

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 4

2005

101. Jahrgang

Clemens August von Galen: Seine Spiritualität, sein theologischer Horizont
(Harald Wagner in Verbindung mit Thomas Arlinghaus) 265

Otto Dibelius: Vertrauen in die Kirche – von der Staatskirche zur Volkskirche (Hartmut Fritz) 273

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

ANGENENDT, Arnold: Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag (Hubert Anton) Sp. 283

BAUKE-RÜEGG, Jan: Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge (Georg Langenhorst)

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hg. v. Hans Dieter BETZ / Don S. BROWNING / Bernd JANOWSKI / Eberhard JÜNGEL (Michael Schulz)

„Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael GRAF / Frank MATHWIG / Matthias ZEINDLER (Jörg Splett)

KIM, Sung-Wook: Adolf von Harnack. Das Wesen des Christentums. Eine methodologische Analyse (Kurt Meier)

Exegese AT Sp. 295

BARBIERO, Gianni: Studien zu alttestamentlichen Texten (Simone Paganini)

REINMUTH, Titus: Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgehistorischen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias (Georg Steins)

Exegese NT Sp. 300

PLÜMACHER, Eckhard: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten (Detlev Dormeyer)

Dogmatik Sp. 301

KASPER, Kardinal, Walter: Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche (Günther Wenz)

MÜLLER, Juliane: Wiedergeburt und Heiligung. Die Bedeutung der Struktur von Zeit für Schleiermachers Rechtfertigungslehre (Günther Wenz)

VECHTEL, Klaus: Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenburgs (Martin Laube)

Fundamentaltheologie Sp. 310

WEIMAR, Ludwig: Christsein angesichts der vielen Religionen (Hans Waldenfels)

Kirchengeschichte / Patrologie Sp. 312

DAMBERG, Wilhelm / MUSCHIOL, Gisela: Das Bistum Münster. Eine illustrierte Geschichte 805-2005 (Norbert Köster)

Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, komm. v. Harm KLUETING (Klaus Unterburger)

TRELENBERG, Jörg: Das Prinzip „Einheit“ beim frühen Augustinus (Josef Lössl)

Reformationsgeschichte Sp. 319

SELDERHUIS, Herman J.: Calvinus Praeceptor Ecclesiae. Papers of the International Congress on Calvin Research (Eva-Maria Faber)

Liturgiewissenschaft Sp. 319

BÄRSCH, Jürgen: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (Stefan Böntert)

HOLLENWEGER, Walter, J.: Das Kirchenjahr inszenieren. Alternative Zugänge zur theologischen Wahrhaftigkeit: Predigten – Oratorien – Mysteryspiel (Martin Stuflesser)

Kirchenrecht Sp. 323

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht: Band 3 (N-Z), hg. v. Axel Frhr. v. CAMPENHAUSEN / Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER / P. Reinhold SEBOTT SJ

Lexikon des Kirchenrechts, hg. v. Stephan HAERING / Heribert SCHMITZ (Klaus Lüdicke)

WITSCH, Norbert: Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche (Heike Künzel)

Religionspädagogik Sp. 327

SPIEGEL, Egon: „Lehramt Theologie – das Studium kannste vergessen!“. Berufseffizient elementarisieren – ein hochschuldidaktischer Orientierungsrahmen

LACHNER, Raimund / SPIEGEL, Egon: Qualitätsmanagement in der Theologie. Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium (Oliver Reis)

Moraltheologie Sp. 330

SCHOLZ, Ruth Maria: Die Diskussion um die Euthanasie. Zu den anthropologischen Hintergründen einer ethischen Fragestellung (Udo Zelinka)

Philosophie / Religionsphilosophie Sp. 334

KREUTZER, Karsten: Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz (Roman A. Siebenrock)

SEDMAK, Clemens: Erkennen und Verstehen. Grundkurs Erkenntnistheorie und Hermeneutik (Klaus von Stosch)

Christentum / Judentum Sp. 338

Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, hg. v. Silvia KÄPPEL (Rainer Kampling)

Hagiographie Sp. 338

ENGLING, Clemens: Unbequem und ungewöhnlich. Anna Katharina Emmerick – historisch und theologisch neu entdeckt (Alexander Loichinger)

Theologie / Naturwissenschaft Sp. 342

DREWERMAN, Eugen: Wenn die Sterne Götter wären. Moderne Kosmologie und Glaube. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren (Ulrich Lüke)

Theologie / Literatur Sp. 344

JOIST, Alexander: Auf der Suche nach dem Sinn des Todes. Todesdeutungen in der Lyrik der Gegenwart (Georg Langenhorst)

Kurzrezensionen Sp. 345

Bibliographie Sp. 349

Clemens August von Galen: Seine Spiritualität, sein theologischer Horizont

Von Harald Wagner in Zusammenarbeit mit Thomas Arlinghaus

1. Familie von Galen

Die Familie Galen gehört zum rheinisch-westfälischen Uradel. Sie, aus dem Geschlecht derer von Galen, saßen ursprünglich in dem heutigen Dorf Gahlen an der Lippe, unweit Dorsten, um 1138 nachweislich auf dem Schloß Welver im Kreis Soest, östlich von Hamm. Im 17. Jahrhundert erwarb der Vater von Fürstbischof Christoph Bernhard (1606–78) das Haus Assen bei Lippborg (Oldenburger Münsterland). Freiherr Heinrich von Galen auf Haus Assen wurde vom Fürstbischof Ferdinand von Galen entsandt, um in dem unsicheren Bezirk Vechta das Drostentum zu übernehmen. Heinrich von Galen,

Bruder des bekannten Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen, nahm seinen Sitz auf Burg Dinklage, dem Geburtsort und der eigentlichen Heimat auch von Clemens August. Dort geboren am 16. März 1778, empfing er am 19. März die Taufe. Den Taufftag hat der spätere Kardinal immer besonders in Ehren gehalten.¹ Er erinnerte wohl noch auf dem Sterbebett daran, daß dieser Tag auch Fest des Hl. Josef sei, des Patrons der Sterbenden. Schon wenige Tage später, am 22. März 1946, ist er verstorben.

¹ Portmann, Galen, 323.

BS: Koel A 010

20 ✓

Die Familie von Galen war im Laufe ihrer Geschichte in vielfacher Weise im politischen wie auch im kirchlichen Bereich aktiv und engagiert. Besonders bekannt geworden ist Fürstbischof Christoph Bernhard Freiherr von Galen, Bischof von Münster 1650–78. Er führte auf der Grundlage des Tridentinums zahlreiche Reformen in seinem Bistum durch. U. a. verbesserte er die Seelsorge durch Diözesansynoden („Constitutio Bernhardina“, 1655), Pastoralbriefe und bischöfliche Visitationen. Aufgrund seiner bedeutenden Militärmacht wurde er auch „Bombenbernd“ genannt. Clemens August arbeitete nach seiner Priesterweihe als Domvikar und Sekretär bei seinem Onkel, dem Münsteraner Weihbischof Gereon Graf von Galen. Der Vater von Clemens August, Ferdinand Heribert Ludwig von Galen, war von 1871 bis 1903 Zentrumsabgeordneter im deutschen Reichstag, ebenso war sein ältester Bruder von 1907 bis 1918 Reichstagsabgeordneter. Unter den Vorfahren bzw. Verwandten von Clemens August waren zwei Bischöfe, acht Priester, zwei Theologen und sechzehn Ordensfrauen. Clemens August war das elfte von dreizehn Kindern (acht weiblich, fünf – Friedrich, August, Wilhelm Emmanuel [P. Augustinus], Clemens August und Franz – männlich). Zu seinem jüngeren Bruder Franz, mit dem er zeitweise gemeinsam zur Schule bzw. zur Universität ging, hatte er ein besonders herzliches Verhältnis. Er redet ihn liebevoll mit „Strick“ an (und unterzeichnet seine Briefe an ihn mit „Clau“). Auch Franz trug sich zeitweise mit dem Gedanken, Priester zu werden.

Diese fromme, kirchlich gebundene und sozial engagierte Familie war das Milieu, der Mutterboden sozusagen, in dem sich eine Gestalt wie die von Clemens August entwickeln konnte. Dieses Bild ließe sich noch vertiefen, würde man das besondere Profil westfälischer Frömmigkeit seit der Gegenreformation berücksichtigen.

Zusammenfassend: „Jahres- und Lebenskreis der Familie v. Galen entsprachen dem Lebensstil westfälischer Landadelsfamilien, ob katholisch oder protestantisch, deren Rhythmus von ländlich-bäuerlicher Sitte bestimmt war. Die Kinder wuchsen in ländlicher Welt auf. Schlichte, einfache Lebensweise prägte die Erziehung. Tage und Wochen bestimmten die Feste des Kirchenjahres. Auf den Gutshöfen hatte man seine Kapelle oder sein Oratorium, wo sich die Gutsfamilie zur hl. Messe oder Andacht versammelte. Die flache und herbe Landschaft fand ihren Ausdruck in Charakter und Religiosität dieser Menschen.

Sie waren gekennzeichnet von bedächtig-abwägender Grundhaltung, verbunden mit beharrend-konservativer Weltanschauung. Das beharrliche Element, basierend auf ererbtem Grund und Boden, erzeugte loyale Ergebenheit bzw. treue Vasallität gegenüber geistlicher und weltlicher Obrigkeit, die zwar nicht immer mühelos und ohne Brüche abging – man denke nur an den Wechsel der Landesherrschaft vom katholischen Fürstbistum Münster zur preußisch-protestantischen Provinzialregierung nach 1802 – aber, sozusagen als Gegenleistung, Besitz und Genuß der seit Generationen innegehabten Güter garantierte. Anlässlich der Huldigung des Fürstentums Münster an den preußischen Landesherren 1803 hatte Friedrich Wilhelm III. die Erbkammererwürde erneuert und die Familie v. Galen in den Grafenstand erhoben.“²

2. Schüler des Hl. Ignatius

Es war wohl im 19. Jahrhundert Brauch in katholischen Adelsfamilien aus dem Rheinland, aus Westfalen und aus Schlesien, ihre Söhne in Jesuitenkollegien zur Ausbildung zu schicken, wobei das Kolleg „Stella matutina“ in Feldkirch / Vorarlberg eine besondere Rolle spielte. Dorthin wurden die beiden Brüder Clemens August und Franz 1890 (bis 1894) gesandt. Wegen staatlich-preußischer Nichtanerkennung des Abiturs von Feldkirch legte er die Reifeprüfung am Antonianum in Vechta ab, kehrte aber 1898 – nach einem Jahr in Freiburg (Schweiz) – nach Innsbruck zurück und absolvierte an der dortigen, von Jesuiten geleiteten Theologischen Fakultät seine philosophisch-theologischen Studien (1898–1902). Es liegt auf der Hand, daß seine Ausbildung, sowohl spirituell als auch theologisch, stark jesuitisch geprägt war.

Ich wage die Aussage, daß sich die geistlich-geistige Persönlichkeit des „Löwen von Münster“ erst unter Berücksichtigung des ignatianischen Geistes voll erschließt. Dafür einige Beispiele – Clemens August von Galen, der natürlich jedes Jahr Exerzitien machte, wußte, daß es in diesen berühmten geistlichen Übungen um eine Wahl geht, die inhaltlich darin besteht, den Willen Gottes für das Leben zu ent-

decken. Dabei handelt es sich um den Willen Gottes für ein ganz bestimmtes, individuelles Leben, den Gott durch seine Gnade erschließt, der also nicht gewissermaßen als rationale Deduktion vom Verstand entdeckt werden kann. Die berühmte „Unterscheidung der Geister“ (in den Exerzitien des Ignatius) dient der Findung und Einübung des göttlichen Willens, natürlich immer unter dem Einfluß der Gnade Gottes.³

Die Briefe des späteren Bischofs von Münster, schon aus Feldkirch, Freiburg und Innsbruck, sind voll von Heinweisen, wie sehr er von Gott die Offenbarung von dessen Willen – für sich selbst und für andere – erhoffte und erbat. Am 28.11.1897 schreibt er aus Freiburg an seine Mutter über seine Berufung zum Priestertum. Zweifel daran quälen ihn nicht mehr, sondern er fühlt sich „so ruhig und froh darüber, daß ich am liebsten den ganzen Tag davon sprechen möchte, zu welcher hohen Würde mich der liebe Gott berufen will.“ Ganz ignatianisch fährt er fort: „Und ich glaube, daß ich aus dieser Freude und Ruhe im Gedanken daran wohl schließen darf, daß es wirklich Gottes Wille ist, daß ich geistlich werde.“ Die untergeordnete Entscheidung, ob als Weltpriester oder als Ordensmann (Jesuit), werde ihm Gott „noch zur rechten Zeit zeigen.“⁴ Programmatisch schreibt er am 10.11.1900 in einem Brief an seinen Bruder Franz: „Darin besteht ja zum guten Teil die Heiligkeit, daß man seine Wünsche und seinen Willen dem Willen Gottes unterordnet“. In einem späteren Brief an den Bruder (7.9.1902) appelliert er an diesen, er möge dem „erkannten Willen“ des Heilandes folgen: „Den mußt Du also erst klar erkennen, wenn aber keine Erleuchtung kommt, gehört dazu Zeit und zwar eine ruhige Zeit des Überlegens“. Dazu, so mehrfach an Franz, könnten Exerzitien sehr hilfreich sein (18.6.1902). Der Wille Gottes kann dem eigenen Willen entgegenstehen, erst dann hat der Mensch teil am Kreuz. In diesem Kontext erinnert Clemens August seinen Bruder an eine Geschichte, die er bei Franz von Sales gelesen hat: „Ein paar Balken, die parallel nebeneinander liegen, sind kein Kreuz. So haben wir auch kein Kreuz, so lange unser Wille mit dem Willen Gottes parallel läuft, wenn wir aber mit unserem Willen den Willen Gottes kreuzen, so ist das Kreuz fertig“ (14.1.1904). Es ist letztlich die „sacra indifferentia“ des Hl. Ignatius, die hier zum Ideal erhoben wird. Sie gewinnt Gestalt in der völligen Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen“ (Brief an den Bruder Franz am 9.12.1901). Das „Ignatianische“ bei Clemens August von Galen entsprach durchaus auch seinem Temperament und Naturell. „Miles Christi“, in der „Kompanie“ Jesu Christi, das war ganz nach seinem Sinn. Daß ihm Wegbegleiter aus dem Jesuitenorden zur Seite standen, bleibe nicht unerwähnt – so ein P. Carl Schäffer (1849–1907) aus Feldkirch, und später P. Michael Hofmann (1860–1946) aus Innsbruck, zunächst sein geistlicher Begleiter, später im dortigen Konvikt sein Regens. Von ihm soll er noch auf seiner Romreise 1946 sehr positiv gesprochen haben.⁵ Schon an dieser Stelle sei vermerkt, daß auch die große Papsttreue, die Bischof Clemens August an den Tag legte, an Ignatius denken läßt: „In den Vorgesetzten, die uns leiten, müssen wir stets die Person Christi schauen, dessen Stelle sie vertreten.“⁶

Wenn zwei Motive beim Hl. Ignatius ganz oben stehen, dann gilt das in gleicher Weise bei Kardinal von Galen. „Gott suchen in allen Dingen“ – die ganze geschaffene Welt, die Geschichte der Völker und der ganzen Kirche, die Geschichte des einzelnen Menschen, all dieses ist Sich-Zeigen-Gottes. Clemens August war Aszet, aber er hatte Freude an der Jagd, an Reisen, Wanderungen, der Natur, am Zusammensein mit der Familie, weil er überall Hinweise auf die Gegenwart Gottes erkannte. Ihm, dem einzigen und höchsten Gott, stellte er sein ganzes Leben kompromißlos zur Verfügung. „Omnia ad maiorem Dei gloriam“.

³ Dazu ist wohl immer noch die beste Darstellung der Aufsatz von Karl Rahner: Die Ignatianische Logik der individuellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius. In: F. Wulf u. a., Ignatius von Loyola (1556–1956), Würzburg 1956, 343–405.

