprechend „meinte er mit einer ‚nach der Scharia regierten Gesellschaft' eine nach Gesetz regierte und gerechte Gesellschaft [...] Weil der Staat ein Diener des Volkes ist, brauchen seine Angestellten nicht Muslime sein, weil es ihre Pflicht ist, dem Volk in Übereinstimmung mit dem Gesetz zu dienen. Der Staat muss auf fünf Prinzipien gegründet sein: Gerechtigkeit, Freiheit, Respekt für menschliche Würde, den Willen des Volkes und Sicherheit" (11). „Nursi machte eine sorgfältige Trennung zwischen Glauben (iman) und Religion (Islam) und konzentrierte sich auf [...] eine Glaubensbewegung, die religiöses Bewußtsein zu stärken und mit anderen Glaubensgemeinschaften zusammenzuarbeiten sucht. Glaube hat Vorrang vor Islam und vor jeder Form ethnolinguistischer Solidarität" (12). In Kap. 2 „Die Gülen-Bewegung: Die türkischen Puritaner" (19–47) diskutiert Yavuz dann, wie Gülen Erziehungs-Netzwerke nutzt, um intellektuelle Aufklärung und spirituelle Erleuchtung zu erreichen und die Werte des Islams in Praxis umzusetzen.

Kap. 12 „Fethullah Gülen: Die Moderne im neuen islamischen Diskurs transzendieren" (238–247) stellt einen Rückblick dar, in dem John Voll, Professor für islamische Geschichte am Center, Gülens „weder ‚fundamentalistische' noch ‚säkularistische'" (245) Interaktion zwischen dem Globalen und dem Lokalen in der Diskussion um Moderne und Islam verortet. Die übrigen Kap. informieren wissenschaftlich sehr solide über Einzelaspekte. So explizieren Bekim Agai aus islamwissenschaftlicher, Thomas Michel SJ aus interreligiöser und Elisabeth Özdalga aus soziologischer Perspektive: „Die islamische Erziehungsethik der Gülen-Bewegung" (18–68), „Fethullah Gülen als Erzieher" (69–84) und „Dem von Fethullah Gülen gewiesenen Weg folgen: Drei Lehrerinnen erzählen ihre Lebensgeschichte" (85–114). Es folgen Ahmet Kuru, Yasin Aktay und Zeki Saritoprak mit politologischen, soziologischen und theologischen Erörterungen: „Fethullah Gülens Suche nach einem mittleren Weg zwischen Moderne und muslimischer Tradition" (115–130), „Diaspora und Stabilität. Konstitutive Elemente in einer Einheit des Wissens" (131–155) und „Fethullah Gülen: Ein Sufi eigener Art" (156–169). Weitere Gesichtspunkte erschließen der Politologe Hasan Kösebalaban, die Soziologin Berna Turam und der Jurist Ihsan Yilmaz hinsichtlich Gülens Einschätzung des Westens eher als Rivalen zum Wettstreit denn als Feind zur Konfrontation (170–183), seiner Gemeinschaft als Zivilgesellschaft (184–287) und als Beispiel für eine neue Rechtsfindung (ijtihad) und Erneuerungsbewegung (tajdid) mit dem Potenzial, über Einrichtungen in z. Z. mehr als 50 Ländern die muslimische Welt zu beeinflussen (208–237). Damit zeigen sich Möglichkeiten, die in den Büchern von Khoury und auch von Troll mit ihren umfassenderen Themenkreisen nur angedeutet sind.

Marburg Christoph Elsas

Philosophie / Religionsphilosophie

Halme, Lasse: **The Polarity of Dynamics and Form.** The Basic Tension in Paul Tillich's Thinking. – Münster: LIT 2003. 176 S. (Tillich-Studien. Beihefte, 4), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6316–6

Wenn es gelingt, über einige schlecht plazierte Superlative hinwegzusehen, dann ist die bei Miikka Ruokanen in Helsinki eingereichte Promotion des finnischen Theologen Lasse Halme ein Buch, das mit Gewinn zu lesen ist. Der Gewinn besteht v. a. darin, daß Halme ein bisher überraschend wenig behandeltes Thema, die Polarität von Dynamik und Form, in seinem Zusammenhang rekonstruiert. Seine Gesprächspartnerin ist dabei v. a. die englischsprachige Tillichforschung, die er bei einem Studienaufenthalt an der Lutheran School of Theology in Chicago näher kennengelernt hat. Weit weniger kommt die deutsche Tillichliteratur zu Wort; das macht allerdings auf seine Weise das Buch für deutsche Leser interessant. Der Text ist durchgängig englisch; eine deutsche Zusammenfassung fehlt.

Der Rede von Polarität widmet H. nur eine kurze Begriffsgeschichte (27–32), die unterstreicht, daß Polarität bei Tillich die Spannung von zwei entgegengesetzten Polen, die sich gegenseitig *benötigen*, bedeutet. Im weiteren unterscheidet der Vf. zwei unterschiedliche Verständnisweisen von Form und Dynamik. Das klassische Verständnis sehe in der Form die Idee, die Substanz oder genauer das Bleibende: charakteristisch für die klassische Sicht sei, daß die Form die Existenz jedes Seienden zu erhalten suche (32) – so H. in einer zu Tillichs Unterscheidung von Essenz und Existenz querstehenden Weise. Aristoteles, aber auch Plato seien für diese Sicht charakteristisch (138). Demgegenüber sei der Gedanke, daß die Dynamik die Grenzen der Form zu überschreiten suche, um neue Formen zu bilden, ein Charakteristikum der modernen Sicht (32). Die moderne Auffassung sei v. a. von Schelling, der Lebensphilosophie und der Prozeßphilosophie entwickelt worden. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß Tillichs Rede von „Dynamik und Form" die klassische und die moderne Sichtweise kombiniere. Es handele sich dabei um eine Synthese, die nicht an allen Stellen ausgeglichen sei. Sie habe aber im dynamischen Neuplatonismus mit seiner Rede von der *dynamis panton* ihre Vorläufer (138). Leider entwickelt H. diese interessante Idee nicht weiter, obwohl sie für die Positionierung Tillichs gegenüber neuen theologischen Bewegungen wie der *Radical Orthodoxy* mit ihrer Anknüpfung an dem dynamischen Neuplatonismus aufschlußreich wäre. Das Buch bietet weder einen Hinweis auf die Rede von Dynamik und Form bei Iamblich oder Proklos noch eine Betrachtung der Entwicklungsgeschichte, wie Tillich zu der Polarität von Dynamik und Form kam. Wie sich die Polarität von Dynamik und Form zur Unterscheidung von Form und Gehalt in den frühen deutschen Schriften Tillichs und zur Synthese von Neukantianismus und Lebensphilosophie bei Georg Simmel verhält, gerät ebenfalls nicht ins Blickfeld der Untersuchung. H. rekonstruiert im wesentlichen nur die Polarität von Dynamik und Form in den fünf Teilen der Systematischen Theologie. Er tut dies unter den Themen Selbst-Integration, Sich-Schaffen und Selbst-Transzendenz, also den drei Funktionen des Lebens, die Tillich in Teil 4 der Systematischen Theologie benennt. Obwohl Tillich an dieser Stelle die Polarität von Dynamik und Form dem Sich-Schaffen zuordnet, gibt es auch über die anderen beiden Funktionen etwas bezüglich Dynamik und Form zu sagen. In der Selbst-Integration ist die Balance zwischen Dynamik und Form zentral. Sie muß gewahrt bleiben, wenn die Form nicht zur Erstarrung und die Dynamik nicht zur Selbstzerstörung degenerieren soll. Das göttliche Leben und die Existenz Christi erfüllen diese Bedingung in vollständiger Weise (49–72). In der selbst-transzendierenden Funktion ist auf die Unterscheidung von Göttlichem und Dämonischem zu achten (116–127). Diese Passagen folgen im großen und ganzen getreu den Texten Tillichs. Neben systematischen Zusammenhängen werden dabei auch Spannungen in Tillichs Rede von Dynamik und Form deutlich. Sie lassen nach dem Buch drei Wege offen: 1. Die Fundamentalität der drei Funktionen des Lebens anzunehmen, die dann aber begrifflich besser entwickelt werden müsse, als Tillich es tue. Oder 2. eine der drei Funktionen des Lebens zu nehmen, um aus ihr ein neues System aufzubauen. Oder 3. ein anderes System zu entwickeln, das sich nur punktuell mit Tillich berühre (146).

Insgesamt bleibt der Eindruck, daß der Vf. der zweiten Alternative zuneigen könnte. Zumindest als Tillichinterpret treibt er die Fundamentalisierung der Polarität von Dynamik und Form sehr weit, ja zu weit. Deshalb abschließend noch ein paar Warnungen vor den bedenklichsten Superlativen des Buches: Man kann, auch nach der Lektüre des Buches, wahrlich nicht behaupten, daß die Polarität von Dynamik und Form „der Ausgangspunkt von Tillichs Denken" sei (so im Abstract S. i). Ebenfalls ist es fraglich, ob die Polarität von Dynamik und Form als „die Grundspannung in Tillichs Denken" – so der Untertitel des Buches – bezeichnet werden kann. Häufig stellt Tillich

immerhin die Polarität von „Dynamik und Form" ohne Hierarchisierung an zweiter Stelle nach der Polarität von „Individuation und Partizipation" und vor diejenige von „Freiheit und Schicksal" (z. B. Systematische Theologie III S. 44). Immerhin zeigt H., daß man diese beiden Polaritäten von der Polarität von Dynamik und Form her verstehen kann. Daß der dritte Teil, die Christologie, der längste Teil der Systematischen Theologie sei (so H. 60), ist demgegenüber nachzählbarerweise nicht richtig. Solche Probleme sollten aber nicht abhalten vom Lesen dieses klar geschriebenen Buches und vom Nachdenken über die – göttliches und menschliches Leben gleichsam charakterisierende – Polarität von Dynamik und Form. Ihre Bedeutung herausgestellt zu haben, ist ein Verdienst dieser Arbeit.

Jena Martin Leiner

Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision? Hg. v. Hans J. Höhn. – Göttingen: Wallstein 2004. 176 S. (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, 2), kt € 19,00 ISBN: 3–89244–818–3

Mit der Frage nach der Rationalität religiöser Überzeugungen hatte das Hannoversche Institut für Philosophie im Jahr 2002 erstmals eine Preisfrage ausgeschrieben, um dann im Jahr 2003 die mit einem Preis ausgezeichneten drei Beiträge zu veröffentlichen. Mit der Frage, ob eine Welt ohne Tod eine Hoffnungs- oder eine Schreckensvision sei, hat sie nun ein Jahr später ein zweites Mal eine wissenschaftliche Preisfrage ausgeschrieben. Die mit einem solchen Preis gewürdigten drei Beiträge werden nun im vorliegenden Sammelbd wiederum der Öffentlichkeit vorgestellt.