⁴ Die Mutter antwortet auf diesen wichtigen Brief (5.12.1897): „Zeigt dir der liebe Gott seinen Willen nur so klar, daß du keinen begründeten Zweifel mehr hast, so wollen wir gewiß keine Einwendungen machen, sondern uns nur dankbar mit Dir freuen.“ 1904 hat Galen den Plan, eventuell doch noch Jesuit zu werden, ganz verworfen. Grundsätzlich aber gilt für ihn die ignatianische „Indifferenz“, d. h. die Bereitschaft und das Sich-offen-Halten für den immer neuen Anruf Gottes.

⁵ So berichtet Max Bierbaum in seinem Buch: Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten, Münster⁹ 1984, 78.

⁶ Friedrich Wulf u. a. (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556–1956), Würzburg 1956, 171.

² Peter Löffler: Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten I 1933–1939, Mainz (VKZG.Q. 42) 1988, LI.

Clemens August ist letztlich doch kein Jesuit geworden. Aber noch am 29.5.1902 hatte er seinem älteren Bruder August („Uff“) mitgeteilt, „daß ich mich doch entschlossen habe, nächstes Jahr um die Aufnahme bei den Jesuiten zu bitten“. Die Gründe, die er aufzählt – und wie er sie aufzählt (!) – entsprechen ganz und gar der Methode der ignatianischen Wahl, die dem jungen Theologen aus den „Exerzitien“ geläufig ist. Erstens sei der Ordensstand vollkommener, verdienstlicher und geschützter (vor Gefahren), als der Stand der Weltpriester. Zweitens, so meinte er, habe ihn Gott zu diesem Weg berufen, Gott werde ihn schon auf den Platz stellen, der für ihn der richtigste sei – auf der Kanzel, auf dem Katheder, in den Missionen.“⁷ Warum Clemens August den Plan, Jesuit zu werden, aufgegeben hat, ist nicht ganz geklärt.

3. Die Theologie von Galens

Es ist schwer zu rekonstruieren, wie das theologische Bewußtsein von Menschen geformt wird, die sich kirchlich oder direkt „theologischen“ Berufen verschreiben, und was seine Inhalte sind. Jede theologische Position hat ihre Kontextualitäten und ihren Rezeptionsprozeß. Um so schwerer lassen sich theologische Profile erkennen, wenn sie sich nie oder selten schriftlich ausdrücken. Von Clemens August existiert praktisch kein wissenschaftlich-theologisches Schrifttum.

Aber er wurde natürlich von theologischen Lehrern unterrichtet, und deren denkerische Ansätze und Ausführungen im Lehrbetrieb werden sich ihm eingeprägt haben, wie jeder Theologiestudierende einen theologischen „Grundstock“ von denen bewahrt, die ihn unterrichtet haben. Man ist freilich auch hier angewiesen auf Vermutungen und Rekonstruktionen, denn zum einen ist nicht bekannt, wessen Vorlesungen und Übungen er faktisch besuchte und internalisierte, zum anderen wissen wir auch fast nichts über seinen eigenen Studienanteil, seine Lektüre usw.

Aber wir kennen doch die Namen einiger seiner akademischen Lehrer, unter denen die Dogmatiker von besonderer Bedeutung sind, weil der Jesuitenorden den dogmatischen Studien den obersten Platz einräumte. Im Jahr 1898, also zur Zeit von Galens Studienbeginn, übernimmt P. Anton Straub, ein Altgermaniker, nach P. Ferdinand Stentrup als Ordinarius den dogmatischen Lehrstuhl, für den erkrankten P. Emil Lingens war 1897 P. Josef Müller nach Innsbruck gekommen. 1901 folgte P. Josef Kern dem erkrankten Straub nach. Somit mußte (könnte) Clemens August von Galen drei Dogmatiker gehört haben – Straub (ab 1898) in Innsbruck, Müller (ab 1900) und Kern (ab 1901), dazu noch H. Hurter (schon ab 1858 in Innsbruck). Die Belegbögen Galens, die mir die Uni Innsbruck zugänglich gemacht hat, weisen aus: Im WS 1899/00 6 Std. bei Straub, 6 Std. bei Müller, im SS 1900 5 Std. bei Straub, 5 Std. bei Müller, im WS 1900/01 6 Std. bei Straub, 6 Std. bei Müller, im SS 1901 5 Std. bei Straub, 5 Std. bei Müller, im WS 1901/02 6 Std. bei Straub / Kern, 6 Std. bei Müller und im SS 1902 5 Std. bei Kern, 5 Std. bei Müller. Hurter hatte er also zumindest nicht belegt. Unter ihnen allen ragt Straub ganz besonders hervor. Straub, der Nachfolger Stentrups, war offensichtlich das geistige Band zur Römischen Schule, vor allem zu Passaglia, dem – entsprechend einem der Hauptthemen des Ersten Vatikanums – die Kirche ein ganz besonderes Anliegen war. Straubs Lebenswerk ist die Abhandlung „De Ecclesia Christi“. Diese wird (im ersten Band) von Theophil Spacil besprochen.⁸ Der Rezensent hebt den durchaus spekulativen Charakter des Werkes hervor und lobt das Buch als ein Werk, das – seit Cano und Bellarmin – zu den bedeutendsten über die Kirche zählte. Gewisse Übertreibungen, kritische Punkte und Schwächen verschweigt die Besprechung nicht (z.B. die Annahme des Todes Petri in Rom als „factum dogmaticum“). Ekklesiologische Grundgedanken des Konzils, vor allem die Vorstellung von der Kirche als Papstkirche (verbunden mit den beiden Papstdogmen von 1870, dem Unfehlbarkeitsdogma und dem von der obersten Jurisdiktion), werden die Lehrveranstaltungen Straubs ständig mitbegleitet und die Studierenden beeinflusst haben. Galen hatte ja im übrigen durch einen mehrmonatigen Romaufenthalt zusammen mit seinem Bruder Franz (1898) auch noch einen unmittelbaren Eindruck vom päpst-

lichen Rom als Zentrum der Christenheit gewonnen. In Rom hatte er eine kurze Audienz bei Papst Leo XIII., ein ihn sehr beeindruckender – und auch für seine Berufung zum Priester wichtiger – Moment. Der Mann, der im September 1933 den Bischofsstuhl des Hl. Liudger bestieg, durfte von Anfang an vom Papst als Mann größter Verlässlichkeit angesehen werden. Der Priester und Bischof Clemens August von Galen hat oft über die Kirche gepredigt. Aus vielem, was auch gedruckt verbreitet ist, verdient die Predigt des neuen Oberhirten von Münster am Tag seiner Bischofsweihe und Inthronisation am 28. Oktober 1933 besondere Beachtung. Es ist eine wahre Apotheose des Priester- und Bischofsamtes, die er hier vertritt. Sein Bischofssein repräsentiert quasi die Vermählung zwischen der Diözese und Jesus Christus. „Die Braut Christi hier auf Erden, die heilige Kirche, das Bistum Münster ist dir anvertraut, angetraut. Und im heiligen Sakrament der Bischofsweihe ist dieser Bund fürs Leben besiegelt, sind mir die Gnaden vermittelt, auf daß ich die Pflichten, welche dieser heilige Hochzeitstag mir auferlegt, getreu bis ans Ende erfülle!“ Es scheint, wie in der Theologie seiner Zeit durchaus üblich, die Kirche vom Bischof her zu definieren – so auch im Hirtenbrief des gleichen Tages an die Diözesanen. Er weiß: „Heute empfangen wir die Gewalt über den mystischen Leib Christi, die Kirche“, und – im Blick auf den Bischof, fast wie es das Zweite Vatikanum sagt: „Die heiligen priesterlichen Vollmachten besitzt er (der Bischof) in Fülle.“ Das ist keine Separation vom Petrusdienst, im Gegenteil: „... wollen wir niemals vergessen, wie der Papst in der Gesamtkirche und der Bischof in seinen Diözesen für die Regierung der Kirche bestellt und verantwortlich ist, so sind die ihrer Hirtensorge anvertrauten Gläubigen bestellt und verantwortlich für den Gehorsam in der Kirche. Euch in unbedingtem kirchlichem Gehorsam gegen den obersten Hirten, dem Heiligen Vater, voranzugehen, ist meine, wie jedes katholischen Bischofs, heilige Pflicht!“

Ganz gewiß war die Dogmatik im 19. Jahrhundert die „Königin“ unter den theologischen Disziplinen. Jedoch sollte auch noch auf andere Theologieprofessoren verwiesen werden, die Galen wohl auch gehört hat. Hingewiesen sei hier wenigstens auf Noldin, den Galen in seinem ersten Semester fünfständig gehört hat (Theologia moralis: „De principiis“; Theologia moralis: „De praeceptis“), in seinem zweiten sechsständig (Theologia moralis und „Pastoral konferenzen“), im dritten sechsständig (Wiederum: „De praeceptis“, „De sacramentis“ und „Pastoral konferenzen“, im vierten schließlich sechsständig (Theologia moralis: „De sacramentis“, „De matrimonio“ und nochmals „Pastoral konferenzen“). Hieronymus Noldin (1838–1922) war von 1890 bis 1909 Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fak. Innsbruck. Für diesen Theologen war, wie er selbst gelegentlich sagte, die seelsorgerliche Praxis mehr richtungsweisend als die Pastoraltheologie, ohne daß er deshalb die Theorie als gering einschätzte. Sein dreibändiges Lehrbuch „Summa theologiae moralis (mit zwei ergänzenden Bänden, „De sexto praecepto“ und „De poenis“) erreichte pro Auflage Exemplarzahlen in vierstelliger Höhe, z.B. die 32. Auflage 8.000 Exemplare. Für unseren Zusammenhang ist bedeutsam, daß Noldin sich in diesem Lehrbuch und an anderer Stelle auch intensiv der sogenannten „Sozialen Frage“ widmete, die Galen auch immer wieder beschäftigt hat (s. u.). Noldin war wohl auch zeitweise Beichtvater von Clemens August.

Von den Kirchenhistorikern kennen wir Emil Michael (1852–1917), von den Exegeten Ludwig Lercher (1884–1937), Leopold Fonck (1865–1930) sowie Matthias Flanck (1850–1907). Wohl vollständig sind die Professoren und Dozenten genannt in der ZKTh, deren 80. Band (1958) zum hundertjährigen Jubiläum der Theologischen Fakultät Innsbruck gestaltet wurde (Verzeichnis 226–235).

4. Aspekte der Frömmigkeit von Clemens August von Galen

Neben den genannten bzw. angedeuteten Aspekten der Frömmigkeit von Galens lassen sich noch einige Aspekte besonders hervorheben. Seine Frömmigkeit ist in der ganzen Breite eucharistisch geprägt. Die Feier der Eucharistie (einschließlich der liturgischen Aspekte, vielleicht schon unter dem Vorzeichen der einsetzenden eucharistischen Bewegung) steht im Mittelpunkt seines Tages. Oft feiert er die Messe auch zweimal, z.B. zunächst in seiner Hauskapelle und später mit dem Domkapitel in der Kathedrale. Die eucharistische Anbetung ist für ihn – auch außerhalb der Messe – zentral und selbstverständlich.⁹ Hand in Hand damit geht eine starke marianische

⁷ Vgl. aus heutiger Zeit etwa die Bemerkungen vom berühmten Jesuitentheologen Karl Rahner, was wohl gekommen wäre, wenn man ihm in den fünfziger Jahren Schreibverbot gegeben hätte „dann hätte ich eben das zur Kenntnis genommen und hätte etwas anderes getan, hätte etwa Exerzitien geben können oder Missionar in Indien oder in Brasilien werden können ... Ich meine, mit einer solchen Verfügung der Amtsstellen in der Kirche rechnete man in einem vorbehaltlosen Glauben und Einordnung“ (Anzeiger für die Katholische Geistlichkeit, März 1979, 77).

⁸ In LThK 37 (1913), 143–149.

⁹ Dafür finden sich viele Belege in seinen Briefen und den Erinnerungen anderer. Sehr eindrucksvoll schildert z.B. einer seiner Sekretäre aus der Zeit, als Clemens August zum Bischof ernannt war, aber noch im Pastorat von St. Lamberti wohnte, weil das Bischofshaus noch modernisiert werden

Frömmigkeit, wie er sie bereits in seiner Familie und Heimat kennengelernt und gepflegt hat. Maria ist der Mensch schlechthin, die den Willen Gottes zu erfüllen sucht („Ecce ancilla Domini ... fiat mihi secundum voluntatem tuam!“)¹⁰ Eine gute Analyse der Marienfrömmigkeit von Clemens August bietet ein Beitrag der Zeitschrift „Im Dienst Mariens“ im März 1961. Der Wallfahrtsort Telgte war für ihn eine stets wichtige Station, ein Fest, Trösterin der Betrübten, führte er anlässlich des 300jährigen Jubiläums von Kevelaer mit besonderer Erlaubnis Roms ein.

Wie Andeutungen, aus seinen Briefen vor allem, verraten, nimmt er auch Aspekte der Christkönigsfrömmigkeit, die 1929 zur Schaffung des Christkönigsfestes führen, vorweg. Es ist nicht klar, in welcher Beziehung die kleine Schrift „Vexilla Regis prodeunt“ zu Bischof Galen steht (1926) – ist er Verfasser, Mitverfasser? Sie wurden „dem deutschen katholischen Adel dargeboten von mehreren Priestern aus seinen Reihen“.¹¹ Max Bierbaum vertritt die Ansicht, die kleine, alles in allem nur 16 Druckseiten umfassende Schrift könnte in der Tat von Clemens August stammen. Dafür würden „Stil und Feuer der Komposition“ sprechen.¹² Das Argument hat seine Bedeutung, aber überzeugt nicht ganz. Bemerkenswert ist aber, daß von Galen sich in vielen Briefen und Ansprachen dem (damals neuen) Christkönigsgedanken und -fest sehr annähert. Dazu einige Aspekte.

In der Kirche Mitteleuropas, ausgehend von Frankreich, wird zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein Kampf gegen den „Laizismus“ geführt (frz. „laïcisme“). Dieser hat nichts zu tun mit den Diskussionen über die Kompetenzen im Gottesvolk, wie sie sich im Zweiten Vatikanum (bes. LG II) niederschlugen. Der historische „Laizismus“ redet von der absoluten Trennung von Kirche und Staat das Wort und wendet sich generell gegen jede Einflußnahme des kirchlichen Gedankenguts auf die Gesellschaft bzw. auf die politisch organisierte Staatsgemeinschaft. Das bezog sich auch auf ethisch so brisante Bereiche wie Ehescheidung, Schulunterricht und Geburtenkontrolle. Die Schrift von Clemens August „Die Pest des Laizismus und ihre Erscheinungsformen“, von ihm verfaßt im Jahr 1932, als er noch Seelsorger an St. Lambert war, faßt (so der Untertitel) „Erwägungen und Besorgnisse eines Seelsorgers über die religiös-sittliche Lage der deutschen Katholiken“ zusammen. Obwohl erst 1932 erschienen, spiegelt sie doch viel von der Grundeinstellung des Grafen spätestens seit seiner Priesterweihe. Der „Laizismus und dessen frevelhafte Bestrebungen“ zielen dahin, das ganze menschliche Leben nach rein diesseitigen, von der geoffenbarten Religion unabhängigen Gesetzen zu regeln“ (10). Galen wittert hier eine generelle Ablehnung der Übernatürlichkeit der Offenbarung, engt die beherrschenden Negativpunkte ethisch ein auf „Fleischeslust“, „Augenlust“ und „Hoffart des Lebens“ (12). In einer aus heutiger Sicht fast prüde zu nennenden Grundeinstellung sieht er die Hauptanzeichen der Übel in allzu großer sittlicher Freizügigkeit, z. B. beim Sport in den Schulen oder beim Schwimmen. Freilich, das Grundanliegen greift weiter: Es geht darum, die Herrschaft Christi in allen Bereichen des öffentlichen Lebens zu verankern. Daher wird ihm die allgemeine, kirchlich-liturgische Entwicklung auf das Christkönigsfest sehr entgegengekommen sein. 1899 weiht der Papst das Menschengeschlecht an das Heiligste Herz Jesu, 1900 erläßt er ein Rundschreiben über den göttlichen Erlöser („Tametsi futura“). Schließlich wird mit der Enzyklika „Quas pri-

mas“ von Pius XI. das Fest „Christkönig“ 1925 eingeführt. Ich bin der Ansicht, daß dieser christologische Grund auch letztlich der Motor seines Widerstands gegen die Nationalsozialisten war. Wie die Menschen in ihren äußeren Handlungen der irdischen Autorität unterworfen sind, so sind sie in ihrem inneren Leben, in ihrem Denken und Wollen, dem geistigen Königtum Christi unterworfen. Das Königtum Christi stellt Christus als höchste Autorität auf, welcher alle Menschen, alle Nationen, in ihrem Denken und Wollen unterworfen sind. Christi Königtum besagt die geistige Gewalt über alle Nationen der „Erde“, so deutet der Theologieprofessor Meurers zentrale Aspekte des Königtums Christi. Dieses Königtum übt Christus durch die Kirche aus. Deshalb gilt: „Der soziale Abfall der Völker von Christus ist die große Schuld unserer Zeit; die Trennung und Loslösung des ganzen öffentlichen Lebens von Christus ist die tiefste Wunde unserer Zeit. Christus ist aus dem öffentlichen Leben der Nationen vertrieben, und das ist die Quelle all des Elends der Völker“¹³. Näherhin ist der Laizismus durch drei Grundirrtümer gekennzeichnet: Durch die These, Religion sei Privatsache; alle Religionen seien gleich gut; die Ablehnung des Übernatürlichen. Von dieser Warte her kann Meurers auch sagen: „Das Königtum Christi ist das Heilmittel gegen den Laizismus, weil durch das Königtum Christi gerade die Wahrheiten verkündet werden, die dem Laizismus direkt entgegen wirken“ (384).¹⁴ Welches aber sind die Grundirrtümer des Laizismus? „Er leugnet das Recht der Kirche, die Völker zu leiten; er lehrt, alle Konfessionen seien gleich gut, und der Staat dürfe alle in gleicher Weise fördern; er lehrt, der Staat könne regieren ohne Gott, ja gegen Gott ... Demgegenüber soll das Fest Christi Königstag verkünden, daß Christus im Staatsleben und im ganzen öffentlichen Leben herrschen muß“ (384).¹⁵ Die Argumentation fährt fort (und sie könnte die des Kardinals sein): „Die Ehren, die wir Christus dem König erweisen, sollen die Welt aufs neue daran erinnern, daß die Kirche eine selbstständige Gesellschaft ist, die ihr Amt unabhängig vom Staat ausüben muß; daß die Kirche in Ausübung ihres Amtes nicht von der Staatsautorität abhängig sein kann; daß dem religiösen Orden Freiheit zubilligen ist; daß die Staaten und die Staatslenker die Pflicht haben, Christus öffentlich anzuerkennen; daß das ganze Staatsleben nach den Grundsätzen Christi eingerichtet werden muß“.¹⁶ Es geht also hier um die Herrschaft Christi im öffentlichen und bürgerlichen Leben, weshalb man auch vom „sozialen Königtum“ Christi reden kann. Die Christkönigsfrömmigkeit steht in Verbindung mit der Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu, wie er sie in Innsbruck besonders intensiv kennengelernt hatte. Galen pflegte, für seine Zeit eher ungewöhnlich, die Lektüre der Hl. Schrift, jeden Tag mindestens von einem Kapitel. Das empfiehlt er auch seinem Bruder Franz (21.1.1900), bringt ihm gegenüber zum Ausdruck, wie sehr ihn stets das Vater-unser berühre (besonders die Bitte: „sed libera nos a malo“).¹⁷ Oft ist gefragt worden, warum denn bei Clemens August von Galen ein derart negatives Menschenbild gegeben sei. In einem Brief an „Tosio“ vom 31. Dezember 1922 gibt der damals 45jährige Aufschluß über sein Menschenbild. Es ist klar, daß der oberste Maßstab das göttliche Sittengesetz ist, daß der Glaubende zu erfüllen sucht. Nicht so der Ungläubige. Für den Christen ist die Freiheit die von Gott gegebene Befähigung, den göttlichen Weltplan mit den ihm von Gott verliehenen Kräften durch eigene, selbstgewollte Taten zu verwirklichen; das schließt für ihn die Pflichten ein, sein freies Handeln nach dem im Sittengesetz kundgegebenen Willen Gottes einzurichten.¹⁸

¹³ Meurers, 384.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ A. a. O., 385.

¹⁷ Woher freilich die Überbetonung des Bösen im Menschen kommt, die schon öfters aufgefallen ist, muß erst noch durch weitere Forschung erhellt werden.

¹⁸ An dieser Stelle soll noch eine Überlegung eingefügt werden, die freilich noch im einzelnen verifiziert werden müßte. Es sind verschiedene Gedanken geäußert worden, warum denn von Galen so unerschrocken und heftig gegen den Nationalsozialismus angeht, mit dem Ziel der Vernichtung dieser Feinde auf geistiger Ebene. Wenn man die Privatbriefe von Clemens August liest an die Geschwister (an Bruder Franz vor allem), aber auch an die Mutter, so fällt auf, wie breit dort seine Jagddarstellungen, Jagdberichte und Jagdassoziationen sind, selbst dort, wo man es gar nicht erwartet. Nun ist die Jagd zu allen Zeiten eine Tätigkeit gewesen, der sich die Menschheit rein aus Überlebensgründen zuwandte. Zu Zeiten freilich, als das Überleben weitgehend gesichert war, spielt die Jagd in bestimmten Kreisen weiter eine herausragende Rolle, nämlich im Adel. Das Mittelalter entfaltet dazu gar eine „ars venandi“, sowie man eine „ars vivendi“ oder eine „ars moriendi“

mußte, u. a. auch die Bischöfliche Hauskapelle. Der Sekretär Hermann Eising berichtet: Gerne benutzte der Bischof da die Möglichkeit, jeden Morgen in der Anbetungskirche zu zelebrieren. Nach ihm zelebrierte sein Kaplan, der Bischof blieb während der ganzen hl. Messe; nachher gingen wir zusammen zum Frühstück ins Pfarrhaus. Da und sonst bei vielen Gelegenheiten wurde offenbar, was für den Bischof die tägliche hl. Messe bedeutete. Auch unter erschwerten Umständen zelebrierte er täglich; ich glaube nicht, daß er je darauf verzichtet hat. Ich erinnere mich an eine Kirchweihe in Gladbeck, daß dort in der Notkirche der Bischof und sein Kaplan schon sehr früh zelebrierten und die sonst anwesenden Geistlichen in der Bischofsmesse kommunizierten. Dafür hatte er kein Verständnis. Er sagte, er hätte doch auf jeden Fall zelebriert, auch wenn er deswegen ganz früh hätte aufstehen müssen. Auch gehörten die kirchlichen Danksagungsgebete und die Betrachtung während der Messe seines Kaplans für ihn zu fast pflichtmäßigen Übungen.“ Mitgeteilt in den Erinnerungen von Hermann Eising, die dieser 1978 als Vortrag in Stapelfeld hielt. Publiziert in der Privatschrift von Clemens Heitmann: Menschen um Clemens August von Galen, Dinklage 2004, 109–122 (Zitat 112).

¹⁰ 1946 überreicht er z. B. dem Papst eine schrankenlos positive Petition zugunsten der (1950 erfolgten) Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel mit Leib und Seele.

¹¹ Siehe Max Bierbaum, 188.

¹² Ibid.

Für den Liberalismus ist die Freiheit die natürliche Befähigung des Menschen, von seinen Kräften in schrankenloser Willkür beliebigen Gebrauch zu machen; eine Schranke erkennt er für diese Freiheit nur in der ihr etwa entgegenstehenden äußeren Macht.

„Ich meine, Du müßtest in dieser oder ähnlicher Weise erst klare Begriffe und eine Grundlage schaffen zur Beurteilung der praktischen Einzelfragen. Dann könntest Du vielleicht etwa in folgender Weise weiterbauen:

Von geradezu entscheidender Bedeutung ist die verschiedene Auffassung der Freiheit für das Zusammenleben der Menschen. Dieses Zusammenleben bringt es ja mit sich, daß der Freiheitsgebrauch des einen nicht selten mit dem Freiheitsgebrauch des anderen zusammenstößt. Das Zusammenleben in jeder Form, in Familie, Gemeinde, Staat wäre unmöglich und ein unaufhörlicher Kampf, wenn jeder einzelne von seiner Freiheit schrankenlos jeden beliebigen Gebrauch machen wollte. Jede soziale Ordnung setzt seine Beschränkung im Gebrauch der Freiheit notwendig voraus.

Für den Christen ist die Freiheit die Befähigung, an Gottes Weltplan in selbständigen Taten mitzuwirken. Er weiß sich daher verpflichtet, in Freiheit Gott zu dienen, seine Gebote zu erfüllen. Dem Nächsten schuldet es Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Im recht-mäßigen Vorgesetzten sieht er den Stellvertreter Gottes, der als solcher das Recht und die Pflicht hat, für den ihm unterstellten Bereich Verzicht auf den Gebrauch der Freiheit zu fordern und durchzusetzen, soweit es das Sittengesetz und das von Gott gewollte Wohl dieser Gemeinschaft fordert.

Für den Liberalismus ist die Freiheit die Befähigung, von allen Kräften des Menschen jeden beliebigen Gebrauch zu machen. Konsequenter angewandt führt er zur vollkommenen Anarchie; das einzige Gegenmittel ist ihm die Gewalt. – Er leugnet die Pflicht, Gott zu dienen, Gottes Gesetze zu erfüllen; höchstens läßt er jedem die Freiheit, für sich privat irgendwie Gott zu ehren. Aber eine öffentliche pflicht-mäßige Gottesverehrung, erst recht eine Einwirkung auf andere in dieser Richtung, lehnt er ab. Daher das Ausschalten der göttlichen Autorität und ihrer Verkünderin, der Kirche, aus dem öffentlichen Leben: Trennung von Kirche und Staat; religionslose Schule; freie Wissenschaft und Kunst; freie Religion im Sinne = Freiheit von Religion. Die Familie ist für den Liberalismus ein frei gegründeter und kündbarer Zweckverband; daher Zivilehe, Ehescheidung, freie Liebe.“

Man sollte bei der Würdigung der religiösen und theologischen Ideale des Kardinals auch nicht übersehen, daß er so viele Jahre – 1906–1929 – als Seelsorger in der Großstadt Berlin wirkte und hier, gerade als Präses des Kolpingwerks, sehr unmittelbar mit sozialen Fragen konfrontiert war. Daß er gerade den ihm zutiefst einwohnenden Sinn für Gerechtigkeit auch praktisch entfalten konnte. Die Frage, inwiefern er deshalb – und auch wegen des politisch-sozialen Engagements seines Vaters und seiner Brüder – zu den katholischen Protagonisten für soziales Engagement im frühen 20. Jahrhundert gezählt werden sollte, läßt sich angesichts der noch un-aufgearbeiteten Quellenlage nicht eindeutig bejahen, aber die entsprechende Vermutung liegt nahe. Hier tut sich ein noch wenig bearbeiteter Forschungssektor auf.

Otto Dibelius: Vertrauen in die Kirche – von der Staatskirche zur Volkskirche

Von Hartmut Fritz

„Daß unser Kirchenwesen in einem tiefen Verfall ist, kann niemand leugnen. Der lebendige Anteil an den öffentlichen Gottesverehrungen und den heiligen Gebräuchen ist fast ganz verschwunden, der Einfluss religiöser Gesinnungen auf die Sitten und auf deren Beurteilung kaum wahrzunehmen, das lebendige Verhältnis zwischen den Predigern und ihren Gemeinden so gut als aufgelöst, die Kirchenzucht und Disziplin völlig untergegangen, der gesamte geistliche Stand [...] in einem fortwährenden Sinken begriffen [...]“

Wenn nicht ein paar sprachliche Wendungen dieses Zitat als ein Wort aus einer vergangenen Zeit ausweisen würde, könnte man der Meinung sein, daß diese stark aufgetragenen Sätze aus einer Zeitung unserer Tage stammen, wo man ja auch sonst über den beklagenswerten Verfall der Kirchen manches lesen kann. Diese Sätze stammen aber nicht aus heutiger Zeit. Ihr Verfasser ist der Berliner Pfarrer und Theologie-Professor Friedrich Schleiermacher. Im September 1808 entwarf er eine neue Verfassung für die protestantische Kirche im preußischen Staat. Die übertrieben klingenden Sätze sind dem neuen kirchlichen Verfassungs-Entwurf voran gestellt.

Mehr als 100 Jahre später begegnen wir einem ebenfalls in Berlin wirkenden evangelischen Kirchenmann. Er kannte zwar auch sehr realistisch die kirchlichen Defizite seiner Zeit und konnte sie auch klar benennen. Aber aus übergeordneten Gesichtspunkten sprach er ganz anders von der Kirche. In seinem gesamten kirchlichen Wirken gab er ein entschlossenes Plädoyer für die Kirche ab: Otto Dibelius, der 1880 in Berlin geboren wurde und der am 31. Januar 1967 in Berlin gestorben ist.

kannte. Man mag das Hängen an der Jagd aus verschiedenen Wurzeln deuten, ganz sicher handelt es sich auch um eine Sublimierung von Aggressionen, die mehr oder weniger bei jedem Menschen gegeben sind. Aggressive Affekte (Ärger, Gereiztheit, Widerstand) wollen die eigene Autonomie schützen und deshalb Hindernisse beseitigen, die Angriffe auf diese Autonomie abzuwehren.

Vielleicht ist es nicht unangemessen, auch von dieser Perspektive aus eine Erklärung für die „Lust“ von Clemens August für seine Angriffe gegen die Nazis zu finden nicht exklusiv, aber doch mitlaufend. Clemens August weiß seine Autonomie als Christ und als Bischof im Spiel, um sie zu schützen, greift er den Gegner an, wie dies im Bild bei der Jagd passiert. Die so freigesetzten Aggressionen sind Motor für Aktivität und Produktivität.

Vgl. dazu u. a. Isidor Baumgartner: Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf² 1997; bes. 226–228, 292–294; Otto F. Kernberg: Wut und Hass ..., Cotta 1998; Rolf Oerter / Leo Montada (Hrsg.): Entwicklungspsychologie, Weinheim⁵ 2002.

Biographisch-kirchliche Notizen

1. Otto Dibelius war ein streitbarer Kirchenmann, ein Kirchenfürst, wie ihn manche titulierte, und er ist bis heute in der Bewertung seines kirchlichen Wirkens umstritten. 1880 ist er in Berlin geboren, in der Familie eines höheren Postbeamten. Liebend gern hätte er auch selber die Postlaufbahn eingeschlagen oder sich den Offiziersrock angezogen, wenn ihm nicht beides verwehrt geblieben wäre. So ist er nun Theologe geworden, ein rühriger, dem lutherischen Bekenntnis verpflichteter Pfarrer in mehreren Gemeinden der preußischen Unionskirche; schon früh war er ein englischsprechender Aktivist und Propagandist seiner Kirche mit vielfältigen ökumenischen Kontakten, 1925 (mit 45 Jahren!) Generalsuperintendent, also Regional-Bischof, für die Kurmark, den größten Sprengel innerhalb der Berlin-Brandenburgischen Kirchen-Provinz, 1945 der erste evangelische Bischof von Berlin, 1949 der Nachfolger des ersten EKD-Ratsvorsitzenden Theophil Wurm und von 1954 bis 1961 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates. Im Jahr 1961 gab Dibelius das Amt des EKD-Ratsvorsitzes an Kurt Scharf weiter, während er an seinem Bischofsamt noch bis 1966 (bis zu seinem 86. Geburtstag) festhielt; auch hier folgte Kurt Scharf, der schon in den Zeiten der Bekennenden Kirche mit Dibelius eng zusammengearbeitet hatte, der aber in seiner theologischen Prägung und kirchlichen Ausrichtung nicht auf der Seite von Dibelius, aber immer loyal zu ihm stand.

2. Otto Dibelius hat wie kaum ein anderer evangelischer Kirchenmann die drei wichtigsten und einschneidendsten geschichtlichen Zäsuren in der ersten Hälfte des 20. Jhs miterlebt und dabei den Weg der evangelischen Kirche entscheidend mitgeprägt und mitgestaltet.