In seinen Überlegungen zu *„Risiken und Nebenwirkungen der Lebensverlängerung"* (19–58) formuliert *Héctor Wittwer* einen Gedanken, der u. a. schon von Heidegger in „Sein und Zeit" entwickelt worden ist: Daß ich nicht nur dem Tod entgegengehe, sondern um dieses Zugehen noch einmal weiß, hat für mein Leben eine konstitutive Bedeutung. Denn erst das Bewußtsein um die Begrenztheit meiner Lebenszeit konstituiert die spezifische Bedeutung des gelebten Augenblicks. Wenn es also keinen Tod gäbe, dann hätte kein Augenblick mehr Bedeutung.

Adorno hat die Behauptung dieses Zusammenhangs seinerzeit zum Anlaß genommen für die bittere Gegenfrage, ob nicht dann Auschwitz als Begegnung mit dem Nichts ganz recht sei. Demgegenüber macht der Autor wohltuende Differenzierungen geltend. Zum einen hält er es im Anschluß an den Stand biologisch-medizinischer Forschung für wahrscheinlich, daß dem Menschen die Möglichkeit eingeräumt wird, immer älter zu werden. Und er schließt auch die Utopie eines Lebens, in dem wir nicht mehr sterben *müssen*, nicht von vorneherein aus. Er stellt nämlich klar, daß das, was wir die Sterblichkeit des Menschen nennen, besser seine „Tötbarkeit" heißen müsse. Denn es gebe kein Naturgesetz, das den Menschen von innen her unabweislich sterben lasse, wohl aber sei der Mensch konstitutiv „verletzlich" durch Beeinflussung und Störung seiner körpereigenen biologischen Systeme. Die aus dieser Verletzlichkeit hervorgehende „Tötbarkeit" sei auch dann nicht abzuschütteln, wenn es gelingen sollte, die Abwehrkräfte des menschlichen Organismus so weit zu erhalten, daß er im hohen Alter nicht mehr an jener Infektion stirbt, die der jugendliche Körper ohne nennenswerte Beeinträchtigung wegsteckt. Auf diese Weise bleibe der Mensch „tötbar", und die als Tötbarkeit verstandene Sterblichkeit habe weiterhin die Funktion, die Heidegger dem Tod zuschreibe: Er erschließe die Bedeutung des jeweiligen Augenblicks. Damit kann der Autor die Tötbarkeit des Menschen als ein seine Sittlichkeit herausforderndes Gut bestimmen, ohne deswegen gleich den Tod zu einem Gut zu erklären. Ja, man kann seine Sterblichkeit annehmen und doch den Tod bekämpfen. Adornos verbitterte Gegenfrage geht angesichts dieser Differenzierung ins Leere.

An dieser Stelle setzt der zweite Beitrag von *Gunnar Hindrichs* ein, der die unspektakuläre Überschrift trägt: *„Beantwortung der Frage: Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision?"* (59–110). Er trifft zunächst wiederum die ganz schlichte Feststellung, daß der drohende Tod nicht nur das Leben vernichtet, sondern zu seiner bewußten Gestaltung herausfordert. Ohne sich auf den Beitrag von Wittwer ausdrücklich beziehen zu können, nimmt er dessen Trennung von Tod und Tötbarkeit wieder zurück. Denn was ist Tötbarkeit anders als die ständige Bedrohung durch die Möglichkeit des Todes? Und von diesem Tod gilt: Gerade dadurch, daß er das Leben bedroht, fordert er umgekehrt zu einem bewußten Umgang mit ihm auf. Er konstituiert auf diese Weise den Menschen als Subjekt seiner Lebensverhältnisse und stiftet damit eine Haltung der Freiheit. Die Abschaffung des Todes würde in diesem Sinne den Menschen als Subjekt vernichten. Allerdings unternimmt auch Hindrichs nicht die von Adorno Heidegger unterstellte Familiarisierung des Todes für das Leben. Er stellt klar den Widerspruch heraus, daß der Tod das menschliche Subjektsein sowohl herausfordert als auch vernichtet – ja durch Vernichtung herausfordert: „Denn indem man den Schrecken zu dem macht, auf das man eigentlich bezogen ist, gliedert man ihn in unser Sein ein: als dessen letzten Bezugspunkt. In Wahrheit ist er aber der Schrecken dessen, was sich nicht eingliedern läßt, weil es dem, wohin es einzugliedern wäre, ein Ende macht" (98).

Damit tritt eine Situation ein, die Pascal einst in einem denkwürdigen Fragment formuliert hat: Selbst wenn das ganze Weltall sich anschickte, den Menschen zu zerstören, sei der Mensch doch edler als das, was ihn zerstört. Denn er wisse um die Zerbrechlichkeit seines Lebens, das All aber wisse nichts davon. In Anlehnung an D. Henrich gelangt der Autor zu einer freiheitstheoretischen Formulierung dieses Sachverhalts: In der Wahrnehmung seiner Sterblichkeit gewinne das Ich jene Freiheit, die der Tod ihm wiederum nehme. In diesem Sinne hat „das Subjekt [...] sein Sein in einem Anderen" (107). Dieses Andere läßt eine zweifache Interpretation zu: Es kann analog zum Gipfel des Sisyphos als Beweggrund eines Lebensprozesses gelten, der kein anderes Ziel als das seiner eigenen Verohnmächtigung verfolgt. Dieses Andere kann aber auch als eine Macht gelesen werden, die durch die Ohnmacht des Todes hindurch den Unbedingtheitsanspruch menschlicher Freiheit annimmt und vollendet. Ewiges Leben wäre dann freilich keine unendliche Fortdauer des zeitlichen Lebens – dies liefe wiederum auf die Auslöschung des Subjekts hinaus –, sondern die endgültige Annahme eines zeitlich befristeten Freiheitsgeschehens durch jenes Andere, das uns im Tod zunächst einmal entmächtigt. Der Glaube an einen Gott, der in diesem Sinne ewiges Leben schenkt, bedeutet insofern keinen irrationalen Sprung in den Glauben, sondern befreit die menschliche Freiheit aus der genannten Antinomie von Ermächtigung und Entmächtigung. Sie befähigt in diesem Sinne dazu, meine eigene Sterblichkeit in einem nochmaligen Akt der Freiheit anzunehmen.

Der dritte Beitrag von *Dirk Stederoth* behandelt das Thema *„Todesangst und Elixiere"* und liefert – so der Untertitel –, *„eine Antwort aus transkulturellerPerspektive"* (111–165). Auf der einen Seite konzediert der Autor, daß alle Kulturen auf irgendeine Weise die Idee eines den individuellen Tod überwindenden Lebens kennen. Auf der anderen Seite hält er es für möglich, daß die biologischen Möglichkeiten der Lebensverlängerung die Sehnsucht nach ewigem Leben gegenstandslos werden lassen. In Anlehnung an die von Hegel in seiner „Enzyklopädie" entwickelte Phänomenologie der Lebensalter bestimmt er das Greisenalter als diejenige Phase, in dem zunehmend jene Selbstdistanzierung vom Weltprozeß, die Hindrich noch als ein Freiheitsgeschehen begriff, abnimmt, so daß das Ich sich in den Weltprozeß gewissermaßen „einleibt". Der Widerstand gegen den Tod wäre dann ein Ausdruck dessen, daß Menschen ihren Lebenssinn noch nicht verwirklicht haben, während umgekehrt der Mensch, der diesen Sinn verwirklicht hat, den Tod anzunehmen vermag oder sogar – wie im Fall des Suizids – ihn herbeiwünscht. Nicht die Sterblichkeit des Menschen wäre dann das Problem, wohl aber der zu frühe Tod. Wann aber der Tod zu früh eintritt, hängt vom jeweiligen Lebensentwurf ab. Die Verlängerung des Lebens kann darum Raum für die Verwirklichung von Lebenssinn schaffen, aber auch jene Melancholie der Erfüllung produzieren, die ihrerseits den Tod herbeiwünscht.

In der Tat gibt es beeindruckende Verwirklichungen von Lebenssinn bei Menschen, die in einem verbreiteten Verständnis „zu früh" gestorben sind. Und es gibt den unverwirklichten Lebenssinn von Menschen, die ein Alter erreicht haben, in dem man nach eben diesem Verständnis eigentlich „alt und lebenssatt" sterben können müßte. Vor diesem Hintergrund plädiert der Autor für das, was – ohne daß er ihn zitierte – Odo Marquard einmal die „Diätik der Sinnerwartung" genannt hat: Man soll das Leben nicht mit falschen Erwartungen überfrachten – eine Haltung, die Stederoth v. a. in den „Essais" von Montaigne artikuliert findet.

In meiner Rez. des ersten Sammelbdes, in dem im Jahr 2003 die Preisträger des Hannoverschen Institutes ihre Aufsätze vorlegten, habe ich bemängelt, daß man es diesen Beiträgen teilweise deutlich anmerke, daß sie nicht für ein philosophisch interessiertes Publikum, sondern für ein Auswahlgremium geschrieben worden seien. Davon kann bei dem jetzt nun vorliegenden Bd keine Rede sein. Statt dessen tritt hier ein anderes Merkmal von Preisschriften hervor: Da sie unabhängig voneinander entstanden sind und ihre Autoren auch voneinander in der Regel nichts gewußt haben dürften, können sie nicht aufeinander Bezug nehmen. Daraus ergeben sich Überschneidungen, aber auch interessante Anfragen aneinander. So sind sich Wittwer und Hindrichs darin einig, daß Sterblichkeit und Freiheit einander wechselseitig herausfordern, auch wenn sie diesen Sachverhalt in unterschiedlichen „Sprachspielen" zum Ausdruck bringen. Während Wittwer die darin liegende Antinomie durch Differenzierung auszugleichen versucht, indem er die „Tötbarkeit" als konstitutiv für eine bewußte Lebensführung bejaht, die Ablehnung des konkreten Todes aber gleichzeitig für möglich hält, kennt Hindrich keine Möglichkeit, sich positiv auf die eigene Sterblichkeit zu beziehen, ohne den Tod mitzubejahen, in den diese Sterblichkeit doch mündet. Darum ist von ihm her an Wittwer die Frage zu stellen, ob die von ihm auf der Theorieebene getroffene Differenzierung auch lebenspraktisch umgesetzt werden kann. Umgekehrt stellen sich von Hindrich aus aber auch Fragen an Stederoth: Kann unbedingter Lebenssinn überhaupt in bedingter Gestalt verwirklicht werden? Kommt im Horizont jener unbedingten Anerkennung, die ich einem anderen Freiheitssubjekt liebend zuspreche, nicht jeder Tod zu früh? Der von Stederoth angesprochene Suizid ist nicht notwendig Ausdruck der Langeweile, die denjenigen überfällt, der seinen Lebenssinn schon verwirklicht hat, sondern kann mindestens genauso Ausdruck jener Verzweiflung sein, die sich dort einstellt, wo ich Sinn nur im Sinne des Sisyphos als unerreichbare Verheißung erlebe. Aber auch von Stederoth muß an Hindrich die Frage gestellt werden: Hat jeder Lebenssinn notwendig ein Unbedingtheitsmoment? Hier müßte

m. E. deutlicher aufgezeigt werden, worin das Unbedingtheits- und Ewigkeitsmoment menschlicher Freiheit wirklich liegt. So liegt der Reiz der vorliegenden Beiträge gerade in ihrem Mangel an Abstimmung aufeinander.

Bochum Gerd Neuhaus

Theologie / Naturwissenschaft

Barbour, Ian G.: **Wissenschaft und Glaube.** Historische und zeitgenössische Aspekte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 508 S., 5 Abb. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 1), geb. € 49,90 ISBN: 3–525–56970-X

Der Autor dieses fünfhundertseitigen Werkes, Ian G. Barbour, ist Theologe und Physiker und emeritierter Professor für „Science, Technology and Society" am Carlton College in Northfield, Minnesota.

Der erste Teil dieser Arbeit ist überschrieben mit „Religion und Wissenschaftsgeschichte". Barbour zeichnet darin den Weg der Naturwissenschaft vom ausgehenden Mittelalter, über Galilei zu Newton nach mit den Etappen a) Erklärung durch Zwecke, b) Mathematik und Beobachtung und c) Experiment und Theorie. Demgegenüber lotet er die Spielräume einer natürlichen Theologie aus a) Lücken in den Naturwissenschaften für Gottes Eingreifen, b) die Gestaltung bestimmter Merkmale von Organismen durch Gott, der als Architekt evolutiver Prozesse in Erscheinung tritt und c) Ordnung, Intelligibilität, Geschaffenheit und Kontingenz der Natur als Hinweise auf Gott.

Angesichts von Humes Insistieren auf sinnenhaft-empirischen Daten, angesichts von Kants Einsichten über die für jegliche Erkenntnis konstitutiven Verstandeskategorien sowie angesichts eines Determinismus und Reduktionismus Laplacescher Prägung fragt er nach den Methoden der Theologie im 18. und beginnenden 19. Jh. Er konstatiert, daß der theologische Rückzug auf historisch vermittelte Offenbarungswahrheiten von der Aufklärung attackiert wurde, daß trotz Kants Kritiken der protologische und teleologische Gottesbeweis in Blüte stand und daß ausgehend von Kant und mit Kant der Gedanke an den Gott der Moral und des Pflichtgefühls gepflegt wurde. Das 18. und beginnende 19. Jh. sieht er in einem Antagonismus von Aufklärung und Romantik, die sowohl die Naturwissenschaft als auch die Theologie beeinflussen.

Das 19. Jh erbrachte nach Ansicht des Vf.s einen nahezu völligen Konsens fast aller Naturwissenschaftler und der meisten Theologen über das Faktum der Evolution als solches, nicht aber über die Mechanismen, die dieser Evolution zugrunde liegen sollten. Das Spektrum der Theologie war allerdings sehr breit und reichte vom Biblizismus und Traditionalismus über den Modernismus bis zum Naturalismus. Bereits in dieser Zeit zeichnete sich trotz aller Nähe zum Determinismus und Reduktionismus die Kompatibilität der Naturwissenschaft mit sehr unterschiedlichen Weltanschauungen ab. Die Offenbarungstheologie hatte sich der Bestreitung aller Formen von Offenbarung einerseits und der Behauptung einer wortwörtlichen Bibelauslegung andererseits zu erwehren. Die Natürliche Theologie begriff den göttlichen Schöpfungsplan als Gesamtheit der Gesetze und Strukturen, die Leben und Geist ermöglichen. Es entstand die Idee, daß Gott in natürlichen Ursachen und durch sie richtungweisend wirksam ist.

Der zweite Teil dieser bemerkenswerten Arbeit ist überschrieben: „Religion und naturwissenschaftliche Methode". Hier werden zunächst mit einem breiten Autorenspektrum unterlegt vier allgemeine Verhältnisbestimmungen vorgestellt (Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog und Integration). In der Rubrik „Integration" versammelt er so unterschiedliche Denker wie Tipler, Peacocke, Teilhard de Chardin, Whitehead und Cobb. Das Konfliktmodell der Verhältnisbestimmung verfolgt er nicht weiter, der Unabhängigkeitsthese versucht er Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, hinsichtlich der Methodologie favorisiert der Verfasser das Dialogmodell, seine erklärte Vorliebe hinsichtlich des Menschenbildes und der Schöpfungstheologie gilt aber dem Integrationsmodell (150).

Der Vf. stellt eine relative Ähnlichkeit zwischen naturwissenschaftlichen (analoge, theorieerweiternde intelligible Einheiten) und theologischen Modellen (systematische, relativ überdauernde Metaphern) heraus (178 ff.). Und auch bei den naturwissenschaftlichen und theologischen Paradigmen sieht er große Ähnlichkeiten, z. B. Resistenz bzw. Immunisierung gegen Falsifikation, Regellosigkeit des Paradigmenwechsels etc. Er läßt die Kuhn-Popper-Lakatos-Debatte wieder aufleben.

Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Religion und Naturwissenschaft vergleicht er anhand der vier Kriterien 1. Übereinstimmung mit den Daten, 2. Kohärenz der Theorie; 3. Erklärungsreichweite und 4. Fruchtbarkeit für weitere Theoriebildung. Und er glaubt, daß die christliche Tradition diesen Kriterien besser entspricht als andere Traditionen (228).

B. argumentiert nicht erst aus der geisteswissenschaftlichen Außen-, sondern schon aus der physikalischen Binnenperspektive gegen den Reduktionismus und glaubt drei metaphysische Implikationen der Physik ausmachen zu können: 1. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, 2. Zufall und Gesetzmäßigkeit und 3. Ganzheitlichkeit und Emergenz (271 f.).

Es ist sicher verdienstvoll, daß der Vf. immer wieder die naturwissenschaftliche und die theologische Perspektive aufeinander bezieht (z. B. Physik und Metaphysik, Astronomie und Schöpfung, Evolution und fortdauernde Schöpfung). Allerdings liegt das Schwergewicht dann doch zumeist auf einer umfänglicheren Darlegung des naturwissenschaftlichen und einer zumeist knappen des theologischen Sachverhalts.

Die Integration von Schöpfung und Evolution versucht er zum einen über die „Natürliche Theologie". Aber ein Gott als der bloße Schöpfer eines sich selbst organisierenden Systems mit Gesetz, Zufall und Emergenz erscheint ihm zu deistisch und tatenlos.

Zum anderen versucht er die Integration über eine von ihm präferierte „Theologie der Natur". Zu diesem Denktypus rechnet er auch das Werk von Teilhard de Chardin (Der Mensch im Kosmos) und hält es nach wie vor und im wesentlichen für lehrreich.

Und schließlich sieht B. die Synthese zwischen Schöpfung und Evolution in einem umfassenden metaphysischen System wie dem Witheheads und seiner Nachfolger realisiert.

Das Buch landet letztlich bei einem Kaleidoskop von Modellvorstellungen über Gott, die hinsichtlich ihres Weltverhältnisses und ihrer Konsistenz für einen interdisziplinären Dialog durchdacht werden: Gott als Erlöser, Königsmodell von Gott, Gott als Bestimmer der (quantentheoretischen) Unbestimmtheiten, Gott als (thermodynamisch unfaßbarer?) Informationsübermittler, der kenotische Gott einer freiwilligen Selbstbeschränkung etc.

Was leistet dieses Buch, und wem ist es zu empfehlen? Es ist einerseits wegen seiner guten Verständlichkeit eine umsichtige und umfassende Einführung in die Problematik des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Glaube und andererseits durchaus auch mit historischem Anspruch ein Kompendium der schon geleisteten Reflexionen über eben dieses Verhältnis. Es ist ein lesenswertes Buch, das in die fundamentaltheologische Abteilung der Bibliothek und in die Hand der Studierenden gehört, die dann durch ihren Kenntnisvorsprung hoffentlich auch ihre Professoren zur Lektüre herausfordern oder nötigen.

Aachen Ulrich Lüke

Kurzrezensionen

Rethinking Ecumenism. Strategies for the 21st Century, hg. v. Freek L. Bakker. – Zoetermeer: Uitgeverij Meinema 2004. 299 S. (Iimo Research Publication, 63), kt € 29,90 ISBN: 90–211–7032–9

Eine Reihe von Kollegen, Mitarbeitern und Weggefährten hat diesen Sammelband als Festschrift für den niederländischen Ökumeniker Anton Houtepen zusammengestellt, der am 4. November 2004 aus dem aktiven Dienst an der Theol. Fak. der Univ. Utrecht ausgeschieden ist. Die Beiträge der verschiedenen Autoren beschäftigen sich zum einen mit Themen aus der „klassischen" Ökumene (z. B. dem Opferbegriff und dem Bischofsamt). Zum anderen beleuchten sie die kulturelle Kontextgebundenheit ökumenischen Miteinanders. Das Bewußtsein um eine solche Kontextgebundenheit mag neues Licht auf die alten kontroverstheologischen Fragestellungen werfen, ersetzen kann sie diese aber nicht. P. L.

Berger, Klaus: **Paulus.** – München: C. H. Beck 2002. 128 S. (C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe, 2197), kt € 7,90 ISBN: 3–406–47997–9

„Theologie ist Biographie", unter dieser Perspektive schildert der vorliegende Bd die Figur des Apostels Paulus, den Berger als „Judenchristen betrachtet, der Jude blieb" (7). Ausgehend von zwei Brennpunkten im Leben des Apostels, seiner Berufung (31–89) und den ihm begegnenden Gefahren und Spannungen (90–124), die in der theologisch nicht geklärten Identität des Urchristentums wurzeln (9), wird versucht, Leben und Lehre des Paulus zu schildern. Ein zweifelsohne instruktiver und anregender Zuschnitt, dem allerdings einige der für Pauluseinsteiger notwendigen Einleitungsfragen (z. B. Ansatzpunkte für eine relative/absolute Chronologie) zum Opfer fallen. Ein für die Beschäftigung mit Paulus hilfreiches Buch, das für Nichttheologen jedoch nur bedingt geeignet ist. M. La.