2.1 Mit diesen drei Wendepunkten ist gemeint die Zeit nach dem ersten Weltkrieg und nach der Revolution von 1918, als die evangelischen Kirchen mit dem jeweiligen weltlichen Herrscher ihren obersten Bischof, ihren summus episcopus, verloren hatten. Das Ende der Monarchie und damit das Ende des fast 400 Jahre dauernden landesherrlichen Kirchenregiments, einer differenzierten Verbindung zwischen Staat und Kirche, war gekommen. Die evangelischen Landeskirchen mußten sich unter den Bedingungen der Republik und der ersten Demokratie in Deutschland neu formieren, auf die eigenen Füße und sich eine neue Verfassung geben, während die katholische Kirche in ihrer Verfassung durch die revolutionären Ereignisse des Jahres 1918/19 nicht angetastet war.

2.2 Den zweiten Wendepunkt markiert das Jahr 1933, als Hitler mit Hilfe seiner getreuen Riege der „Deutschen Christen“ die evangelische Kirche zunächst gleichschalten wollte, um sie dann endgültig ausschalten zu können.

2.3 Die dritte geschichtliche Zäsur bildet das Jahr 1945: Nach Kapitulation und Zusammenbruch und nach der Befreiung von dem totalitären Regime des Verbrechens und des Unrechts mußten die Kirche und kirchliches Leben wieder aufgebaut werden, später auch unter den zusätzlich erschwerten und beschwerenden Bedingungen von zwei deutschen Staaten, die in einander feindlich gegenüberstehende Machtblöcke eingebunden waren.

3. An jedem dieser drei geschichtlichen Wendepunkte in der ersten Hälfte des 20. Jh.s hat Otto Dibelius für die evangelische Kirche eine entscheidende Rolle gespielt:

3.1 Nach Ausrufung der Republik im November 1918 wurde Dibelius in den Berliner Oberkirchenrat geholt (er war damals Pfarrer in einer Gemeinde in Berlin-Schöneberg). Er sollte dort als Geschäftsführer eines sog. „Vertrauensrates“ die Neuordnungsversuche der evangelischen Kirche begleiten. Es galt dabei, allerlei staatliche Einmischungsversuche fernzuhalten und auch die innerkirchliche Diskussion in bestimmte Bahnen zu lenken. Dibelius vertrat dabei im Wesentlichen die Linie des Evangelischen Oberkirchenrats (EOK), der sowohl dem Bestreben, der neuen Kirche den Stempel einer Bekenntniskirche aufzudrücken, widerstand als auch allen Versuchen, das Kirchentum in autonome, liberale, freikirchliche Gemeindekirchen („freie Volkskirche“), heute würde man sagen: Basiskirchen, aufzulösen, losgelöst von einer kirchlichen Behörde und weitgehend losgelöst von einem verbindlichen und verpflichtenden gesamtkirchlichen Zusammenhalt. Die evangelische Kirche sollte „Volkskirche“ sein oder bleiben oder jetzt erst recht werden – was auch immer mit diesem schillernden Zauberwort gemeint war. Während die Württembergische Landeskirche bereits im Mai 1920 ihr neues Verfassungswerk zum Abschluß bringen konnte, vollzog sich dieser Prozeß in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (ApU) weit schwieriger und langwieriger. Erst 1922 konnte das kirchliche Verfassungswerk verabschiedet werden. Weitere zwei Jahre dauerte es, bis die neue Verfassung staatlich „abgesegnet“ und bis die evangelische Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts von Seiten des Staates anerkannt war. Dibelius vertrat und verteidigte in den Gemeinden die neue Verfassung, durch die sich die evangelische Kirche nun definiert hatte. So galt er damals als ein moderner Repräsentant der neuen Zeit, in der die Kirche nun auf dem Fundament ihrer eigenen Verfassung gestaltet werden sollte und in der sie klaglos und entschlossen und ohne Rückwärtsutopien nachzuhängen, die Aufgabe annahm, ihren Platz und ihren Stellenwert im gesamtgesellschaftlich-politischen Gefüge zu finden.

3.2 Diese – konservative – Modernität spielte bei Dibelius auch im Jahr 1933 die entscheidende Rolle. Zunächst gehörte der kurmärkische Generalsuperintendent sicherlich auch zu den Kirchenleuten, die sich von dem politischen Machtwechsel im Januar 1933 nicht wenig versprochen. Zu sehr verlockte und blendete das Wort vom „positiven Christentum“, das sich die Nationalsozialisten auf die Fahne und in ihr Parteiprogramm schrieben. Einerseits erhoffte man sich durch diese diffuse Formulierung eine äußere Aufwertung der Kirchen, man verstand sie als Ausdruck einer Wiederbegründung der verloren geglaubten Christlichkeit des neutralen Staates; andererseits erwartete man eine totale Richtungsänderung der Politik, nachdem alle politischen Konstellationen und Koalitionen der Weimarer Zeit gescheitert waren. Unter der Aura dieser Hoffnungen verharmloste man alle verbalen Auswüchse Hitlers und seiner Gefolgsleute und alle menschenrechtswidrigen Übergriffe, die bereits in den ersten Monaten ihrer Herrschaft gegen politisch mißliebige Personen und Parteien eingesetzt wurden. Man beruhigte sich mit dem Gedanken, daß auch diese Regierung wohl nicht lang im Amt sein werde bzw. daß durch ein zeitweiliges Moratorium der Rechtsstaatlichkeit irgendwann einmal wieder Recht und Ordnung hergestellt werden könnten.

In dieser emotional aufgeheizten und politisch hochgespannten Atmosphäre hatte Dibelius die Predigt am „Tag von Potsdam“ zu halten, am 21. März 1933, zur gottesdienstlichen Eröffnung des am 5. März neu gewählten Reichstages (in Anwesenheit des Reichspräsidenten v. Hindenburg und des Reichstagspräsidenten Göring).

3.2.1 Zwei Ratgeber aus Theologie und Politik meldeten sich bei Dibelius zu Wort, um ihn zu bitten, bei dieser Predigt gerade die Erwähnung derjenigen nicht zu unterlassen, die bereits unter dem neuen Regime zu leiden hatten. Der eine Ratgeber war Karl Barth, der ehemals scharfe Kritiker des kurmärkischen Generalsuperintendenten; er sprach Dibelius brieflich Mut zu, indem er schrieb: „Ich bin überzeugt, daß Sie auch da nach dem Wort der Kirche suchen werden. Vielleicht werden Sie sich auch dessen bewusst sein, daß

Sie dieses Wort in einer Situation auszusprechen haben werden, die für viele Millionen von Deutschen – die, wenn in Potsdam die Glocken läuten und die Fahnen wehen, schweigend und abgewandt abseits stehen werden – eindeutig unter dem Aspekt von Gewaltherrschaft und Unterdrückung steht [...] Im Namen der heute mundtot Gemachten glaube ich Ihnen dies ohne Vordringlichkeit sagen zu dürfen. Und gerade dies erst recht im Namen der Kirche!“

3.2.2 Der andere Ratgeber war der damalige Reichstagsabgeordnete Theodor Heuss. Er wandte sich an Dibelius mit der Mahnung, daß „heute nichts verhängnisvoller sein“ würde „als eine opportunistische Haltung“; er unterstrich diese Sorge damit, daß im staatlichen Walten mehr und mehr das Gerechtigkeitsprinzip ausgehöhlt werde. Heuss wagte es, dem Generalsuperintendenten in diesem Sinn Bibeltexte für den Potsdamer Fest-Gottesdienst vorzuschlagen, die den Sinn und den Wert der Gerechtigkeit in den Mittelpunkt rückten und mit Hilfe derer die Wiederherstellung rechtsstaatlicher Verhältnisse gefordert werden könnte: „Darum säet Gerechtigkeit und erntet Liebe; pflüget ein Neues, weil es Zeit ist, den Herrn zu suchen, bis daß er komme und lasse regnen über euch Gerechtigkeit.“ (Hosea 10,12) Geradezu als Motto über dem ganzen Tag sollte aber nach Meinung von Heuss das Wort aus Sprüche 14,34 stehen: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben.“

3.2.3 Dibelius nahm die Rat- und Vorschläge nur zum Teil auf. Er predigte über das in dieser geschichtlichen Stunde gefährlich mißverständliche Wort aus Römer 8,31, das schon einmal in den schwülen Augusttagen von 1914 eine Rolle gespielt hatte: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?“ Das „Gott mit uns“ interpretierte Dibelius freilich christologisch, religions- und ideologiekritisch vom Kreuz Jesu her, um dann allerdings in einem Schaukelspiel und Zauderrhythmus und mit einem Einerseits–Andererseits die Bedeutung dieses Tages und dieses Machtwechsels zu deuten: Einerseits, so sagte Dibelius, dürfe die Kirche dem Staat nicht in den Rücken oder in den Arm fallen, wenn er von seinem Gewaltmonopol Gebrauch mache, „kraftvoll und durchgreifend“, „hart und rücksichtslos“; denn: „Ein neuer Anfang staatlicher Geschichte steht immer irgendwie im Zeichen der Gewalt. Denn Staat ist Macht.“ Aber mit einem (ekkesiologischen) Vorbehalt wollte der Festredner die Machtausübung des Staates begrenzt wissen, indem er hinzufügte: „Aber wir wären nicht wert, eine evangelische Kirche zu heißen, wenn wir nicht [...] hinzufügen wollten: staatliches Amt darf sich nicht mit persönlicher Willkür vermengen! Ist die Ordnung hergestellt, so müssen Gerechtigkeit und Liebe wieder walten, damit jeder, der ehrlichen Willens ist, seines Volkes froh sein kann.“

Man konnte diese Predigt in ihrer mitpredigenden Festkulisse mit verschiedenen Ohren hören. Doch was mit „Willkür“ hier gemeint war, das konnte man schon verstehen, es sei denn, man wollte es nicht verstehen. Jedenfalls hat sich Dibelius mit dieser Festpredigt nicht in irgendeine Favoritenrolle bei den Nationalsozialisten hineingepredigt, obwohl seine durch und durch deutsch-nationale Gesinnung eher eine Affinität dorthin gehabt hätte als zur damals weiterhin schon mundtot gemachten politischen Opposition.

3.2.4 Deshalb verwundert es nicht, daß Dibelius im weiteren Verlauf dieses Entscheidungsjahres 1933 als einer der ersten evangelischen Kirchenführer zunächst des Amtes enthoben und dann, 53-jährig, von dem deutsch-christlich bestimmten Kirchensenat in den vorzeitigen Ruhestand versetzt worden ist. Es war klar, auf welcher kirchlichen Seite Dibelius von Anfang an stand, auf der Seite des Betheler Reichsbischofskandidaten Bodelschwingh und gegen Ludwig Müller, den Vertrauten Hitlers und den Bischofskandidaten der „Deutschen Christen“. Dibelius reihte sich als einer der wenigen Kirchenführer ein in den von Martin Niemöller und anderen gegründeten Pfarrern-Notbund und stellte sich in den Dienst der Bruderräte der Bekennenden Kirche. Es war dem unfreiwilligen Ruheständler eine selbstverständliche Dienst- und Demutspflicht, daß er diesen Bruderräten mit seiner Erfahrung, seinem Rat und seiner Arbeitskraft zur Verfügung stand und daß er von nun an Sekretariatsdienste leistete unter der Leitung des 22 Jahre jüngeren Sachsenhausener Pfarrers Kurt Scharf.

3.2.5 Standen die Neuordnungsversuche nach 1918/19 unter der Parole: „Die Kirche muss Volkskirche werden!“, so stand der nun beginnende Kirchenkampf und die Zeit der Bekennenden Kirche unter der Forderung und Selbstverpflichtung: „Die Kirche muss Kirche bleiben!“ Klar brandmarkte Dibelius die knebelnde Kirchenpolitik des Nationalsozialismus als Rückfall in staatskirchliche Verhältnisse, nach seinem Epochenverständnis gar als einen Rückfall ins Mittelalter: „Die Staatskirche ist da!“, so lautete seine 1936 anonym heraus-

gegebene Schrift, die Martin Niemöller unter seinem eigenen Namen publiziert hatte.

3.3 Als Dibelius gegen Ende seiner langen Amtszeit immer wieder gefragt wurde, warum er denn so lange an seinen kirchlichen Ämtern festhalte, gab er zur Antwort, man müsse an seinem Dienstalster einfach die Zeit zwischen 1933 und 1945, also 12 Jahre, abziehen, in denen er schon im Ruhestand gewesen sei. Mit 65 Jahren, wenn andere heutzutage also den Ruhestand wenn nicht schon angetreten, so doch schon vor Augen haben, begann für Dibelius noch einmal eine neue Zeit der kirchlichen Herausforderungen.

3.3.1 Das Deutschland des Jahres 1945 und seine Hauptstadt lagen in Schutt und Asche. Die Flüchtlingsströme durchkämmten das Land von Ost nach West. Die Besatzungs- und Befreiungsmächte verteilten das Land und führten ein durchaus unterschiedliches Regiment. Die Lebensmittel, schon in Kriegszeiten rationiert, waren noch rarer. Das öffentliche Leben wurde kontingentiert, zensiert und lizenziert; der schwarze Markt blühte. Noch leidlich funktionierende Wirtschaftsbetriebe und Industrieanlagen wurden demontiert. Ein unübersehbares Heer von Kriegsgefangenen war erschöpft und resigniert in die Heimat zurückgekehrt, während eine nicht genau bekannte Zahl weiterer Gefangener im Osten noch lange festgehalten wurde. In der allgemeinen Depression war man auf der Suche nach etwas Verlässlichem.

Als eine der wenigen Einrichtungen hatten die beiden Großkirchen, soweit sie nicht von Hitler-Anhängern durchmischt waren, einen Vertrauensvorschuß bei den Besatzungsmächten und konnten mit ihrer Arbeit schon frühzeitig beginnen. Dibelius sah seine zwangsweise Zuruhesetzung des Jahres 1933 mit Recht als unrechtmäßig an und stellte sich seiner Aufgabe in Berlin allein übriggebliebener Generalsuperintendent. Weil den Russen der „General“ verdächtig militärisch klang, hatte Dibelius den Grund (oder Vorwand), endlich den verhaßten achtsilbigen Titel „Generalsuperintendent“ abzuschaffen und sich von einem schnell zusammengerufenen Beirat, einem kleinen heiligen Rest von kirchlichen Funktionsträgern, zum Bischof von Berlin wählen zu lassen.

3.3.2 Die Frage war nun, wie die Kirche in den Landeskirchen und in der deutschen Gesamtkirche wieder aufzubauen sei. Lediglich drei Landeskirchen hatten einigermaßen unbeschadet und „intakt“ die nationalsozialistische und deutsch-christliche Zeit überdauert; das waren Bayern, Hannover und Württemberg. In den anderen „zerstörten“, deutsch-christlich dominierten Kirchentümern mußte sich die Bekennende Kirche in der „Illegalität“ behaupten.

Man darf sich freilich die Situation nicht so vorstellen, als ob 1945 nach Befreiung und Zusammenbruch eine tabula rasa vorhanden gewesen sei. Es gab auch in der evangelischen Kirche keine Nullpunktsituation, in der man ohne Erblasten und Hypotheken und ohne Rücksicht auf die Geschichte, von der die Kirche herkam, die Kirche hätte neu bauen, gar neu „erfinden“ können: Da gab es die 28 traditionsreichen und traditionsbewußten Landeskirchen, und da war die Gliederung des deutschen Protestantismus in drei konfessionelle Lager: lutherisch, reformiert und uni. Und da konkurrierten drei Konzeptionen miteinander, nach denen die evangelische Kirche in Deutschland restauriert, restituiert oder reformiert werden sollte. Die Bezeichnungen für diese drei Entwürfe lauteten: Bruderrat, Lutherrat, Einigungswerk; und ihre Architekten und Protagonisten waren: Martin Niemöller, Hans Meiser und Theophil Wurm.