Bever, Hans-Ulrich / **Dröpper,** Wolfgang / **Brumann,** Uta: **Auf den Spuren unseres Glaubens.** Eine Arbeitsmappe zur Bibel und ihren historischen Hintergründen. – Mülheim: Verlag an der Ruhr 1997. 76 S., Pappband € 19,60 ISBN: 3–86072–327–8

Bibeltexte? Wie fade! Altbackene Sprache, langweilige Geschichten, Schnee von gestern. Diese Stereotypen beim Umgang mit dem

Buch der Bücher in Katechese und Religionsunterricht widerlegt dieser Bd. Daß Bibeltexte durchaus spannend und auf der Höhe der Zeit vermittelt werden können, wird anhand dieses Geschichts- und Geschichtenbuches deutlich. Los geht es mit einer Reise des deutschen Jungen Michael nach Israel, wo er seine israelische Freundin Sarah besucht, die ihm viele landeskundliche Informationen vermittelt. Anschließend lädt die Arbeitsmappe ein, sich auf Abrahams Spur zu begeben, ehe Josef, Mose, Josua und Jeremia in den Blickpunkt des Interesses rücken. Die Zeitreise wird fortgesetzt mit den Kap.n „Gruppen in Israel", „Leben zur Zeit Jesu" und „Jesus", dessen Weiterwirken in den ersten Ur-Gemeinden den Bd beschließt. Eine Zeitleiste und ein Lösungsteil runden das praxisbezogene Werk ab. Die Spurensuche mit handlungsorientierten Anregungen, offenen Angeboten und Projektideen lädt nicht zuletzt durch die schülerorientierte Rahmenhandlung zum Erkunden der Bibel und ihrer historischen Hintergründe ein. Sie verdeutlicht gelungen aktuelle Bezüge und die Auswirkungen der Bibelgeschichten auf unser heutiges Lebensumfeld. B. I.

Diefenbach, Manfred: **Der Konflikt Jesu mit den „Juden".** Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses. – Münster: Aschendorff 2002. VIII, 360 S. (NTA NF, 41), kt € 47,00 ISBN: 3–402–04789–6

„Ihr habt den Teufel zum Vater" (Joh 8,44), mit derartigen – augenscheinlich antijudaistischen – Sätzen des JohEv beschäftigt sich die vorliegende Studie, im WS 2000/2001 als Habil.schrift in Innsbruck angenommen. Unter Rekurs auf das antike Handlungsverständnis, das Diefenbach u. a. aus Werken von Aristoteles, Horaz und Seneca gewinnt (27–66), versucht die Arbeit die pauschale und für Fehlinterpretationen anfällige Bezeichnung „die Juden" als Gegner Jesu im JohEv (Textanalysen: 67–266) zu erklären (9). D. sieht in „den Juden" „aufgrund der johanneischen Darstellungsweise lediglich das missliche, ablehnende Handeln gegenüber Jesus" verkörpert (281). Dieses Verhalten „der Juden" berechtigt damit gerade nicht zu Wesensaussagen über das jüdische Volk. Vielmehr bestimmt die erzählte Handlung als solche das Handeln der dramatis personae (279). Insofern „kommt den Charakteren bloß der zweite Rang im Verhältnis zum Primat der Handlung zu" (35). Die „Juden" füllen damit eine Rolle im Plot des JohEv aus. Literaturverzeichnis (283–327) und Register (329–360) beschließen die Untersuchung. M. La.

Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den 13 Büchern. Unter Mitarbeit von Maria Bettetini u. a., hg. v. Norbert Fischer / Cornelius Mayer. – Freiburg: Herder 1998. XVI, 684 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 1), kt DM 178,00 ISBN: 3–451–26624–5

In einer wissenschaftlichen Zeitschrift darauf hinzuweisen, daß die Confessiones des Augustinus zur absoluten Spitze der Weltliteratur gehören, erübrigt sich eigentlich. Ihre Rezeptionsgeschichte ist enorm; sie hat die Tiefenschichten der europäischen Geistesgeschichte maßgeblich geprägt. Dennoch sei dieser Hinweis erlaubt, um die Bedeutung des hier anzuzeigenden Buches nachdrücklich zu unterstreichen. Mit ihm liegt nun eine Gesamteinführung und -interpretation vor, die, von ihrer Konzeption her betrachtet, ihresgleichen bisher nicht kennt. Neben einer Einführung (durch den inzwischen verstorbenen E. Feldmann in das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones) finden sich Interpretationen (jeweils versehen mit reichlichen Literaturangaben) zu den einzelnen Büchern, die immer auch eine Hinführung zu Augustinus selbst darstellen und dabei zugleich dessen bleibende Aktualität deutlich machen. Ein bibliographischer Anhang schließt den Bd ab. M. S.

Forde, Gerhard O.: **A more radical Gospel.** Essays on Eschatology, Authority, Atonement, and Ecumenism, hg. v. Mark C. Mattes / Steven D. Paulson. – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company 2004. 223 S., kt $ 22,00 ISBN: 0–8028–2688–1

Der vorliegende Sammelbd dokumentiert zumeist bislang noch unveröffentlichte Manuskripte des nordamerikanischen lutherischen Theologen Gerhard Forde. Er beschäftigt sich v. a. mit der für ihn bleibenden Bedeutung der lutherischen Grundunterscheidung von Gesetz und Evangelium. Seine erhellenden Beiträge zur gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Identitätskrise in der westlichen Hemisphäre, vor allem in Nordamerika, weisen auf „unerledigte Anfragen an die heutige Theologie" (Karl Barth) hin. Dies gilt nach Forde insbesondere für lutherische Theologie, insofern diese unter teilweiser Aufgabe wesentlicher Grundeinsichten ihres Rechtfertigungsverständnisses dem alten und neuen „Mythos von der Freiheit des Menschen" ihren Tribut zu zollen gewillt ist. Die angemessene apologetische Antwort auf diese Problematik sieht er in einem radikalisierten Evangeliumsverständnis, das für ihn in einer eschatologisch ausgerichteten und zugleich forensisch verankerten Rechtfertigungslehre seinen Inbegriff findet. Allerdings ruft diese „Antwort" Fordes neue „unerledigte Anfragen" an seine eigene Theologie hervor, als seine steile Harmatiologie ein bestimmtes existentiell-theozentrisches Sündenbewußtsein voraussetzt, das jedoch bei vielen Menschen, insbesondere Christen, nicht (mehr) gegeben ist. Was zu Luthers Zeiten als anthropologische Voraussetzung noch aus sich selbst heraus einsichtig und gewiß war, das bedarf heute einer tieferen religionsphilosophischen Durchdringung, um soteriologisch von bleibender Bedeutung zu sein. P. L.

George, Larry Darnell: **Reading the Tapestry.** A Literary-Rhetorical Analysis of the Johannine Resurrection Narrative (John 20–21). – New York: Peter Lang 2000. 195 S. (Studies in Biblical Literature, 14), pb € 33,20 ISBN: 0–8204–4444–8

Die PhD von L. D. George bietet eine narrative Analyse der beiden Osterkapitel des JohEv mit dem Ziel, die Einheitlichkeit und Kohärenz beider Kap. aufzuweisen. Die vom Vf. näherhin als „literary-rhetorical analysis" bezeichnete Methode spürt der Interaktion zwischen implizitem Autor und implizitem Leser nach. Mit Ausnahme des Forschungsüberblicks zur Auslegung von Joh 20–21 wird die Sekundärliteratur in den Einzelauslegungen nicht mehr berücksichtigt. Kritisch anzumerken ist, daß der Epilogcharakter der Verse 20,30–31 vollständig eingeebnet wird zugunsten der Annahme, die Osterbegegnungen in 20,1–29 verlangten nach einer Fortsetzung in Joh 21. Aber fordert Joh 20 tatsächlich eine Fortsetzung in Joh 21 (vgl. 148)? Den Beweis dafür kann die vorliegende Studie nicht wirklich liefern. K. S.

Klaghofer-Treitler, Wolfgang: **Die Fragen der Toten.** Elias Canetti – Jean Améry – Elie Wiesel. – Mainz: Matthias Grünewald 2004. 212 S. (Theologie und Literatur, 19), pb € 19,80 ISBN: 3–7876–2522–5

Der Wiener Fundamentaltheologe W. Klaghofer-Treitler befragt die œuvres der drei jüdischen Autoren nach ihrem Verhältnis zur Shoa, zum Tod und zum Erinnern. Dabei seien ihre unterschiedlichen Schicksale von Bedeutung, ihr religiöses Herkommen und ihre kulturelle Verortung. Wiesel habe als einziger seiner Familie die Katastrophe überlebt und sich (dennoch?) nicht von Gott abwenden können. Anders Améry, der – jüdischer Herkunft, aber katholisch erzogen – nicht nur reflektierender *Atheist*, sondern auch reflektierender *Suizidär* gewesen sei und beide Theorien in der Praxis gelebt und ‚gestorben' habe. Canetti – in Kraus'scher Manier nicht ohne literarische Angriffslust – war von der Shoa persönlich nicht betroffen, und sie bleibe bei ihm literarisch weitgehend im Schatten. Überhaupt bedinge sein Charakter ein eher eitles Verhältnis zum Tod. Der Vf. stellt, an die Autoren anschließend, Überlegungen an zu angemessenen Weisen des Erinnerns und des Glaubens, erspart dabei der Nachkriegsgesellschaft, die mit dem Überleben umginge wie mit einer Panne, die der Rechtfertigung bedarf (Améry), und die Überlebenden dadurch zum zweiten Mal entmenschlichte, keine Kritik. Das Nicht-Vergessen, das Erinnern wird nicht zuletzt auch als Verpflichtung dem Christentum vorgehalten, und der Vf. verknüpft dies mit deutlichen Vorwürfen – ein Problemfeld, das bisher fachlich so wenig ausdiskutiert ist wie der Stellenwert der Shoa als Theologicum. Jo. B.

Unvergessen – Gedenktage 2005, hg. v. Martin Pfeiffer. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 144 S., kt € 9,95 ISBN: 3–579–06770–2

Dieser 11. Bd der 1995 von Kurt Rommel begründeten und bis 2004 von ihm betreuten Reihe stellt 18 mehr oder weniger bekannte Persönlichkeiten aus Theologie, Wissenschaft, Kunst und Literatur vor, die 2005 einen runden Geburts- oder Todestag haben. So werden von den insgesamt 16 AutorInnen u. a. Paul Claudel (50. Todestag), der Autor des bekannten Dramas „Der seidene Schuh" (1930), der Psychoanalytiker Erich Fromm (25. Todestag), der „Begründer der Klassik" bzw. „Wegbereiter der Moderne" (38) Friedrich Schiller

(200. Todestag), aber auch Jean-Paul Sartre (100. Geburtstag) und Søren Kierkegaard (150. Todestag) in ihrer Vita und ihrem Opus bzw. bedeutenden Entdeckungen vorgestellt. Eine umfangreiche, aber v. a. auch aktuelle Literaturliste regt zudem zu einer vertiefenden Beschäftigung mit den einzelnen Persönlichkeiten an.