3.3.3 Es war fast wieder eine ähnliche Dreier-Konstellation wie nach dem Ende des 1. Weltkrieges. Und wieder „siegte“ die mittlere Linie, und wieder gehörte auch Otto Dibelius zu den Anhängern und Verfechtern dieser mittleren Linie.

3.3.3.1 Niemöller wollte Kirche bauen in Form von selbständigen Bekennenden Gemeinden, deren Glieder sich auf der Bekenntnisgrundlage von Barmen und Dahlem (1934) verpflichteten und so auch im Blick auf die Vergangenheit eine Selbstreinigung durchführten. Solche Gemeindekirchen hätten allerdings wohl das Ende der Volkskirche bedeutet.

3.3.3.2 Der bayerische Landesbischof Meiser und der Lutherrat träumten den alten Traum einer einheitlich zusammengefaßten lutherischen Nationalkirche. Diese Konzeption bedrohte vor allem die Existenz der Landeskirchen, im besonderen natürlich die größte unter ihnen: die ehemalige Evangelische Kirche der altpreußischen Union.

3.3.3.3 Der Mittelweg sollte sich also durchsetzen: Das von dem württembergischen Landesbischof Wurm schon in Kriegszeiten initiierte und vorbereitete kirchliche Einigungswerk, in dem sich der deutsche Protestantismus, gegliedert in bekenntnismäßig gebundenen Landeskirchen, zusammenschließen sollte. Schon während des

Krieges schloß sich Dibelius diesem Zukunftsbild einer evangelischen Kirche in Deutschland an. Dieses Integrationsmodell fand schließlich auch den kirchlichen *magnus consensus*. Integration und Konsens und, was vor allem Dibelius wichtig war, die den Staat in Pflicht nehmende Rechtskontinuität sollten die Kennzeichen der neuen Kirche sein, die nur ein Kirchenbund war und nicht selbst Kirche sein konnte – so entstand 1948 die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) mit ihrer Grundordnung, eine aus den (heute 23) Landeskirchen zusammengewürfelte Gemeinschaft, die sich als Konfliktgemeinschaft entpuppte, wie es sich im Fortgang der Geschichte zeigen sollte, so z. B. bei den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung, den Militärseelsorgevertrag, den Ost-West-Konflikt, die Prager Friedenskonferenz, die Ostgrenzen Deutschlands, die Friedensfrage, Nachrüstung und Nato-Doppelbeschluß oder das Antirasismus-Programm des Ökumenischen Rates.

3.3.3.4 Eine echt evangelische Frucht dieser Konfliktgemeinschaft ist dies, daß die theologische und kirchliche Meinungs- und Entscheidungsbildung nicht durch kirchenamtliche Verlautbarungen geschieht, sondern im Diskurs derer, die mit Ernst Christen sein wollen und es auch sind. Dies entspricht ganz der Forderung von Dibelius nach der dialogischen Ausübung eines kirchlichen Lehramts in der evangelischen Kirche, das er nicht der Universitäts-Theologie, sondern in erster Linie der Kirche zugeordnet wissen wollte. So entstanden in der Folgezeit (und bis in die heutige Zeit hinein) einige hochkarätige Denkschriften der EKD, z. B. die viel beachtete Ost-Denkschrift aus dem Jahr 1965. Evangelische Denkschriften sind – im Unterschied zu katholischen Enzykliken: *Roma locuta est* – keine kirchenamtlichen Denkvorschriften, sondern laden ein zum öffentlichen Gespräch, zum biblischen Nachdenken, zum gemeinschaftlichen Mitdenken, zum verantwortlichen Vorausdenken.

3.3.4 Für den Berliner Bischof und seine Kirche verschärfte sich die kirchliche Situation zunehmend, je mehr das SED-Regime von Walter Ulbricht Kurs auf eine Abgrenzungspolitik gegen den Westen und gegenüber den Kirchen nahm. Diese Politik gipfelte im Bau der Mauer am 13. August 1961. Dibelius, der unweit des Roten Rathauses in der Marienkirche, im Osten Berlins, regelmäßig predigte und jedes Mal eine kirchenfüllende Zahl von Gottesdienstteilnehmern anzog, durfte Brandenburg und den Osten Berlins nicht mehr betreten. Von da an übernahm die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche die Funktion der Bischofskirche, der moderne Eiermann-Kirchenbau, für den sich Dibelius selber ausgesprochen hatte.

Dibelius wurde schon vorher zur *persona non grata* erklärt, der einen Kollisionskurs gegen das DDR-Regime („Jugendweihe“) fuhr; und er war mit diesem Kollisionskurs auch in den eigenen Reihen höchst umstritten – vollends, als er im Jahr 1959 eine kleine Schrift mit dem Titel „Obrigkeit?“ herausgab und dort verkündete: der DDR-Staat sei nicht mehr Obrigkeit im Sinn von Römer 13, nicht mehr Obrigkeit, wie sie Luther noch verstand; man sei dieser Obrigkeit keinen Gehorsam mehr schuldig, weil sie das Recht beuge, die Kirche knebele und die Christen der behördlichen Willkür und der staatlichen Benachteiligung aussetze. Die DDR hatte ja in ihrer ersten Verfassung – wie auch das Grundgesetz der BRD – Gewissens- und Glaubensfreiheit und die Unabhängigkeit der Kirchen garantiert.

3.3.5 So lange er konnte und solange er im Amt war, widersetzte sich Dibelius den Bestrebungen, die Kirchen in der DDR durch die Bildung eines eigenen Kirchenbundes eine gewisse Selbständigkeit zu geben und die Verbindung zur westlich geprägten und gesteuerten EKD zu lockern. Für Dibelius war es ein Grundsatz von konfessorischer Qualität, daß Kirchengrenzen nicht auch mit Staatsgrenzen übereinstimmen müssen. Mit einer Schrift schon im Jahr 1921, „Staatsgrenzen und Kirchengrenzen“, hatte er diese das Landeskirchentum sprengende These vertreten: Es müsse also möglich sein, die beiden voneinander getrennten staatlichen Teile in Deutschland durch eine kirchliche Klammer beieinander zu halten. Kaum daß Dibelius im Jahr 1966 sein Bischofsamt abgab, war dann die Bildung eines eigenen Kirchenbundes in der DDR nicht mehr aufzuhalten; dieser Kirchenbund wurde im Jahr 1969 gegründet und prägte dann die schillernde Koexistenz- und Überlebensformel von der „Kirche im Sozialismus“.

Das „Jahrhundert der Kirche“

1925 war Dibelius das Amt des Generalsuperintendenten der Kurmark übertragen worden. Mit großem Engagement machte er sich an die Aufgabe, die Gemeinden und die Pfarrhäuser seines Sprengels bei einer minutiös geplanten Rundreise zu besuchen. Im Sommerurlaub desselben Jahres verfaßte er das Buch, das zur Mitte seines Denkens

und kirchlichen Wirkens werden sollte: „Das Jahrhundert der Kirche“. 1926 wurde es herausgegeben und erlebte schon zwei Jahre später die 6. Auflage.

Dibelius wollte kein wissenschaftlich-theologisches Buch über die Kirche schreiben, sondern um Verständnis für die neue geschichtliche Lage werben, in die die Kirche nach der November-Revolution gestellt war, und für die ungeheuren Aufgaben, die sich daraus ergaben. Er wollte „Mut zur Kirche“ und „Freude an der Kirche“ wecken und wandte sich, ähnlich wie seinerzeit Schleiermacher mit seinen „Reden über die Religion“ (1799), an die Gebildeten unter ihren Verächtern.

Das Buch, gebunden in violetttem Leinen, sollte das Selbstbewußtsein einer evangelischen Kirche zum Ausdruck bringen, die sich mit dem Ende der Monarchie im Jahr 1918 vom Kirchenregiment der Landesherren verabschiedet und eine selbständige Kirchenorganisation und Kirchenverfassung geschaffen hatte. Gleichwohl sah er das dringlichste Problem für die Kirche seiner Zeit in der Entfremdung von ihrer eigenen Grundlage, dem Evangelium. So schreibt er: „Es ist nicht möglich, das Leben der Kirche an dem Evangelium Jesu zu orientieren, wenn diese Kirche, auf das Ganze gesehen, dies Evangelium nicht mehr kennt. Die gegenwärtige Kirche Deutschlands ist in ihrer Existenz bedroht, wenn es bei der gegenwärtigen Bibelfremdheit verbleibt.“

Nach Dibelius kennzeichnen drei Grundzüge das „empirisch-soziologische“ Verständnis der evangelischen Kirche, wie sie in Deutschland geschichtlich geworden ist. Mit drei Stichworten können diese Grundzüge benannt werden: „Das befreiende Gewitter“ – „Die Kirche ist da“ – „Der Weltwille Gottes“.

1. „Das befreiende Gewitter“: Dieses Schlagwort meint eine historische Ursprungssituation, die Revolution des 9. November 1918, mit der die Niederlage Deutschlands im 1. Weltkrieg besiegelt wurde, mit der die Monarchie in Deutschland gewaltsam beendet wurde und mit der der Staat und (in seinem Gefolge) auch die evangelische Kirche auf ein neues verfassungsrechtliches Fundament gestellt wurde. Die jahrhundertealte Verbindung zwischen Thron und Altar, zwischen Staat und Kirche war zerbrochen. Aber anstatt dies zu betrauern und zu beklagen, begrüßte Dibelius diesen Vorgang als eine Befreiung der Kirche von den staatlichen Fesseln, so daß er sogar ganz pointiert sagen konnte: der 9. November 1918 ist der eigentliche Geburtstag der evangelischen Kirche. Er verstieg sich sogar zu der These, daß mit diesem Datum erst das Mittelalter zum Ende gekommen sei und die Neuzeit begonnen habe; denn erst jetzt gebe es im Protestantismus wirklich eine Kirche, eine vom Staat getrennte Kirche, die sich nun ihrer Selbständigkeit erfreuen und sich frei entfalten kann. Das Gericht Gottes hat in diesem befreienden Gewitter zugleich seiner Gnade den Weg gebahnt: Zum ersten Mal in der Geschichte des Protestantismus in Deutschland gibt es wirklich eine Kirche, eine sich ihrer selbst bewusste, eine selbstbewußte und eine selbständige Kirche.

Man kann sich vorstellen, daß die These, die weithin verhaßte Revolution sei der Geburtstag der Kirche, gerade im deutsch-national geprägten Mehrheitsprotestantismus nur wenig Verständnis und Gegenliebe gefunden hat.

2. „Die Kirche ist da!“ Mit einem für manche Ohren aufreizenden Sendungs- und Selbstbewußtsein preist nun Dibelius nicht nur das Werden der Kirche, sondern die Tatsache ihrer Existenz: „Die Selbständigkeit der Kirche ist da [...] Eine Kirche ist geworden. Eine selbständige evangelische Kirche! Daß diese Kirche nicht fertig ist, daß sie sich erst ihrer selbst bewusst werden muss, daß das Neue erst von innen her mit Geist und Leben durchdrungen werden muss – das alles versteht sich von selbst. Eine Kirche ist nie fertig! [...] Aber – man arbeitet mit! Denn man spürt: die Zeit der Träume und der Utopien ist vorbei. Die Arbeit an der Kirche hat jetzt sicheren Grund. Ecclesiam habemus! Wir haben eine Kirche! Wir stehen vor einer Wendung, die niemand hatte voraussehen können. Das Ziel ist erreicht! Gott wollte eine evangelische Kirche! Seinem Willen mussten beide dienen, die da aufbauen und die da zerstören wollten.“

Das ist in wenigen Sätzen das ekklesiologische Credo von Dibelius, das von nicht weniger als 7 Ausrufungszeichen unterstrichen wird: Die Kirche ist da, sie ist nicht mehr wegzudenken. Sie ist keine Staatskirche mehr, aber sie ist auch keine Winkelkirche geworden, sie steht mitten in der Öffentlichkeit. Sie darf sich ihrer selbst freuen, aber sie ist auch unentbehrlich. Das macht den dritten Grundzug aus:

3. „Der Weltwille Gottes“: Gott braucht und benützt die Kirche, um durch sie in der Welt wirksam zu werden. Denn gerade ein Staat,

der nicht mehr mit der Kirche verbunden und ihr nicht mehr verpflichtet ist, gerade ein weltanschaulich neutraler, religionsloser Staat braucht die Kirche. Die Kirche ist das notwendige Gegenüber, manchmal auch das notwendige Korrektiv, das „Korrelat“ des religionslosen Staates. Der Staat braucht die „Rückbindung“ (re-ligio) an die von ihm selbst getrennte Kirche. Die Kirche hat ein Wächteramt gegenüber dem Staat, ihre Existenz und ihre Existenzberechtigung erweist sich im ekklesiologischen Vorbehalt, den der Staat zu spüren bekommt, wenn er den Anspruch der Kirche nicht hört und ihn nicht gelten läßt oder wenn er versucht, die Kirche vereinnahmen und sie wieder zur „Staatskirche“ machen zu wollen. Die Kirche hat sich, wenn es sein muß auch gegen den Staat, vor das Gewissen der Menschen zu stellen; deshalb forderte Dibelius konsequent, aber für viele überraschend, in seinem Buch „Friede auf Erden?“ (1930), daß die Kirche sich auch vor künftige Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen stellen müsse – was die Christen im national-konservativen Lager einigermaßen irritierte und was dann später im Jahr 1933 die Nationalsozialisten in Rage und in Harnisch brachte.

Dadurch, daß der Staat sich aller religiöser Werte entledigt und entleert hat, ist er selbst religionslos, gewissenlos, ja sogar wertlos geworden. Daraus ergibt sich für Dibelius eine ganze Fülle von ganz modernen klingenden Aufgaben und Verantwortungen, die nun auf die Kirche zukommen. Neben den mehr innerkirchlichen Aufgaben der Pflege von Bekenntnis und Kultus, der Wahrnehmung von Verkündigung und Bibelarbeit gibt es angesichts der Weltverantwortung der Kirche so gut wie keinen Bereich, um den die Kirche sich nicht kümmern müßte, weil sie eben Volkskirche, Kirche für das ganze Volk sei: um Volk und Vaterland, Gesinnung und Gesittung, Ehe und Familie, Staat und Politik, Recht und Gerechtigkeit, Bildung und Ausbildung, Schule und Sport, Krieg und Frieden, Arbeit und Freizeit, Presse und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst, Theater und Literatur. Daraus leitet Dibelius die Forderung nach einem kirchlichen „Kulturprogramm“ ab, mit dem die Kirche das gesamte öffentliche und private Leben „durchdringen“ müsse.

In all dem soll sich die Kirche als „Führerin zu evangelischer Lebensgestaltung“ verstehen und sich als „Bollwerk“ gegen einen Staat bewahren, der sich selber gegenüber Religionen und Weltanschauungen neutral verhält, aber dem, nach Dibelius, in der neu gewordenen Zeit nach 1918 als einem religionslosen und insofern wertlosen Gemeinwesen die Neigung zur Omnipotenz und zur Totalität inne wohnt.

4.3 Obwohl das Buch vom „Jahrhundert der Kirche“ eine große, weit über die Kerngemeinde hinausreichende begeisterte und zustimmende Leserschaft gefunden hat, ist es von verschiedenen Seiten auch einer herben Kritik unterzogen worden. Während Dibelius den „Eigenwert“ der Kirche lobend hervorgekehrt und im „Jahrhundert der Kirche“ den Beweis angetreten hat, daß die Kirche im innerweltlichen Wertevergleich den relativ höchsten und damit einen ganz unverzichtbaren Wert darstellt, sprach Karl Barth demgegenüber ganz bewußt vom „Eigen-Sinn“ der Kirche. In seiner Streitschrift „Quousque tandem?“ (1929) platzte Barth schließlich der Kragen, und er polterte gegen ein triumphierendes Kirchenverständnis an. Er demonstrierte das ganze Wertgebäude, alle vermeintlichen Errungenschaften, mit denen Dibelius und andere die Kirche in den schönsten Farben und in den höchsten Tönen zu beschreiben versuchte: „Da wird keine Neuentdeckung der ‚reformatorischen Botschaft‘, da wird keine Liturgie- und Gesangbuchreform, da wird kein Lutherfilm und kein violettes ‚Jahrhundert der Kirche‘, da wird keine kirchliche Jugendbewegung und Gemeindearbeit, da werden keine ökumenischen Ideologien und Machenschaften auch nur das geringste helfen: eine Kirche, die zugestandenermaßen damit beschäftigt ist, ihren (ihren!) Wert zu behaupten, ja zu steigern, [...] eine solche Kirche kann in keinem Wort ihrer Weihnachts- und Oster- und Sonntagspredigt glaubwürdig sein.“

Daß Karl Barth nach diesem heftigen, öffentlich geführten Schlagabtausch seine nun neu konzipierte Dogmatik nicht mehr „christliche“ Dogmatik, sondern „kirchliche“ Dogmatik nannte und damit das Wort „Kirche“ auf seine Weise und eben auch ganz bewußt für sich und seine Theologie reklamierte, mag als ein immerwährender Stachel im Herzen von Dibelius gewirkt haben, das ja so leidenschaftlich für die Kirche geschlagen hatte.

Später, in gereiftem Alter, hat Barth seinem damaligen Kontrahenten freilich bestätigt, daß es ihnen beiden, in aller bleibenden Auseinandersetzung um die Sache, um die gleiche Sache ging. Zum 70. Geburtstag Barths am 10. Mai 1956 faßte Dibelius als EKD-Ratsvorsitzen-

der seinen telegrafischen Glückwunsch in die prägnanten, nahezu klassischen Worte: „Früher musste ich widersprechen, später konnte ich schweigen, jetzt hat die Ehrerbietung freien Lauf. Herzlichen Segenswunsch = Dibelius“.

Dritten gegenüber hielt Barth seinen kirchlichen Kontrahenten freilich weiterhin auf Distanz. So sprach er nur sehr abgekürzt von „Dibelius und Genossen“, dann – im Anklang an die Wortschöpfung von Heinrich Vogel – vom „Dibelianismus“, von den sturen Dibelianern und gar von „Deibeljus“. Trotz solcher „diabolischer“ Anspielungen konnte sich Barth immerhin vorstellen, daß Dibelius einen Platz im Himmel bekommen werde – wenn auch in „eine[r] besondere(n) Abteilung für ehemalige Bischöfe“.

Dibelius' Verständnis von Staat und Kirche

1. Der ent-wertete Staat

Dibelius versteigt sich in die streitbare und anstößige Aussage, daß die evangelische Kirche durch das landesherrliche Kirchenregiment, das die staatskirchenrechtliche Folge der Reformation gewesen war, keine Kirche war. Der jeweilige Landesherr war auch der Bischof der evangelischen Landeskirche. Zur Kirche in ihrer eigenen Selbständigkeit und in der Freiheit vom Staat ist die evangelische Kirche erst durch die Umwälzung von 1918/19 geworden: Die Revolution ist – gegen ihren eigenen Willen – der Geburtstag der evangelischen Kirche. Je mehr aber Dibelius der durch die Revolution gewordenen Kirche Bedeutung und Gewicht beimißt, desto mehr verliert der aus der Revolution hervorgegangene demokratische Staat an Bedeutung, an Glaubwürdigkeit, an Autorität. Dibelius entleert den modernen, weltanschaulich neutralen Staat aller positiven Bewertungen, indem er ihn mit der Reduktionsformel belegt: der Staat ist nichts anderes als Macht. Darin steckt im Grunde eine Staatsverachtung, die nahezu einer Delegitimierung, ja sogar einer Dämonisierung des Staates gleichkommt. Konturen bekommt dieses Staatsverständnis besonders dann, wenn man es vergleicht z. B. mit den Aussagen der fünften Barmer These: Dort wird (im Jahr 1934 und angesichts der nationalsozialistischen Herrschaft!) im Grundsatz positiv vom Staat gesprochen als einer göttlichen Anordnung und von der Wohltat dieser Anordnung, die darin besteht, daß der Staat für Recht und Frieden zu sorgen hat und daß die Kirche durch ihre Verkündigung in Wort und Tat an die Verantwortung der Regierenden und Regierten zu erinnern hat.

Dibelius dagegen neigte im Lauf seines Lebens immer mehr der Meinung zu, daß die Gehorsam fordernde weltliche Obrigkeit nach Römer 13 in der nachrevolutionären Zeit sich in die Gestalt der tierischen Ungeheuer aus Offenbarung 13 verwandelt habe, wo der Staat nur noch als Macht-Bestie dargestellt wird. Am Staat ist im Grunde dann nichts Gutes mehr; man kann nur noch von dem Staat gut reden, der das Gegenüber der Kirche in der Erkenntnis seiner eigenen defizitären Befindlichkeit will oder sich dieses Gegenüber gefallen läßt.

2. Die aufgewertete Kirche

Dies hat komplementär Folgen für das Kirchenverständnis, dem man auch heute noch begegnen kann: Die Kirche hat ihre Aufgabe und ihre öffentliche Akzeptanz darin, daß sie für die Erhaltung und Stärkung der Werte sorgt, die eine Gesellschaft für das öffentliche und private Zusammenleben braucht. Der Staat kann nur Ordnung schaffen und erhalten, wenn die Kirchen dem Chaos, dem Sitten- und Werteverfall entgegenwirken.

Obwohl Dibelius gerade die Selbständigkeit der Kirche und ihre Trennung vom Staat als Faktum behauptet und als erkenntnisleitendes Axiom behandelt, ist ihm nicht bewußt, daß er die Kirche, sozusagen über die Hintertür ihrer sozialen und kulturellen Aufgaben, wieder zum Surrogat und Derivat des Staates macht. Die Kirche wird in der Analogie zum Staat gesehen und verstanden, so als ob man mit der Kirche Staat machen könne. Trennung vom Staat und gleichzeitig das Bild einer staatsanalogen Kirche – das empfand Dibelius nicht als Widerspruch.

Wenn Dibelius von der Kirche sprach, dann meinte er immer diese sichtbare, empirisch erfahrbare, institutionell verfaßte und geschichtlich gewordene Kirche. Für ihn gab es keine unsichtbare Kirche, keine Idealkirche und kein Kirchenideal. Man mag ihm vielleicht deswegen einen gewissen ekklesiologischen Positivismus vorwerfen. Denn der Protestantismus ging ja in der Reformation hervor aus der biblisch und theologisch fundierten Kritik an der Kirche. Der Protestantismus hat sich diese Kritik an der Kirche, gerade an der eigenen Kirche, immer bewahrt.

Die protestantische Versuchung ist es immer gewesen, beides auseinander zu reißen, die empirisch vorfindliche Kirche und die geglaubte Kirche des 3. Glaubensartikels. Ob diese Kritik nun in konservativer Verpackung oder progressiv gestylt daherkommt – immer sieht es so aus, als ob diese empirische Kirche zwar korrekt, aber wenig konkret, zwar intakt, aber ohne Kontakt sei; sie erscheint als starr, verreckt, menschlich unzulänglich und unzugänglich, institutionell verkrustet, weltverhaftet und in dem allem als glaubensarm, als eine Art institutionalisierter Verrat am Evangelium.

Dibelius hat, um die Kirche bei den Gebildeten unter ihren Verächtern aufzuwerten, nach dem „Wert“ der Kirche gefragt; er konnte dann einen umfassenden Katalog von Zweckmäßigkeiten aufzählen und auflisten, wofür alles die Kirche gut sei. Wenn Dibelius die Kirche in dieser Weise aufwertete, hat er doch der Kirche und ihrer Orientierungskraft, ihrer Binde- und Integrationskraft viel zugetraut – jedenfalls mehr, als es heute üblich oder Mode zu sein scheint.

3. Die „konkordatsfähige“ Kirche

In dem Überschwang, mit dem Dibelius sehr monoton den Wert der Kirche hervorgehoben hat, hat man immer wieder auch triumphalistische Töne herausgehört, die man eher auf der römisch-katholischen Seite beheimatet fand. Weil die Kirche doch keine ecclesia triumphans sein kann, deshalb hat man dem evangelischen Kirchenverständnis von Dibelius eine „katholisierende Tendenz“ zugeschrieben. In der Tat war dieses Kirchenverständnis auch davon geprägt, nicht die evangelische Kirche in die Nähe der katholischen rücken zu wollen, aber sie gegenüber Staat und Öffentlichkeit als gleichrangig und gleichwertig zu positionieren. Die evangelische Kirche ist im Verhältnis zum Staat zu einem eigenständigen, selbständigen Gegenüber geworden, während sie seither lediglich ein Anhängsel, ein Derivat des Staates gewesen war. Dibelius konnte nicht oft genug betonen, daß die evangelische Kirche nun „konkordatsfähig“ geworden sei, also dem Staat gegenüber nun als eigenständiger Gesprächs-, Verhandlungs- und Vertragspartner auftreten könne. Die Kirche sollte mit dem Staat in ein „Verhältnis eines gleichberechtigten Vertragspartners“ kommen, die Kirche darf gegenüber der katholischen Kirche nicht ins Hintertreffen kommen und „eine Kirche minderen Rechts“ werden. So setzte sich Dibelius dafür ein, daß, nachdem die katholische Kirche mit dem preußischen Staat ein Konkordat abgeschlossen hatte, es auch zu einem Kirchenvertrag zwischen Staat und evangelischer Kirche kommt.

Die „konkordatsfähige“ evangelische Kirche muß nun nicht mehr auf die Interessen des Staates Rücksicht nehmen oder sich zum Handlanger des Staates machen lassen. Nur von dieser Gedankenkonstruktion her kam der deutsch-national geprägte Generalsuperintendent zu der überraschenden Ansicht, daß die Kirche sich im Falle eines Krieges auf die Seite der Kriegsdienstverweigerer aus christlichen Gewissensgründen stellen müsse. Diese Position vertrat Dibelius in seinem 1930 herausgegebenen Buch „Friede auf Erden?“. Die Kirche hat eine Wächterfunktion gegenüber dem Staat und muß die Gewissensentscheidung ihrer Mitglieder gegenüber einem möglicherweise gewissenlosen Staat schützen – auch wenn die Kirche selber diese Gewissensentscheidung nicht teilt.

4. Nicht die politisierende, sondern die politisch wirksame Kirche

Im Bemühen, der evangelischen Kirche dem Staat gegenüber denselben Status zuzuerkennen, kam auch die Frage auf, ob die evangelische Kirche der katholisch dominierten Zentrumsparterie die Bildung einer evangelisch geprägten Partei entgegenstellen sollte. So strebte z. B. der evangelische Hofprediger Bruno Doehring die Gründung einer „Deutschen Reformationspartei“ an. Der Mehrheitsprotestantismus der Weimarer Zeit, dem auch Dibelius zuzurechnen ist, lehnte aber diesen Vorschlag wegen seiner absehbar geringen Erfolgsaussichten ab. Vielmehr vertrat Dibelius die Meinung, die evangelische Kirche müsse eine Position „über den Parteien“ einnehmen; ihre Mitglieder und ihre Amtsträger sollten in allen Parteien vertreten sein und so als evangelisches „Ferment“ wirken. Dibelius selbst gehörte der deutschnationalen Volkspartei (DNVP) an, ohne daß er von dieser Parteizugehörigkeit in der Öffentlichkeit aktiv Gebrauch machte. Nach dem zweiten Weltkrieg trat Dibelius als einer der ersten Kirchenmänner der Berliner CDU bei; es gibt gute Gründe für die Annahme, daß Dibelius als Verfechter des Unions-Gedankens und als Gegner von Parteilungen sich für den Namen der neu gegründeten Partei einsetzte: Christliche Demokratische „Union“.

5. Die ökumenische Kirche

Otto Dibelius war bei aller Freude an der neu gewordenen evangelischen Kirche und bei aller konfessionell-evangelischer Ausrichtung von einem ökumenischen Geist beseelt. Schon früh hatte er eine Studienreise nach Schottland unternommen; mit seinen englisch-sprachigen Kenntnissen konnte er sich auf dem internationalen und ökumenischen Parkett bewegen. Sein ökumenisches „Schlüssel-erlebnis“ hatte Dibelius bei der Teilnahme an der ökumenischen Kirchenkonferenz für praktisches Christentum („life and work“), zu der Nathan Söderblom 1925 nach Stockholm eingeladen hatte. Auch an der 1927 in Lausanne stattgefundenen Kirchenkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung („faith and order“) nahm Dibelius teil. In der Zeit des „Dritten Reiches“ konnte Dibelius da und dort seine ökumenischen Kontakte nützen. Seine aktive Teilnahme an der ökumenischen Bewegung leitete sich von seiner aus den Revolutionstagen in Deutschland gewonnenen Erkenntnis und der daraus gefolgerten Proklamation her, daß die Kirche ihrem Wesen nach nicht mehr an nationale Grenzen gebunden sei, weil nun Kirchengrenzen nicht mehr mit Staatsgrenzen deckungsgleich sein müssen. Der archimedische Punkt auch für das Verständnis von Ökumene war und blieb für Dibelius das Axiom von der erfolgten „Trennung von Staat und Kirche“.

Im Oktober 1945 war es Otto Dibelius, der in entscheidender Weise die „Stuttgarter Schulderklärung“ formuliert hatte, auf die eine ökumenische Delegation unter der Leitung von Willem Visser't Hooft sehnlichst gehofft und sie erwartet hatte, damit so der Weg der evangelischen Kirche Deutschlands in die ökumenische Gemeinschaft geebnet werden konnte. Bei der ökumenischen Konferenz in Amsterdam im Jahr 1948 kam Dibelius die Ehre und die Aufgabe zu, die Abschluß-Predigt halten zu dürfen. Die weltweite Anerkennung seines ökumenischen Wollens und Wirkens erfuhr Dibelius dadurch, daß er in den Jahren 1954 bis 1961 einer der Präsidenten des in Amsterdam gegründeten Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) war. Das „Jahrhundert der Kirche“ ist für Dibelius zur Proklamation eines „Jahrhunderts der Ökumene“ geworden.

6. Das Modell „Volkskirche“

Kaum jemand würde im Rückblick auf das 20. Jh. aus eigener Anschauung oder Erkenntnis auf die Idee kommen, dieses Säkulum ein „Jahrhundert der Kirche“ zu nennen. Trotzdem gibt die Staat-Kirche-Konzeption bei Dibelius auch uns zu denken; sie kann in Anknüpfung und Widerspruch Anlaß sein, ein sach- und zeitgemäßes und ein zukunftsträchtiges Bild von Kirche am Ende dieses Jahrhunderts zu entwerfen.

6.1 Dreimal, am Ende des 1. und am Ende des 2. Weltkriegs und dann nach der Wende des Jahres 1989, ist im evangelischen Deutschland – die ersten beiden Male unter maßgeblicher Beteiligung von Otto Dibelius – die Entscheidung für das Modell „Volkskirche“ gefallen. Wenn wir einmal die gleichermaßen beeindruckende wie problematische Weise beiseite lassen, wie Dibelius die Kirche dabei als Gegenmodell und als Gegenbild zum neuen, modernen Staatswesen und doch wieder in Analogie zum Staat konzipierte, dann kann man seinem Modell der Volkskirche immer noch eine zukunftssträchtige Seite abgewinnen – allen Unkenrufen zum Trotz, die Volkskirche sei ein Auslaufmodell, und gegen alle Sirenengesänge, als könne und müsse alles so bleiben, wie es ist. Vielleicht werden wir uns die Volkskirche in der Zukunft nicht mehr flächendeckend vorstellen dürfen, vielleicht werden wir mehr und mehr so etwas wie Mittelpunkt- und Schwerpunktsgemeinden haben, aber sie bietet als „Kirche für das Volk“ einen größtmöglichen Hörraum für das Evangelium, das sie zur Sprache und das sie zu Gehör bringen soll. In allen veränderbaren Strukturen und Ordnungen, die nach Barmen III ja sogar Zeugnischarakter haben, wird sie allerdings überzeugend und glaubwürdig nur dann sein, wenn sie sich selber zuerst gesagt sein läßt, was das Evangelium auch anderen zu sagen hat. Deshalb war auch

für Dibelius die gottesdienstliche Versammlung das Zentrum der Volkskirche; er sah sie als den herausgehobenen und unverwechselbaren Ort an, an dem die neue Begegnung mit den Inhalten und mit der Botschaft des christlichen Glaubens stattfindet. Dibelius meinte eben nicht, was seine Gegner in dem violett gefärbten „Jahrhundert der Kirche“ vermuteten, eine nur auf sich selbst bezogene und nur um sich selbst kreisende, eine sich selbst verherrlichende und selbstzufriedene Kirche.