Für eine erste, zuverlässige Information ist dieses Buch überaus nützlich. T. A.

Reißner, Ilma: **Georgien.** Goldenes Vlies und Weinrebenkranz. Erweiterte und aktualisierte Neuauflage von Georgien. Geschichte. Kunst. Kultur. – Würzburg: Der Christliche Osten 1998. 307 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–927894–28–1

Der vorliegende Bd ist die überarbeitete und aktualisierte Neuauflage des 1989 unter dem Titel „Georgien. Geschichte, Kunst, Kultur" erschienenen Buches der Vf.in. Das Land Georgien hat zwar durch die politischen Ereignisse im Zusammenhang mit der Auflösung der UdSSR und danach, die Georgische Orthodoxe Kirche besonders durch ihren Austritt aus den ökumenischen Gremien Schlagzeilen gemacht. Dennoch sind beide bei uns kaum bekannt. Um so wertvoller ist die Publikation des vorliegenden Bds, der in den Hauptteilen die Geschichte Georgiens (verfaßt von Lothar Heiser), seine (bildende) Kunst, die georgische Sprache und Literatur sowie in kleineren Kap.n Film und Musik des Landes in gut lesbaren Übersichtskap.n darstellt. Im Anhang finden sich eine Zeittafel, Glossar, Literaturverzeichnis und Register. Ein großer Bildteil mit faszinierenden Aufnahmen ergänzt den Bd trefflich. Th. B.

Katholische Theologen der Reformationszeit. Bd. 6, hg. v. Heribert Smolinsky / Peter Walter. – Münster: Aschendorff 2004. 147 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 64), kt € 19,80 ISBN: 3–402–02985–5

Das Werk ist ein Sammelbd von Beiträgen zu verschiedenen humanistisch geprägten katholischen Theologen aus der Reformationszeit. Es beleuchtet aus biographisch-theologischer Perspektive ihre zahlreichen Bemühungen im 16. Jh., die Vorgaben der Heiligen Schrift und der Kirchenväter mit den Erfordernissen ihrer Zeit der Kirchenspaltung zu vermitteln, um auf diese Weise zum Anliegen der Wiederherstellung der Einheit der Kirche beizutragen. Beispielhaft soll hierfür der Beitrag von Barbara Henze (50–68) zu Georg Cassander genannt werden. Letzterer plädierte dafür, den Sinn („intelligentia") der Hl. Schrift, der sich weder in Buchstabengläubigkeit noch in reiner Geistigkeit artikuliert, als normativ-kritisches Kriterium für die Kirche zu verstehen und anzuwenden. Es mag sein, daß die Zeit dieser Theologen noch im Kommen ist. P. L.

Auf der Suche nach Gott, hg. v. Thun, Gaby von. – Reinbek: Wunderlich 2004. 192 S., zahlr. Schwarzweiß-Abb., geb. € 19,90 ISBN: 3–8052–0789–1

In unkonventioneller Weise versammelt dieses Buch Aussagen von 25 bekannten Persönlichkeiten, was für sie der Begriff „Gott" bedeutet bzw. Sinn des Lebens – darunter Carl Friedrich von Weizsäcker, Xavier Naidoo, Eugen Drewermann und Franz Beckenbauer. Insgesamt sagen die Texte auch etwas über den Weg zum Glauben heute. Das Buch ist reichlich mit Fotomaterial ausgestattet. Eine bereichernde Publikation für jeden, der sich als Christ (ob Theologe oder nicht) mit dem Glauben in der persönlichen Existenz befaßt. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Ahonen, Tiina: *Transformation through Compassionate Mission.* David J. Bosch's Theology of Contextualization, – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2003. 280 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 55), kt ISBN: 951–9047–65–4.

Theologie und Psychologie im Dialog über den Traum, hg. v. Thomas Auchter/ Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2003. 259 S. kt € 16,90 ISBN: 3–89710–206–4: 13–48: Weber, G.: „Zweifach sind die Tore der wesenlosen Träume". Traum und Traumdeutung in der Antike; 49–140: Plattig, M.: „ da waren alle wie Träumende" (Ps 126,1). Erfahrungen aus Bibel und christlicher Mystik; 141–169: Huber, M.: Vom Nutzen des Träumens. Neurobiologische und psychoanalytische Überlegungen zu Traum und Gedächtnis; 171–232: Auchter, T.: Der Traum als Königsweg zum Unbewussten. 100 Jahre psychoanalytischer Traumdeutung.

Kirche im Übergang, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 2003. 251 S. kt € 15,40 ISBN: 3–89710–243–9: 9–20: Ernst, J.: Kirche im Übergang; 21–42: Fuhs, H. F.: Volk Gottes – JHWHs Verwandtschaft. Basiskirchliche Strukturen im Alten Testament; 43–65: Dillmann, R.: Ekklesiale Wirklichkeit im Neuen Testament. Ein kommunikatives Netzwerk eigenständiger Ortskirchen; 67–84: Herr, B.: „Der Mensch kennt seine Zeit nicht" (Koh 9,12). Der Umgang mit der Heiligen Schrift mit dem Wandel der Zeit; 85–102: Hattrup, D.: Die Last der Kirchengeschichte. Der Mensch denkt, Gott lenkt; 103–121: Althaus, R.: Das Kirchenrecht – ein Denkmal für die Ewigkeit?; 123–139: Kuhne, W.: Land im Wandel. Von Natur und Milieu zur personalen Entscheidung; 141–161: Herr, T.: Christentum unter den Bedingungen der Postmoderne. Die Kirche vor den Herausforderungen unserer Zeit; 163–178: Thönissen, W.: Nötiger Streit statt unnützem Gezänk. Melanchthons ökumenische Bedeutung; 179–197: Neuner, P.: Kirchengemeinschaft – nur ein Wunschtraum? Das Herrenmahl in ökumenischer Relevanz; 199–223: Markus, G.: In Würde sterben. Patient und Arzt, Begegnung auf der Grenze; 225–251: Gleixner, H.: „Ethik des Genoms?" Moderne Gentechnik und Biomedizin auf dem ethischen Prüfstand.

Ezumezu, Nwokedi Francis: *Freedom as Responsibility.* The social Market Economy in the Light of Catholic Social Teaching for the Nigerian Society. – Bonn: Borengässer 2003. 406 S. (Arbeiten zur Interkulturalität, 5) geb. € 42,00 ISBN: 3–923946–64–3.

Gäde, Gerhard: *Christus in den Religionen.* Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen. – Paderborn: Schöningh 2003. 192 S. kt € 24,90 ISBN: 3–506–70111–8.

Henkel, Jürgen: Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Serafim. – Münster: Lit 2003. 344 S. (Forum Orthodoxe Theologie, 2), brosch. € 30,90 ISBN: 3–8258–5904–5.

Hobson, Theo: *The Rhetorical Word.* Protestant theology and the rhetoric of authority. – Burlington: Ashgate 2002. 217 S. (Ashgate new critical thinking in Theology & Biblical Studies), geb. $ 99,95 ISBN: 0 7546 0655 4.

Doing Theology and Philosophy in the African Context (Faire la théologie et la philosophie en contexte africain), hg. v. Luke G. Mlilo CMM / Nathanaël Y. Soédé. – Frankfurt: IKO 2003. 281 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 17), kt € 21,90 ISBN: 3–88939–706–9: 9–23 Lwaminda, p.: The Teaching of Theology and Philosophy within the Realities of Africa; 25–47: hoeben, sma, h. c.: Catholic Theological Faculties in Africa: Mandate and Reality!; 49–54: Loerschbacher, M.: *Sapientia Christiana* and Some Features of Contextual Theology in Africa; 55–61: Lalilombe, P-A.: Consultation on the Teaching of Philosophy and Theology in Tertiary Institutions in Africa and Madagascar; 63–79: Mlilo, CMM, L.: Towards the Contextualization of Philosophy and Theology *Curricula* in the Context of Southern Africa; 81–89: Goussikindey SJ, E.: Theology and Philosophy: Reviewing the *Curriculum*; 91–102: Tshibilondi ngoyi, A.: Analyse critique des *curricula* en philosophie en Afrique; 103–117: Akenda, J. K.: Contextualisation des programmes des cours en fonction du type d'home à former; 119–124: Santedi kinkupa, L.: Les propos des theologies contextuelles; 125–136: Oguejiofor, J.: Doing Philosophy in Africa Today: Reflections and Practical Suggestions; 137–143: Okure SHCJ, T.: Teaching Theology in the Perspective of Inculturation; 145–157: Soédé, N. Y.: Contextualisier et inculturer la philosophie et la théologie dans les programmes de formation; 165–183: Oguejiofor, J.: Proposals for a More Contextual Philosophy Programme; 185–190: Oguejiofor, J.: Les programmes de philosophie; 191–216: Mlilo CMM, L.: Theology *Curricula*: Some Proposals; 217–231: Soédé, N.Y.: Propositions pour la contextualisation et l'inculturation des programmes de théologie; 233–244: Masenya, M.: Mapping out Theology at the University of South Africa (Unisa); 245–251: Maviiri, J. C.: Summary of the Programme of Studies of the Faculty of Theology of the Catholic University of Eastern Africa – CUEA, Nairobi; 253–262: Powell, FMM, C. F.: Revisiting Philosophical and Theological Teaching at Tangaza College, Nairobi; 263–273: Poucouta, P.: Réflexion sur les programmes de l'enseignement de la théologie en Afrique; 275–280: N'Guessan, xav., M.-M.: Présentation de l'ISSPR (CELAF-Institut, Abidjan).

Nurminen, Anja: *Lutheran Cooperation and Confrontation in Pakistan 1958–1962.* Church-mission relations from the perspective of the Finnish Missionary Society. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2003. 347 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 54), € 61,50 ISBN: 951–9047–64–6.

Radlbeck-Ossmann, Regina: *Vom Papstamt zum Petrusdienst.* Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2005. 497 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, LXXV) geb. € 54,90 ISBN: 3–89710–274–9.

Schaller, Christian: *Organum salutis,* Die Sakramentalität der Kirche im ekklesiologischen Entwurf des Würzburger Apologeten Franz Seraph Hettinger. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. – St. Ottilien: Eos

2003. 285 S. (Münchner theologische Studien, 64) geb. € 29,80 ISBN: 3–8306–7164–4.

Schützeichel, Heribert: *Vom Leben eines Christenmenschen.* – Trier: Paulinus 2003. 258 S., kt ISBN: 3–7902–0213–4.

Schweitzer, Albert: *Die Ehrfurcht vor dem Leben.* Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hg. v. Hans Walter Bähr. – München: Beck 2003. 165 S. kt € 9,90 ISBN: 3–406–49448-X.