6.2 Mit dem Modell „Volkskirche“ verbindet sich ganz eng auch das, was man den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche nennt. Dibelius machte aus dem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche allerdings so etwas wie einen Monopolanspruch, er sprach deshalb nicht nur vom Öffentlichkeitswillen, sondern auch vom Öffentlichkeitsanspruch der Kirche. Aber ich denke, die Kirche und das Christentum haben keinen religiösen Absolutheits- oder Alleinvertretungsanspruch zu erheben; die Kirche hat lediglich mit Dank und Ehrfurcht, mit Mut und in Demut allein die Einzigartigkeit Jesu Christi zu verkündigen. Dies befähigt sie zu gestalteter Spiritualität, zu mündigem Glauben, zu gelebter Solidarität und zu verantworteter Freiheit. Die Volkskirche wird deshalb weder die ihr eigene innere Pluralität bekämpfen oder diffamieren, noch wird sie den Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen fürchten. Die Volkskirche ist so betrachtet eine offene und eine öffentliche Kirche, die offen ist für alle, ohne alles offen zu lassen. Sie hat mit Dank anzuerkennen, daß sie hierzulande vom Staat den Status einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ erhalten hat, und sie wird diese öffentliche Akzeptanz einzulösen haben, indem sie sich auch als „Körperschaft der öffentlichen Pflicht“ (Heinrich Albertz) versteht.

6.3 Die Volkskirche als Integrationsmodell ist immer eine Kirche, die lernt und immer neu zu lernen hat, Grenzen zu überschreiten; sie hat zu lernen, nicht nur bei sich selber und nur für sich selber da zu sein (Bonhoeffer: „Kirche für andere“). Dibelius war deshalb ein Ökumeniker, weil die Ökumene den Grundsatz lehrte und lebt, daß Kirche auch die Grenzen von Staaten, Nationen und Ländern überspringen und überwinden können muß. Kirche macht nicht an von Menschen erdachten und von Menschen erkämpften und verteidigten Grenzen Halt, auch nicht an den Grenzen ihrer eigenen Kirchentümer. Kirche ist also nicht nur eine öffentliche Kirche, die in die Gesellschaft eines Gemeinwesens hineinwirkt und sich einmischt, sondern sie ist auch eine ökumenische Kirche, die ein öffentliches, deutliches und weltweites Zeichen gibt für die mit der Autorität der Bitte vorgetragene Verheißung Jesu, daß sie alle eins seien – ut omnes unum sint (Joh. 17,21).

Daß heutzutage die gelehrte Ökumene schwieriger zu sein scheint als die gelebte Ökumene, das ist vor aller Augen. Wenn wir allerdings wirklich eine ökumenische Kirche sind, dann dürfen wir nicht mehr von der Kirche, sondern wir müssen selbstverständlicher von den Kirchen sprechen. Wir sind keine einheitliche Kirche, keine una sancta, aber eine Kirche vom gleichen Geist, eine Kirche, die vom gleichen Brot des Lebens lebt, zehrt und sich nährt und dieses auch weitergibt.

Neuere Literatur:

Robert Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989

Eberhard Bethge, Der Wiederaufbau kirchlicher Strukturen im Sommer 1945 und Otto Dibelius. Autobiographische Notizen, in: G. van Norden u. V. Wittmütz (Hg.), Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg, Köln 1991, S.293–312

Martin Stupperich, Otto Dibelius und die Schulfrage 1918–1965, in: J. Ohlemacher (Hg.), Religionspädagogik im Kontext kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1993, S.33–69

Hartmut Fritz, Otto Dibelius. Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur, Göttingen 1998 (mit ausführlicher Bibliographie der Veröffentlichungen von Otto Dibelius)

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Angenendt, Arnold: *Liturgie im Mittelalter*. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Flammer / Daniel Meyer. – Münster: LIT 2004. 489 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 35), pb € 39,90 ISBN: 3-8258-7505-9

Zu seinem 70. Geburtstag sind Arnold Angenendt aus seinem überaus reichen wissenschaftlichen oeuvre 13 Beiträge in Nachdruck und eine von ihm neu verfaßte Studie gewidmet worden,

die der Jubilar als charakteristisch für Impetus, Intentionen und Exposition seines Schaffens ansieht. Sie sind unter das Rubrum „Liturgie im Mittelalter“ gestellt. Unter ihm sind Publikationen zu speziellen Gesichtspunkten, eine stärker deskriptive Summe liturgischer Praxis und ihrer Entwicklung im Mittelalter, vornehmlich in seiner früheren Phase, und ausgreifende Thematisierungen kategorialer und hermeneutischer Bereiche, die diese „flankieren“, vereinigt.

Zur ersten Gruppe gehören Beiträge, deren Erträge nicht nur weithin in der einschlägigen Forschung rezipiert worden sind, sondern z. T. auch Marksteine in ihr bilden. Es handelt sich um den Aufsatz „Bonifatius und das Sacramentum initiationis [...]“ (1977) mit seinen weitreichenden Befunden zur Verselbstständigung des Instituts der Firmung als Ergebnis vornehmlich der Vermittlung römischer Praxis durch die Angelsachsen an den Kontinent im 8. Jh., um die thematisch und methodisch verwandten Behandlungen „Missa specialis [...]“ (1983) sowie den rezenten Beitrag zur Festschrift für Michel Parisse „Pro vivis et defunctis [...]“ (2004). Darin sind „das irische System der Tariffuß“ (180), „die gallikanischen ‚post-nomina‘-Gebete“ (388) sowie der Konnex zwischen stellvertretender Bußableistung durch Gebete und Meßfeiern seitens geistlicher Helfer und dem Phänomen der Stiftungen (bes. 390f.) konstituierende Elemente. Schon in der ersten genannten Publikation, dann in der Studie „Mensa Pippini Regis [...]“ (1977) ist die Verbindung zu einem Hauptgebiet des Jubilars, zur fränkisch-karolingischen Geschichte, hergestellt. Nicht zuletzt wird hier deutlich, wie wenig den Sachegebenheiten – den mentalen Formierungen und den real-mentalenen Handlungsintentionen der kirchlichen und politischen Gestaltgeber – die säuberlich scheidende Rubrizierung in „Kirchengeschichte“ einerseits und „profane Mediävistik“ andererseits adäquat war und z. T. auch noch ist. Zu einschlägigen Kontroversen ist zu dem das Exempel bietenden ersten karolingischen König, zu Pippin d. J., festgehalten: „Der religiöse Motivkreis gehörte zu seiner ‚Realpolitik‘“ (109). – Zentrale Untersuchungen aus diesem Hauptgebiet sind der subtil und überzeugend die jeweiligen Verstehenshorizonte und Präsentationsformen sondernde Beitrag „Der römische und der gallisch-fränkische Anti-Ikonoklasmus“ (2001) sowie die in weite Problemfelder führende Skizze „Karl der Große als ‚Rex et sacerdos‘“ (1997). Indem A. das religionsgeschichtliche Deutungsphänomen des „Sakralkönigtums“ voraussetzt, steht er konträr zu einem nicht geringen Teil der neuesten Forschung, die dieses zu eliminieren sucht (s. etwa zahlreiche der Teilbeiträge des Kompositartikels „Sakralkönigtum“: RGA 26, 2004). Dies brauchte nicht zu stören, da solche Negationen oft schnell als aus der eigenen Religionsdistanz bezogene Rückprojektionen zu dechiffrieren sind. Doch problematisch muß bleiben, wenn A. dem für die Formationen der archaischen, der antiken und der vom Gentilismus geprägten Phasen als typisch betrachteten Modell des Sakral- und Priesterkönigs die an biblischen Stellen (1 Petr 2, 9; Apk 1, 6; vgl. 5, 10) vorgenommene Applizierung dieses Modells auf alle Christen als relevante Aussage zur politischen Theologie entgegenstellt. In Wirklichkeit ist in der (317) zitierten Kernstelle des Papstes Gelasius I. (Traktat IV) jenem egalitären Theologoumenon zugunsten einer (Herrschafts-)Teilung zwischen den leitenden Ordnungsmächten von Sacerdotium und Regnum im organologischen Ganzen der Abschied gegeben; im achten Jh. ist von Papst Stephan III. (Codex Carolinus Nr. 45; MGH Epp. 3 S. 561), wie mit großem Recht zitiert ist (324), der erste Petrusbrief sinnwidrig als Begründungstext für die Königssalbung angeführt worden (dazu bes. deutlich Paul I.: Codex Carolinus Nr. 39 S. 552). Die hier angesprochene Problematik hängt mit dem keineswegs so durchgehend (s. etwa RGA 26 S. 263) akzeptierten, wie der Vf. meint (407), Axiom zusammen, die fränkische Herrschersalbung sei genetisch aus der postbaptismalen Salbung / Firmung zu erklären. Sie dürfte als Artikulationsymbol des primären Sakralherrschaftsbereichs nach alttestamentlichen Vorlagen anzusprechen sein.

Ein weiterer Beitrag aus dem karolingischen Kontext, „Libelli bene correcti. Der ‚richtige Kult‘ als ein Motiv der karolingischen Reform“ (1992), mit dem profunden Aufweis von dem Streben nach magisch-ritueller Korrektheit in der Liturgie als *Movens* der *Rectitudo-Correctio*-Bemühungen schlägt die Brücke zu Themen, die kategoriale Gesichtspunkte der Verknüpfung von Liturgie und christlicher Existenzdeutung im Spiegel himmlisch-irdischer Analogie („Zur Ehre der Altäre erhoben“ sowie „In porticu ecclesiae sepultus [...]“ [beide 1994]) zum Gegenstand haben, sowie solche, die ein Kernanliegen des Autors zum Ausdruck bringen: die Verflechtung grundlegender christlich-kirchlicher Wertungsnormen in ein breites religionsgeschichtliches Kontinuum und ihr Besonderssein diesem gegenüber („Sühne durch Blut“ [1984]; „Mit reinen Händen“ [1993]). Indem gezeigt ist, daß und wie vorertheiliche Kulturalität durch die Postulate ethischer Religion, die die Kulmination in der Predigt Jesu erfahren, abgelöst wird, aber in der nachjesuanischen biblischen Theologie wieder auf Metaphern, die dem ersten Bereich inhärent sind, rekurriert wird, sind höchst brisante Momente für dogmatische Explikation und liturgische Praxis zur Sprache gebracht.

Eingerahmt sind die Beiträge von zwei prinzipiellen und programmatischen Partien. In der ersten, „Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter“ (1978/79), ist das Frühmittelalter als Epoche verdunkelter Theologie (4) gekennzeichnet. Kaum möchte jemand diesem Befund widersprechen. Doch ist das Tableau allzu geschlossen. Daß aufgewiesene Phänomene durchgehen bis in spätere Zeiten, ist vom Vf. häufiger in Belegen zum Ausdruck gebracht. Außerdem: Zeigt nicht das Programm des „Superflua abscidere“ die karolingische Phase in manchen ihrer Richtungen eher auf der Höhe ethischer Religion, als es spätere Epochen in charakteristischen Ausschnitten mit z. B. abundantem Mirakelwesen sind? In dem letzten Beitrag, der eigens für diesen Bd verfaßt ist, geht es um die Beteiligung kirchlicher Liturgie an mittelalterlicher Ritualität. Im Ensemble der Rituale, deren konstitutive Essenz für die mittelalterliche Geschichte neustens stark akzentuiert ist (G. Althoff; Ph. Buc), wird die These von der Liturgie als „Sakralspender“ (403) vorgestellt und an den großen Riten „Taufe und Patenschaft“ sowie „Messe und Opfer“ eindrucksvoll belegt.

Mit dem ansprechend präsentierten und ausgestatteten Bd ist der theologischen und der mediävistischen Forschung ein *œuvre be-*

quem zugänglich, dessen originelle Fragestellungen, weitreichende Perspektiven und weittragende Befunde es zu einem *κτῆμα εἰς αἰεταί* machen.

Trier

Hans Hubert Anton

Bauke-Rüegg, Jan: Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge. – Zürich: Theologischer Verlag 2004. XXII, 648 S., pb € 34,50 ISBN: 3-290-17293-7

Der letzte systematische Entwurf aus evangelischer Sicht im Blick auf das fruchtbare Spannungsfeld von Theologie und Literatur liegt weit zurück. Das Feld wurde in den letzten Jahren v. a. aus katholischer Sicht bestellt. Erfreulich deshalb, daß endlich wieder ein grundlegender Beitrag von dieser Seite vorliegt: *Jan Bauke-Rüegg* entwickelt in seiner in Zürich eingereichten Habil.schrift „Theologische Poetik und literarische Theologie?“ eine grundsätzlich angelegte, historisch und hermeneutisch orientierte Sichtung dieses Spannungsverhältnisses. Ziel ist es, den von ihm vorgeschlagenen theologischen Umgang mit literarischen Texten in drei großen Untersuchungen zu überprüfen: In bewußt internationaler Ausrichtung beleuchtet er Romane des schwedischen Schriftstellers *Lars Gustafsson*, des Nordamerikaners *John Updike*, sowie die Trilogie der „Versuche“ des Österreicherers *Peter Handke*. Verbunden sind diese drei dadurch, daß sie „alle keine Scheu vor theologischen Aussagen“ (257) haben.

Der Vf. legt – so die eigene Zielangabe – ein „engagiertes und strikte aus der theologischen Perspektive heraus konzipiertes Plädoyer für den möglichen theologischen Erkenntnisgewinn des Umgangs mit literarischen Texten“ (ebd., XI) vor. In einem umfassenden Zugang zur Thematik unterzieht er zunächst das bisherige Forschungsfeld einer Generalkritik, die sich freilich häufig auf ausgesuchte Randpunkte bezieht, sehr verschiedenartige Ansätze undifferenziert nebeneinander stellt, v. a. den langsamen Entstehungsprozeß der Disziplin von Theologie und Literatur und ihre Entwicklungsstufen nicht genügend berücksichtigt. Zuzustimmen ist ihm darin, „terminologische Unschärfen im Spannungsfeld ‚Theologie und Literatur‘“ (25) auszumachen, deren Schärfung ein wichtiges Anliegen darstellt. Die Beziehung der beiden Begriffe zueinander bestimmt er als „Unschärferelation“, welche seine eigenen „Orientierungsversuche“ (43) provoziert, die als „eine Art theologische Prolegomena für künftige transdisziplinäre Arbeiten im Spannungsfeld ‚Theologie und Literatur‘“ (68) dienen sollen.

In einem breiten Bogen von der Antike bis zur Gegenwart zeichnet der Vf. im ersten Hauptteil über das theologische „Verständnis von und [den] Umgang mit literarischen Texten“ die Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Literatur, dann auch von Theologie und Literatur nach. Um dem dabei diagnostizierten Dilemma von Begriffsunklarheit und Zuständigkeitsmischungen der bisherigen Arbeiten auf diesem Bereich zu entgegen, gibt er vor, sich „zunächst einmal ohne theologische Hinterabsichten auf die literarischen Texte einzulassen und sie in ihrer Autonomie wahr- und zur Kenntnis nehmen und interpretierend zu verstehen“ zu suchen (ebd., 262). Daß er diese Lektüre dabei explizit „stets als literaturwissenschaftlicher Laie“ (IX) betriebe zu haben vorgibt, überrascht, entlarvt sich angesichts der erfolgenden Deutungen auch als Pose, die zuletzt *Romano Guardini* in diesem Feld demonstrativ aber schon vor 60 Jahren wenig überzeugend vor sich hertrug.