Schweitzer, Albert: *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze*, hg. v. Claus Günzler / Ulrich Luz / Johann Zürcher. – München: Beck 2003. 421 S. (Werke aus dem Nachlass), geb. € 58,00 ISBN: 3–406–50165–6.

Lau, Dieter: *Wie sprach Gott: „Es werde Licht"?* Antike Vorstellungen von der Gottessprache. – Frankfurt / Main: Peter Lang 2003. 331 S. (Lateres. Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit, 1), brosch. € 39,80 ISBN: 3–631–50496–9.

Berkmann, Burkhard Josef: Das Verhältnis Kirche – Europäische Union. Zugänge aus rechtlich-philosophischer Sicht. – Münster: Lit 2004. 200 S. (Kultur und Religion in Europa, 3), brosch. € 17,90 ISBN: 3–8258–7762–0.

Biblica Vol. 85 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2004. 600 S., € 50 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 457–474: Aletti, J.-N.: Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésien; 475–502: Strba, B.: שושנה of the Canticle; 503–522: Leuchter, M.: Jeremiah's 70-Year Prophecy and the לב קמי/ ששך; 523–544: Wee, J. Z.: Hebrew Syntax in the Organisation of Laws; 545–558: Evans, P.: Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21.

Biblica Vil. 86 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2005. 152 S., € 50 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 1–19: Scherer, A.: Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea; 20–34: Hatina, T. R.: Who Will See "The Kingdom of God Coming with Power" in Mark 9,1 – Protagonists or Antagonists? 35–58: Bennema, C.: The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel; 59–87: eyrey, J. H.: "First", "Only", "One of a Few", and "No One Else". The Rhetoric of Uniqueness and the Doxologies in 1 Timothy.

Das Recht, Recht zu haben. Menschenrechte und Weltreligionen, hg. v. Monika Rappenecker. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2004. 125 S. kt € 9,50 ISBN: 3–928698–26–5: 17–23: Friedrich, M.: Die Menschenrechte als Mittel zu Zwecken; 25–45: Reinhard, W.: Die abendländischen Grundlagen der modernen Menschenrechte; 47–79: Badry, R.: Zwischen Selbstbehauptung und Selbstverteidigung. Zur Menschenrechtsdebatte unter Muslimen; 81–103: Dharampal-Frick, G.: Die Spannungen zwischen Hindus und Christen. Historische, kulturelle und politische Perspektiven; 105–125: Roetz, H.: Menschenrechte in China – ein Problem der Kultur?

Dramatische Theologie im Gespräch. Symposion / Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager. hg. v. Józef Niewiadomski / Nikolaus Wandinger. Münster: Lit 2003. 252 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung, 14), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–6701–3: 35–40: Leibold, G.: Das Dramatische aus philosophischer Sicht; 41–60: Siebenrock, R.: Dramatische Korrelation als Methode der Theologie. Ein Versuch zu einer noch unbedachten Möglichkeit im Blick auf das Werk Raymund Schwagers; 61–81: Guggenberger, W.: Das Wirklichwerden der Wirklichkeit. Zum Sinn einer Rede von dramatischer Moraltheologie; 83–110: Regensburger, D.: „Dramatische Theologie" und Film. Konturen einer ersten Annäherung; 113–126: Palaver, W.: Girards versteckte Distanz zur neuzeitlichen Ontologisierung der Gewalt; 127–153: Sandler, W.: Wie kommt das Böse in die Welt? Zur Logik der Sündenfallerzählung; 155–167: Wandinger, N.: „Denn sie wissen nicht, was sie tun". Impulse zum Sündenverständnis aus der Dramatischen Theologie R. Schwagers; 169–191: Vonach, A.: „Musste nicht der Messias dies leiden?" (Lk 24,26a). Alt- und zwischentestamentliche Annäherungen zur Frage der Leidensnotwendigkeit des Messias; 193–201: Hasitschka, M.: Das gespaltene „Ich" in Röm 7,25b. Aspekte zum Erlösungsverständnis des Römerbriefes; 205–213: Scharer, M.: „fremd – vertraut – fremd ..." Zur impliziten Theologie einer Arbeitsbeziehung; 215–218: Niewiadomski, J.: Vom Geist der Einsicht. Predigt bei der Eucharistiefeier im Rahmen des Symposions.

Drüke, Milda: Ratu Pedanda. Reise ins Licht. – Bei einem Hohepriester auf Bali. – Hamburg: Hoffmann und Campe 2004. 384 S., geb. € 21,95 ISBN: 3–455–09461–9.

Engelhardt, Norbert: Das Vaterunser fürs Neue Zeitalter. Der mystische Weg zum Reich Gottes in uns. – Münster: Lit 2003. 70 S. (Glaube und Leben, 16), kt € 10,90 ISBN: 3–8258–7050–2.

Ernst Troeltsch. Rezensionen und Kritiken (1901–1914), hg. v. Friedrich Wilhelm Graf. Berlin: Walter de Gruyter 2004. 950 S. (Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe, 4), geb. € 228,00 ISBN: 3–11–018095–2.

Festing, Heinrich: Adolph Kolping begegnen. – Augsburg: Sankt Ulrich 2003. 171 S., kt € 11,90 ISBN: 3–929246–97-X.

Foresi, Pasquale: Beten. Anregungen zu einem tieferen Gespräch mit Gott. – München: Verlag Neue Stadt 2003. 45 S. (Minima), kt € 3,90 ISBN: 3–87996–551-X.

Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa / Salvation in Diversity. Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe, hg. v. Christian Bauer / Stephan van Erp. – Münster: Lit 2004. 182 S. (Kultur und Religion in Europa, 2), brosch. € 16,90 ISBN: 3–8258–7483–4: 17–41: Bauer, Ch.: Gotteszeugnis und Zeitgenossenschaft. Praktisch-theologische Erkundungen im Plural religiöser Differenzen in Europa; 42–43: Bartos, OP, T.: The Dominican Projekt of Mission at the Frontiers; 44–55: Méndez Montoya, OP, A.: Preaching about Salvation / Healing in a Postmodern World; 56–69: Cortesi, OP, A.: Pfade heutiger Suche nach Heil in Europa. Eine italienische Stellungnahme; 70–78: Oosterveen, L.: "I have Pain at your Foot". Gender and Theology from a Male Dominican Perspective; 79–97: Berlis, A.: Heile, heile Segen, alles wird wieder gut? Die theologische Frage nach Heil aus der Genderperspektive; 98–100: Deifel, OP, K.: Wie Männer und Frauen füreinander erlösend sein können; 101–103: Krajewska, A.: An Effort from both Sides; 104–105: Struik, OP, P.: A Change in Communication; 106–117: Kalsky, M.: Die Suche nach einem multikulturellen „Wir" unter Berücksichtigung der Unterschiede. Gedanken zur Entwicklung einer cross-kulturellen Theologie im Kontext Europas; 118–125: Eggensperger, OP, Th.: Die Suche nach Heil im Versuch, den anderen zu verstehen und mit ihm zu handeln. Modelle einer interreligiösen und interkulturellen Hermeneutik in einer globalisierten Welt; 126–139: Lascaris, OP, A.: A Festival of Differences. A Criticism of the Ideal of a Universal Theology; 140–148: van Erp, S.: Possible and Personal. Current Trends in Western Doctrines of God; 149–160: Engel, OP, U.: Heil-von-Gott-her und menschliche Unheilserfahrungen. Theologie als *intellectus amoris* zwischen *compassio* und Gerechtigkeit; 161–170: Borgmann, E.: Salvation in Diversity. Concluding Reflections and Future Perspectives.

Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, hg. v. Christoph Bultmann / Claus-Peter März / Vasilios N. Makrides. – Münster: Aschendorff 2005. 255 S. kt € 14,80 ISBN: 3–402–03415–8: 17–30: März, C.-P.: Eine Bibel in zwei Testamenten. Zur Entstehung der christlichen Bibel; 31–40: Hentschel, G.: Ist die jüdische Bibel ein christliches Buch?; 41–54: Bultmann, C.: Heiliges Schreiben und Heilige Schriften. Zum Ursprung von „Gesetz und Propheten"; 55–71: Freitag, J.: Wie ist die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als „Wort Gottes" zu verstehen?; 72–85: Makrides, V. N.: Die Autorität und Normativität der Tradition. Zum Umgang mit Heiligen Schriften im Orthodoxen Christentum; 86–98: Fuess, A.: Gotteswort und Prophetenwort. Zur Rolle von Koran und Hadîth im Islam; 101–117: Schaab, R.: Die Heiligen Schriften der Karolinger; 118–131: Pilvousek, J.: Gedruckte deutsche Bibeln vor Luther. Anmerkungen zur deutschen Bibelrezeption; 132–158: Meyer, H.: Das Buch (in) der Verkündigung Maria. Zeugenaussagen der Ikonographie und deren Spuren in der Schrift; 159–171: Kranemann, B.: Biblische Texte als Heilige Schrift in der Liturgie; 172–187: Gabel, M.: Biblische Texte für nichtchristliche Leser. Franz Führmann über die Bibel und Dichtung; 191–204: Rüpke, J.: Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden; 205–228: Bendlin, A.: Wer braucht „heilige Schriften"? Die Textbezogenheit der Religionsgeschichte und das „Reden über die Götter" in der griechisch-römischen Antike.

Altes Testament

Dahm, Ulrike: *Opferkult und Priestertum in Alt-Israel.* Ein kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag. – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 318 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 327), geb. € 84,00 ISBN: 3–11–017669–6.

Das Echo des Propheten Jesaja. Beiträge zu seiner vielfältigen Rezeption, hg. v. Norbert Clemens Baumgart / Gerhard Ringshausen. – Münster: Lit 2004. 111 S. (Lüneburger Theologische Beiträge, 1), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–7930: 1–43: Baumgart, N. C.: Wenn JHWH Kinder erzieht. Zum Gottesbild im Jesajabuch aus religionsgeschichtlicher und kanonisch-intertextueller Perspektive; 45–73: von Bendemann, R.: „Trefflich hat der heilige Geist durch Jesaja, den Propheten, gesprochen ..." (Apg 28,25). Zur Bedeutung von Jesaja 6,9f. für die Geschichtskonzeption des lukanischen Doppelwerkes; 75–109: Ringshausen, G.: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht." Kirchengeschichtliche Beiträge und systematische Klärungsversuche.

Mosis, Rudolf: Welterfahrung und Gottesglaube. Drei Erzählungen aus dem Alten Testament. – Würzburg: Echter 2004. 219 S., brosch. € 25,00 ISBN: 3–429–02631–8.

Rose, Martin: Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre. – Genève: Labor et Fides 2003. 480 S. (Le Monde de la Bible, 46), kt € 36,00 ISBN: 2–8309–1080-X.

Neues Testament

Mattila, Talvikki: *Citizens of the Kingdom.* Followers in Matthew from a Feminist Perspective. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 209 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 83) kt € 36,90 ISBN: 3–5825–53622–4.

Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint, hg. v. Raija Sollamo / Seppo Sipilä. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 307 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 82) kt € 36,90 ISBN: 3–525–53620–8: 13–22: Muraoka, T.: Translation Techniques and Beyond; 23–41: Sollamo, R.: Prolegomena to the Syntax of the Septuagint; 43–63: Lemmelijn, B.: Two Methodological Trails in Recent Studies on the Translation Technique of the Septuagint; 65–97: Den Hertog, C. G.: The Treatment of Relative Clauses in the Greek Leviticus; 99–137: Austermann, F.: ἀνομία im Septuaginta-Psalter: Ein Beitrag zum Verhältnis von Übersetzungsweise und Theologie; 139–165: Oloffson, S.: Death Shall Be Their Shepherd: An Interoretation of Ps 49:15 in LXX; 167–184: Pietersma, A.: A Proposed Commentary on the Septuagint; 185–193: de Waard J.: Some Unusual Translation Techniques Employed by the Greek Translator(s) of Proverbs; 195–210: Cook, J.: Ideologie and Translations Technique: Two Si-

des of the Same Coin?; 211–228: Evans, T. V.: A Hebraism of Mixed Motivation; 229–245: Danove, P.: The Grammatical Constructions of ἀκούω and Their Implications for Translation; 247–267: DAFNI, E. G.: Zur Theologie der Sprache des Hoseabuches; 269–278: de Troyer, K.: Towards the Origins of Unclean Blood of the Parturient; 279–307: Turner, P. D. M.: The Translator(s) of Ezekiel Revisited: Idiosyncratic LXX Renderings as a Clue to Inner History.

Early Christian Voices. In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of François Bovon, hg. v. David H. Warren / Ann Graham Brock / David W. Pao. – Boston / Leiden: Brill 2003. 471 S. (Biblical Interpretation Series, 66), geb. $ 180,00 ISBN: 0–391–04147–9: 25–43: Robinso, J. M.: Jesus' Theology in the Sayings Gospel Q; 45–58: Koester, H.: The Synoptic Sayings Gospel Q in the Early Communities of Jesus' Followers; 59–69: Cameron, R.: On Comparing Q and the *Gospel of Thomas*; 71–80: Attridge, H. W.: The Restless Quest for the Beloved Disciple; 83–97: Brock, A. G.: Luke the Politician: Promoting the Gospel by Polishing Christianity's Rough Edges; 99–107: Matthews, Ch. R.: Luke the Hellenist; 109–118: Pao, D. W.: Disagreement Among the Jews in Acts 28; 119–130: Marguerat, d.: Acts 8: Faire tomber le puissant et relever l'humble; 131–142: Warren, D. H.: "Can Anyone Withhold the Water? (Acts 10:47): Toward an Understanding of Luke's Argument in the Story of Cornelius; 143–151: Bonz, M. P.: Luke's Revision of Paul's Reflections in Romans 9–11; 155–165: thomas, Ch. M.: The Scriptures and the New Prophecy: Montanism as Exegetical Crisis; 167–178: Zumstein, J.: Crise du savoir et conflit des interprétations selon Jean 9: Un exemple du travail de l'école johannique; 179–188: Aitken, E. B.: The Hero in the Epistle to the Hebrews: Jesus as an Ascetic Model; 189–196: Desreumaux, A.: La Couronne de Nemrod: Quelques réflexions sur le pouvoir, l'historie et l'Écriture dans la culture syriaque; 197–208: Junod, É.: Quand l'évêque Athanase se prend pour l'évangéliste Luc (*Lettre festale* xxxix sur le canon des écritures); 211–226: Tissot, Y.: Le Développment des narrations pascales; 227–237: Kienzle, B. M.: Hildegard of Bingen's Exegesis of Luke; 239–250: Redalié, Y.: Relecture et droits d'auteur: À propos de l'interprétation de la deuxième épître aux Thessaloniciens; 251–265: Rordorf, W.: Quelque jalons pour une interprétation symbolique des *Actes de Paul*; 267–279: Norelli, E.: The Political Issue of the *Ascension of Isaiah*: Some Remarks on Jonathan Knight's Thesis, and Some Methodological Problems; 283–292: Elliott, J. K.: Christian Apocrypha in Art and Texts; 293–318: Hermann, J. / van den Hoek, A.: „Two Men in White": Observations on an Early Christian Lamp from North Africa with the Ascension of Christ; 319–331: King, K. L.: Hearing, Seeing, and Knowing God: *Allogenes* and the *Gospel of Mary*; 333–339: Macdonald, D. R.: The Spirit as a Dove and Homeric Bird Similes; 341–354: Kaestli, J.-D.: Le Mythe de la chute de Satan et la question du milieu d'origine de la *Vie d'Adam et Eve*; 355–364: Jones, F. S.: The Ancient Christian Teacher in the *Pseudo-Clementines*; 365–376: Prieur, J.-M.: Les Représentations théologiques de la croix dans la plus ancienne littérature chrétienne du deuxième siècle; 377–391: Vogt, P.: "One Bread Gathered from Many Pieces" (Did. 9.4): The Career of an Early Christian Allegory; 395–407: Bouvier, B. / Amsler, F.: Le Miracle de l'archange Michel à Chonai: Introduction, traduction, et notes; 409–415: Duffy, J.: Revelations and Notes on a Byzantine Manuscript at Harvard; 417–430: Morard, F.: Homélie copte sur les Apôtres au Jugement dernier; 431–438: Dubois, J.-D.: Une Lettre manichéenne de Kellis (P. Kell. Copt. 18).

Dogmatik

Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen. – Paderborn: Bonifatius 2005. 245 S. kt € 19,90 ISBN: 3–89710–318–4: 11–28: Klaiber, W.: Glaube und Taufe in exegetischer Sicht. Eine Problemskizze; 29–47: Lüning, P.: Taufe als Initiation. Umkehr, Bekenntnis, Wiedergeburt, Eingliederung; 49–70: Heinze, A.: Glaube und Taufe als Initiation, Exegetische Anmerkungen aus baptistischer Sicht; 71–89: Neumann, B.: Die Taufe als Sakrament des Glaubens; 91–112: Demandt, J.: Gott und Mensch im Akt der Taufe; 113–134: Thönissen, W.: Tauftheologie und Taufpraxis. Theologische Begründung und pastorale Bedeutung der Erwachsenen- und der Kindertaufe; 135–153: Marquardt, M.: Taufpraxis, religiöse Sozialisation und Kirchengliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche; 155–171: Spangenberg, V.: Religiöse Sozialisation, Taufpraxis und Gemeindemitgliedschaft. Kinder und Heranwachsende in baptistischen Gemeinden; 173–190: Vogt, P.: Taufe als Tor zu neuem Leben – Initiation wohin? Das Taufverständnis der Herrnhuter Brüdergemeinde; 191–214: Oeldemann, J.: Ökumenische Konvergenz im Taufverständnis? Das Lima-Papier über die Taufe und seine Bewertung von freikirchlicher und katholischer Seite; 215–220:Voss, K. P.: Biblische Besinnung zu Apg 8,26–40; 221–223: Hardt, M.: Pastorale Reflexionen zu Mk 10,13–16; 225–239: Gebauer, R.: Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven.

Christliche Sozialwissenschaften

The Emergence of Christian Identity in Paul's Letter to the Galatians. A Social-Scientific Investigation into the Root Causes for the Parting of the Way between Christianity and Judaism, hg.v. Bernard O. Ukwuegbu. – Bonn: Borengässer 2003. 480 S. (Arbeiten zur Interkulturalität, 4), geb. € 42,00 ISBN: 3–923946–58–9.

Kirchengeschichte

Stricker, Nicola: *Die maskierte Theologie von Pierre Bayle* – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 264 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 84), geb. € 74,00 ISBN: 3–11–017747–1.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte. Band 61. Im Auftrag des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte, hg. v. Joachim Köhler. – Münster: Aschendorff 2003. 326 S. kt € 29,90 ISBN: 3–402–04251–7: 149–209: Rotkegel, M.: Ausbreitung und Verfolgung der Täufer in Schlesien in den Jahren 1527–1548; 211–224: Hlaváček, P.: Zwischen Ordensgehorsam und Weltverantwortung. Der Franziskaner und Arzt Vinzenz Eysack († ca. 1520) aus Görlitz und seine medizinische Praxis im schlesisch-lausitzischen Raum; 225–242: Kielbasa SDS, A.: Fünfzigjähriges Bestehen des Priesterseminars der Salvatorianer in Heinzendorf/Bagno in Schlesien 1953–2003. Wiederbelebung des Ordenslebens in Schlesien nach Säkularisation, Kulturkampf und Kommunismus; 243–256: Glombik, G.: Der Geist des heiligen Hyazinth im Prozess der deutsch-polnischen Verständigung.

Buchinger, Harald: Pascha bei Origenes. Band 1: Diachrone Präsentation. Band 2: Systematische Aspekte. Innsbruck: Tyrolia 2005. 1038 S. (Innsbrucker theologische Studien, 64), kt € 98,00 ISBN: 3–7022–2542–0.

Dassmann, Ernst: Ambrosius von Mailand. Leben und Werk. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 352 S. geb. € 29,80 ISBN: 3–17–016610–7.

Heim, Manfred / Schwaiger, Georg: Kleines Lexikon der Päpste. – München: Beck 2005. 134 S. kt € 9,90 ISBN: 3–406–51134–1.

Mörke, Olaf: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung. – München: Oldenbourg 2005. 174 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 74), brosch. € 19,80 ISBN: 3–486–55026–8.

Olavus Petri und die Reformation in Schweden. Schriften aus den Jahren 1528–1531, hg. v. Hans Ulrich Bächtold / Hans-Peter Naumann. – Zug: Achius 2002. 273 S. kt € 20,00 ISBN: 3–905351–04–8.

Predel, Gregor: Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien. – Münster: Lit 2005. 294 S. (Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie, 4) kt € 24,90 ISBN: 3–8258–8226–8.

Religion und Nation / Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, hg. v. Michael Geyer / Hartmut Lehmann. – Göttingen: Wallstein 2004. 474 S. (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 3), brosch. € 30,00 ISBN: 3–89244–668–7: 11–32: Geyer, M.: Religion und Nation – Eine unbewältigte Geschichte. Eine einführende Betrachtung; 35–48: Cramer, K.: Religious Conflict in History. The Nation as the One True Church; 49–75: Hogg, R. F.: Fighting the Religious War of 1866. Silesian Clerics and Anti-Catholic Smear Campaign in Prussia; 76–98: Bergen, D. L.: Christianity and Germanness. Mutually Reinforcing, Reciprocally Undermining?; 99–114: Neumann, T.: Religious Nationalism, Violence and the Israeli State. Accommodation and Conflict in the Jewish Settlement of Kiryat Arba; 117–140: Schulte-Umberg, T.: Berlin – Rom –Verdun. Überlegungen zum Verhältnis von Ultramontanismus und Nation; 141–156: Pickus, K.: Native Born Strangers. Jews, Catholics, and the German Nation; 157–175: Swartout, L.: Culture Wars. Protestant, Catholic, and Jewish Students at German Universities, 1890–1914; 176–204: Zubrzycki, G.: The Broken Monolith. The Catholic Church and the "War of the Crosses at Auschwitz, 1998–99; 207–224: Bjork, J.: Nations in the Parish. Catholicism and Nationalist Conflict in the Silesian Borderland, 1890–1922; 225–254: Buchenau, K.: Katholizismus und Jugoslawismus. Zur Nationalisierung der Religion bei den Kroaten, 1918–1945; 255–275: Hanebrink, P.: The Redemption of Christian Hungary. Christianity, Confession, and Nationalism in Hungary, 1919–44; 279–297: Stein, S. A.: Bastards Tongues. Jewish Languages and Cultures in the Russian and Ottoman Empires; 298–335: Löffler, R.: Protestantismus und Auslandsdeutschtum in der Weimarer Republik und dem Dritten Reich. Zur Entwicklung von Deutschtumspflege und Volkstumstheologie in Deutschland und den Deutsch-evangelischen Auslandsgemeinden unter besonderer Berücksichtigung des „Jahrbuchs für Auslandsdeutschtum und Evangelische Kirche" (1932–1940); 336–363: Granieri, R. J.: Thou shalt consider thyself a European. Catholic Supranationalism and the Sublimation of German Nationalism after 1945; 367–385: Wiwjorra, L.: Germanenmythos und Vorgeschichtsforschung im 19. Jahrhundert; 386–408: Steigmann-Gall, R.: Was National Socialism a Political Religion or a Religious Politics?; 409–434: Schütz, S.: Die sozialistische Alternative. Jugendweihe, Religion und Nation in der DDR; 435–458: Bates, D.: „Legitimität" and „Légalité". Political Theology and Democratic Thought in an Age of World War; 461–464: Lehmann, H.: Transatlantische Exkursionen in die Sphären zwischen dem Nationalen und dem Religiösen. Rückblick, Ausblick und Dank.

Schneider, Hans-Michael: Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari. – Bonn: Borengässer 2004. 383 S. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 23), geb. € 37,50 ISBN: 3–923946–65–1.

Syrische Kirchenväter, hg. v. Wassilios Klein. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 256 S., kt € 20,00 ISBN: 3–17–014449–9.

Weckwerth, Andreas: Das erste Konzil von Toledo. Ein philologischer und kirchenhistorischer Kommentar zur *Constitutio Concilii.* – Münster: Aschendorff 2004. 260 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 1) geb. € 40,00 ISBN: 3–402–08191–1.

Weinhard, Joachim: Savonarola als Apologet. Der Versuch einer empirischen Begründung des christlichen Glaubens in der Zeit der Renaissance. – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 296 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 83), geb. € 78,00 ISBN: 3–113017522–3.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Die eine Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe der Kirche, hg. v. George Augustin / Günter Rißе. – Paderborn: Bonifatius 2003. 322 S., kt € 19,90 ISBN: 3–89710–222–6: 9–11: Meisner, J. Kard.: Das Christsein als Sendung; 13–15: Augustin, G. / Risse, G.: Die eine Sendung – in vielen Diensten; 19–30: Weiser, A.: „Diener eurer Freude". Zum neutestamentlichen Verständnis des Amtes; 31–69: Augustin, G.: Das Weihesakrament als Kraftquelle des priesterlichen Lebens; 71–93: Fuchs, O.: Einige Aspekte zu Wesen und Vollzug des Weiheamtes in der Gegenwart; 95–105: Risse, G.: Der Ständige Diakonat – eine Bereicherung für die Sendung der Kirche; 107–127: Faber, E.-M. / Hönig, E.: Identität, Profil und Auftrag der pastoralen Dienste; 131–138: Schmiedl, J.: Ordensleben heute aus der Perspektive des II. Vatikanischen Konzils; 139–144: Holzbach, A.: „Nach oben schauen". Der Dienst des Ordenspriesters; 145–164: Schambeck, M.: Buchstabierungen der Sehnsucht – Skizzen zu einer Theologie des Ordenslebens; 167–174: Hagmann, R.: Zu wissen, wohin man geht. Augenblicke priesterlicher Spiritualität; 175–186: Nüsser, P.: Das Proprium des Ständigen Diakons – Versuch einer spirituellen Ortsbestimmung; 187–205: Kunz, C. E.: Zwischen Lustlosigkeit und Heiligkeit. Von alltäglichen Erfahrungen und deren spiritueller Tiefe – Impulse für heute aus dem Wüstenmönchtum; 207–221: Ziegler, G.: „Auf sich achten". Grundhaltungen des geistlichen Begleiters in den Apophthegmata Patrum; 225–231: Ebertz, M.N.: Berufungskrise – externe und interne Perspektiven; 233–241: Weismantel, P.: Priesterlicher Dienst in der Berufungspastoral. Menschen begeistern und für die Kirche gewinnen; 245–259: Merkelbach, H.: Seelsorge als Heilssorge. Plädoyer für eine Pastoral der Sehnsucht; 261–275: Probst, M.: Der linguistische Dienst des Priesters; 277–288: Walter, P.: Der Priester als Gemeindeleiter. Theologiegeschichtliche Beobachtungen zum kirchlichen Sprachgebrauch; 289–299: Friedl, H.: Ein Balanceakt zwischen Markt und Mystik: Aspekte heutiger Jugendpastoral; 301–312: Stanke, G.: Der Priester als Anwalt der Menschenwürde; 313–320: Kloker, R.: „Wie einst Abraham...". Priesterlicher Dienst heute aus der Sicht eines (noch) jungen Pfarrers.

Balancé – Gespräche über Theologie, die die Welt braucht, hg. v. Bernd Beuscher. – Münster: Lit 2001. 169 S. (Profane Religionspädagogik, 5), brosch. € 20,90 ISBN: 3–8258–5677–1: 22–25: Baumann, U.: Wie baut man einen (gemischten) Chor auf? 26–42: Bewersdorf, H.: „Die Kirche im Dorf lassen?", oder: „Religionspädagogik" als klerikaler Fremdkörper; 43–45: Boge, D.: Kann man den Bogen zwischen Kirche und Welt (über)spannen? 46–52: Ebach, J.: Theologie? Die geht eh den Bach hinunter, oder: Zur Kritik vorsintflutlicher Weltanschauung; 53–59: Fauth, D.: Goethes *Faust* als Anti-Religionspädagoge, oder: „Welt" als theologisches Schubfach? 60–62: Fermor, G.: Theologischer Tunnelblick, oder: Wie weltfremd darf/muß ein Pfarrer sein? 63–68: Graffmann, K.: „Kriminal": Zum Verhältnis von Theologie und Welt; 69–72: Gutmann, H.-M.: „Was heißest du mich gut, Mann?" oder: Über Gutmenschen und andere Weltverbesserer; 73–77: Held, K.: Spielt die Kirche in der Welt den Glaubensheld? 78–80: Hiddemann, F.: Nichts zu verbergen! oder: „Kirche, die schmeckt, weckt was in der Welt steckt!" 81–84: Hörisch, J.: „Die Botschaft hör' ich wohl. Allein mir fehlt der Glaube", oder: Hörigkeit und Protest. Symptome gepflegter Konvers(at)ion; 85–89: Kirsner, I.: Gut Kirschen essen, oder: Vom harten Kern und vom Fruchtfleisch der Kirche; 90–102: Kunstmann, J.: Theologie: (K)eine Kunst; 103–105: Martin, G. M.: „Unheimlich praktisch!", oder: Wie praktisch darf Theologie sein? 106–109: Nicol, M.: Lästige Verwandtschaft? Offener Brief zur Predigt als Performing Art; 110–111: Peren-Ekkert, A.: Die „bezaubernde Religionslehrerin" und die „Stücklein Welt", oder: Credo, Allmut; 111–115: Schobert, I.: Von der Welt das Sehen lernen. Monets Heuschober und die Religionspädagogik; 116–117: Schröer, H.: Vom Lernen einer Theologie, die nicht ganz dicht ist, oder: Weltlich dicht auf der Spur; 118–120: Schroeter-Wittke, H.: Über theologische Weltmeisterschaft und andere interessante Theologenbräuche; 121–123: Schweitzer, F.: „Der Volksschule ist nur nach vorne zu helfen", oder: Pädagogik, – die zarteste Versuchung, seit es Theologie gibt? 124–132: Sistermann, R.: „Sister-Act", oder: Rechtfertigung, Kampf um Anerkennung und Humor; 133–135: Voget, J.: You'll forget – only learn to forget?, oder: Theologie resp. Religionspädagogik, die die Schule braucht; 136–142: Weyer-Menkhoff, St.: Worum geht's?; 143–148: Zillessen, D.: Ziellos durch die Welt? oder: Theologie, die sie nicht mehr alle hat; 149–169: Anhang.

Köhl, Georg: Lern-Ort Praxis. Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann. – Münster: Lit 2003. 517 S. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 15), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–5861–8.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Bergstr. 13, CH-6004 Luzern;
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Christoph Buysch, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Wolfgang Frühwald, Römerstädterstr. 4k, D-86199 Augsburg;
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35037 Marburg;
Dr. Peter Gemeinhardt, Fürstengraben 6, D-07737 Marburg;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans-Martin Gutmann, Reinhard Umbach, Schwenckstr. 52, D-20255 Hamburg;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, An der Universität 2, D-96045 Bamberg;
Ulrich T. G. Hoppe, St.-Mauritz-Freiheit 41, D-48145 Münster;
Burkhard Jürgens, Schneeburgstr. 6, D-79111 Freiburg;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Martin Leiner, Fürstengraben 6, D-07737 Marburg;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52064 Aachen;
Dr. Andreas Merkt, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Burgstr. 53c, D-45289 Essen;
Prof. Dr. Tobias Nicklas, Faculteit der Theologie, Postbus 9103, NL-6500 Nijmegen;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Michael Theobald, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Jörg Ulrich, Franckeplatz 1, D-06099 Halle / S;
Prof. Dr. Hans-Jörg Urban, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Hermann-Löns-Str. 9, D-86161 Augsburg;
Prof. Dr. Oda Wischmeyer, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen.

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2005
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2005 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X