Die gründlichen Werkporträts (zweiter Hauptteil) münden schließlich ein in einen „Konstruktionsversuch“ zu „einem möglichen theologischen Umgang mit literarischen Texten“ (557). Dessen Eigenprofil bleibt angesichts der Pauschalurteilen im Hinführungsteil freilich wenig konturiert, wirkt keineswegs so innovativ, wie es der rhetorische Anschein vorgibt. Zunächst weist der Vf. auf die „Wirklichkeit als gemeinsamer Horizont von Theologie und Literatur“ (ebd., 558), in dem der Schriftsteller die Rolle als „Fachmann für Wahrnehmung und sprachlichen Ausdruck“ (567) einnimmt. Im zweiten Schritt verweist er auf Literatur als „das Andere der Theologie“ (570), das sich durch unbedingt zu beachtende Autonomie, Offenheit und Mehrdeutigkeit auszeichnet. Schließlich verweist er auf die „andere ‚Theologie‘ der Dichter“, auf den „Weg von der Wirklichkeit der Welt zu ihren Möglichkeiten“ (581). Überraschenderweise endet das Buch mit dem zuvor so vehement in Frage gestellten Modell des Dialogs: „Theologie und Literatur sind für ihren je eigenen Vollzug und mit all ihren signifikanten und keineswegs voreilig aufzuhebenden Differenzen wechselseitig aufeinander und auf den offenen Dialog miteinander angewiesen.“ (596).

Ohne Frage: Der Vf. legt ein umfangreiches, in Materialfülle, Einzeldeutungen und Ideenreichtum imponantes Werk vor. Bei aller möglichen Kritik an einzelnen Darstellungen und Wertungen und der Stringenz der Gedankenführung stellt sich jedoch letztlich die Rückfrage nach dem bleibenden hermeneutischen Ertrag. Am Ende legt sich der Verdacht nahe, daß die so vehemente Generalkritik des Eingangskapitels nur zur vorgeblichen Schärfung des eigenen Entwurfs dient. Tatsächlich ist jedoch kein Gedanke des abschließenden

„Konstruktionsversuch“ neu. Und auffällig: Zuvor kritisierte und zurückgewiesene Ansätze werden nun, wenn es um positive Anknüpfungen an Vor-Gedachtes ginge, nicht mehr zitiert ... Insgesamt lohnt es sich also, sich mit dieser Vorlage streitend und argumentativ auseinander zu setzen. Und das ist bereits ein Qualitätskriterium.

Nürnberg

Georg Langenhorst

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage (Bd. 3 u. 4), hg. v. Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000 u. 2001. LXXIX u. 1984 Sp. / LXXII u. 1924 Sp., geb. Preis a. Anfr. (Preis bei Abn. des Gesamtwerks: € 214,00) ISBN 3-16-146943-7 u. 3-16-146944-5

Wie bei der Besprechung der ersten beiden Bde des *Handwörterbuchs für Theologie und Religionswissenschaft RGG* (ThRv 97 [2001] 486–491) erläutert, haben sich die Hg. des renommierten Nachschlagewerkes evangelischer Provenienz ehrgeizige Ziele gesetzt. Dazu gehört es unter anderem, zentrale Themen in ihrer unterschiedlichen konfessionellen Perspektivierung darzustellen und philosophische, religionswissenschaftliche sowie soziologische Gesichtspunkte zu berücksichtigen.

Am umfangreichen Artikel über *Freiheit* und die *Freiheit eines Christenmenschen* (III 304–323) lassen sich diese formalen Vorgaben überprüfen. Daß mit diesem Stichwort ein Zentralbegriff sowohl des modernen menschlichen Selbstverständnisses als auch der Mitte des Christentums in konfessionell differenzierter Profilierung benannt wird, steht außer Frage. Otto Kaiser erläutert die wachsende Bedeutung der Befreiungserfahrung Israels im Geschehen des Exodus; diese Erfahrung gewinne schließlich eine eschatologische Hoffnungsdimension. Im NT ist, so Samuel Vollenweider, die Freiheitstheologie des Paulus maßgeblich. Befreiung von der Sünde, Konstitution des Menschen als neue Schöpfung in Christus sowie die Gabe des Geistes – diese Elemente bilden die Grundlagen des christlichen Freiheitsverständnisses. Daraus resultiert eine Freiheit vom Gesetz, „das infolge seines Mißbrauchs durch die Sünde zu einer negativen Größe wird“ (307). Der Hinweis auf den Mißbrauch des Gesetzes ist wichtig, um jede antijüdische Zurückweisung der Torah, die nach Paulus eine Gnadengabe Gottes ist, auszuschließen. Weniger glücklich scheint es darum, wenn Heikki Räisänen im Artikel über das *Gesetz im NT* von einem „einzigartigen Fronatalangriff“ des Paulus auf das Gesetz spricht (III 848). Friedrich Wilhelm Graf erörtert die recht unterschiedlichen Freiheitskonzepte im ev., kath. und orth. Christentum, aber auch innerhalb der jeweiligen Konfessionen. Insbesondere diskutiert er, inwieweit die Autonomie des modernen Subjekts ihre Grundlage in der Reformation hat, d. h. im Gedanken der Gottommittelbarkeit des Einzelnen, wodurch jede institutionelle Zwischeninstanz relativiert und eine Emanzipation des Subjekts eingeleitet worden sei. Wenngleich diese aufklärungstheologische These um 1900 destruiert wurde, sei durch die neuere Forschung wiederum „ein relatives Recht überkommener Kontinuitätskonstruktionen“ rehabilitiert worden (III 311). Andererseits konnten bis in die 50iger Jahre des 20. Jh.s hinein Lutheraner wie Katholiken einem okzidentalen Menschenrechtsindividualismus kritisch gegenüberstehen; man diagnostizierte einen überzogenen Autonomiewahn. Diese Kritik bestimme nach wie vor die orthodoxen Kirchen. Die pluralistische Postmoderne habe schließlich zu einer Profilierung des christlichen Freiheitsverständnisses geführt: zu seiner Theologisierung. Den theologisch-dogmatischen Aspekt der christlichen Freiheitsauffassung arbeiten der Göttinger Systematiker Joachim Ringleben und der Berliner Bischof Wolfgang Huber in ev. Perspektive heraus. Ausgangspunkt müsse die Hamartologie sein, die den erbsündlichen Verlust der Freiheit thematisiert, deren Selbstwiderspruch. Bei seiner Befreiung könne der Mensch nicht als Partner Gottes mitwirken. Ringleben gibt aber mit Verweis auf M. Luther auch zu verstehen, daß durch den Glauben Christen als *cooperatores Dei* et Christi bestimmt sind – ein wichtiger Hinweis für die Ökumene. Andererseits wird betont, daß dem Menschen die Freiheit stets extern bleibe. Huber unterstreicht: Die Freiheit eines Christenmenschen sei voraussetzungslos, sie sei jedoch nicht folgenlos. Die voraussetzungslose Gabe der Freiheit führe „in die Liebe, um derentwillen auf die F. auch aus freien Stücken verzichtet werden kann“ (III 322). In diesem Sinn interpretiert Huber Luthers dialektische Wendung: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Gegenüber der modernen Individualisierungstendenz setzt Huber auf den kommunikativen und kooperativen Charakter der christlichen Freiheit. Oswald Bayer skizziert die ethische Dimension der Freiheit: Die narzißtische Suche nach Freiheit in Form reiner Selbstbestimmung führe zu ihrem Verlust. Aus diesem Verlust befreie keine vom Subjekt vollbrachte Anamnese; Freiheit müsse vielmehr jeweils neu zugesagt werden. Auch ein transzendentalphilosophischer Ansatz im Freiheitsverständnis, den Oswald besonders im kath. Denken ausmacht und zu einer Ontologisierung der Freiheit als Offenheit für Gottes Selbstmitteilung führe, verkenne den ursprünglichen Verlust der Freiheit. Diese Kritik aber, so ist festzuhalten, trifft nur transzendentalphilosophische Ansätze, die in Konkurrenz stehen zu einer heilsgeschichtlichen Situierung der konkreten Freiheit, die allein die reale Freiheit des Menschen ist; deshalb wird z. B. das transzendente Freiheitskonzept Karl Rahners von dieser Kritik nicht getroffen. Den religionsphilosophischen Aspekt zum Thema erläutert Hendrik Johan Adriaanse, und zwar im

Blick sowohl auf die in der Moderne wahrgenommene Antinomie zwischen göttlich-absoluter und menschlicher Freiheit (J. P. Satre) als auch auf das Theodizeeproblem (J. L. Mackie), wofür die Free Will Defence eine gewisse Lösung darstelle. Diese jedoch habe eine Leerstelle: Es werde nicht die Frage bedacht, ob nicht die Tat des Bösen den Verlust der Freiheit herbeiführe. Damit wird in der Tat ein blinder Fleck benannt, weil allzu schnell die hamartiologische Dimension der Theodizeefrage als für die geistige Landschaft der Gegenwart unangemessene „Standardantwort“ ausgeblendet wird zugunsten einer gewissen konzeptionellen Nähe zum Englischen Deismus, der ein theodramatisches Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit in ein statisches Verhältnis auflöst, in dem eine heilsgeschichtliche Bestimmung der Freiheit keinen Platz findet. Der umfangreiche Artikel wird ergänzt durch Hinweise zum Freiheitsverständnis im antiken Judentums (Daniel R. Schwartz), in der Philosophie (Günter Figal) und Soziologie, in Politik und Recht (Werner Heun). Leider findet sich kein religionswissenschaftlicher Beitrag zum Freiheitsverständnis in nichtchristlichen Religionen, der vielen anderen Artikeln hinzugefügt ist (vgl. z. B. Art. *Frauen, Fremde, Freude, Friede, Friedhof* oder ganz vorbildlich beim Thema *Gebet*). Gerade ein Denken aus evangelischer Tradition, das Freiheit von der Gnade her versteht, könnte durch den Religionsvergleich den eigenen Ansatz erproben. Von diesem Manko abgesehen, erfüllt der Freiheitsartikel die formalen Vorgaben in beispielhaft ausführlicher Weise.

Der für die Gegenwart wichtig gewordene Begriff *Fundamentalismus* ist ausführlich reflektiert (III 414–425), wodurch eine sinnvolle Hilfestellung gegeben wird, die angesichts eines diffusen und schlagwortartigen Gebrauchs not tut: Christliche Varianten operierten mit dem Gedanken der Verbalinspiration, die etwa im Kreationismus (IV 1738, in Unterscheidung vom Kreatianismus IV 1737f) eine wichtige Rolle spielt. Muslimischer Fundamentalismus resultiere nicht zuletzt aus einem Identitätsverlust durch westliche Überfremdung. Sozialwissenschaftlich sei er ein anthropologisches Phänomen: Die dem Menschen wesenhafte Weltoffenheit solle durch eine Weltverschlossenheit gemästert werden (Katinka Lutze).

Werner G. Jeanron und Matthias Petzoldt erörtern in sich ergänzender Perspektivierung die Genese und inhaltliche Bestimmung der *Fundamentaltheologie* nach kath. und ev. Verständnis. Die ev. Theol. tat sich zunächst schwer, eine eigene Fundamentaltheol. zu entwickeln aufgrund deren ursprünglich kath. Konzeption als Apologetik und *demonstratio catholica*; hinzu kamen inner-evangelische Probleme bzgl. einer phil. Vermittlung der Offenbarung (Dialektische Theologie). Schließlich wurde die fundamentaltheol. Perspektive in die Reflexionsgänge der Syst. Theol. einbezogen. Theol. Prinzipienlehre und Wissenschaftstheorie in ökumen. Ausrichtung würden heute zu den unerlässlichen Aufgaben ev. und kath. Fundamentaltheol. gehören. Hinzu käme verstärkt eine Theol. der Religionen (vgl. auch W. Pannenberg).

Unter dem Buchstaben G. sind insbesondere die Artikel *Glaube* (III 940–983/996), *Gnade* (III 1022–1038) und *Gott, Götter* (III 1098–1159, 1165–1173), flankiert durch die Artikel über *Gebet* (III 483–507), *Gottesdienst* (III 1173–1211) und den *Heiligen Geist* (III 563–578) von allgemeiner Bedeutung.

Eberhard Jüngel entfaltet souverän das historisch-systematische Selbstverständnis christlichen Glaubens in reformatorischer Profilierung. Vor jeder anthropologischen Vermittlung des Glaubens als Grundoption oder Entscheidung des Menschen ist der Glaube unableitbares Ereignis des in Jesus zum Menschen kommenden Gottes, wodurch auch der christologisch bestimmte Glaube zum Menschen kommt.

Otto Kaiser resümiert die alttestamentliche Gottesauffassung, die durch die geschichtliche Erfahrung Gottes vermittelt ist. Der theoretische Monotheismus wird vor allem mit der Exilszeit in Verbindung gebracht: „Die monotheistische Botschaft steht hier im Dienst der Stärkung des Vertrauens“ (III 1103). Daß das neutestamentliche Gottesbild keinen Gegensatz zum jüdischen Monotheismus darstellt, betont Andreas Lindemann refrainartig, offenbar aber auf Kosten biblischer Ansätze, die zur Trinitätstheologie führen. Es wird nicht deutlich, daß ho theos im NT vor allem den Gott und Vater Jesu Christi bezeichnet und sich daraus eine implizite Selbstbezeichnung Jesu als Gottes Sohn ergibt. Wichtig ist Lindemann, daß Gott und Jesus Christus nicht „gleichgesetzt werden“ (III 1107). Aber was bedeutet das? Natürlich geht es nicht um eine personale Identifikation von Gott dem Vater und Jesus oder um eine Gleichsetzung Gottes mit einem Menschen (Vergötzung, Vergottung Jesu). Um Letzteres handelt es sich auch nicht im Fall des Bekenntnisses von Thomas in Joh 20,28, das angeblich durch Joh 20,31 „korrigiert“ (!) werde. Die Besonderheit und – wenn man so will – Schwierigkeit des Thomasbekenntnisses besteht darin, daß auch im JohEv ho theos in der Regel den Vater bezeichnet, der eben weder mit Jesus noch dem Sohn identisch ist. Genauer zu klären ist darum der Hinweis von Lindemann, daß Jesus von Joh „nicht als Gott bezeichnet“ (III 1106f) werde. Vgl. jedoch auch Röm 9,5 – von Lindemann freilich nicht zitiert. Vom Heiligen Geist ist überhaupt keine Rede. Vor dem Hintergrund des Artikels von Lindemann droht der christliche Trinitätsglaube seine biblische Basis zu verlieren; er erscheint als nur nachträgliche Entwicklung. Einen ganz anderen Ton schlägt Christoph Schwöbel in seinem dogmatischen Beitrag zur Gottesthematik an (III 1113–1126): Die Trinitätstheologie ist gerade dem Glauben an die Endgültigkeit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus verpflichtet und bringt diese auf den Begriff (III 1114f). Auch für Luthers heilsökonomisch akzentuierte Sicht der Trinität sei klar, daß „das, was Gott in Beziehung zu den Menschen ist, auch von Gott selbst“ gilt (III 1117) – andernfalls gebe es keine Offenbarung Gottes. Daraus folgen Recht und Notwendigkeit der immanenten Trinitätslehre: „In der Glaubensbeziehung zu Gott wird Gott selbst als Sein-in-Beziehung erkannt.“ (III 1117) Gerade diese Einheit von immanenter und ökumenischer Trinität –

von K. Barth herausgearbeitet – verhindert ein deistisches Gottesverständnis, das auch die lutherische Orthodoxie bedrohte (III 1118). Zur ökonomischen Trinität gehört der Glaube des Menschen als Tat des Heiligen Geistes an ihm, durch die die Offenbarung Gottes zu ihrem Ziel kommt und Kirche konstituiert wird (III 1120). „Die christl. Trinitätslehre ist der Versuch, die dreifache Identifikation Gottes in Israel, in Jesus und in der Gegenwart des Geistes für die Kirche als Selbstvergegenwärtigung des einen Gottes zur Sprache zu bringen.“ (III 1121) Das Wesen Gottes sei Liebe: der Beziehungsreichtum der göttlichen Personen. Mit Luther seien die weiteren Eigenschaften Gottes als kommunikative Attribute zu verstehen (die Gerechtigkeit Gottes als Wirkung am und im Sünder), die jedoch im Ansichsein Gottes ihren Grund haben. Die *Gottesbeweise* interpretiert Schwöbel als Aspekte am dogmatischen Gottesverständnis; außerhalb des Offenbarungsglaubens hätten sie keinen Sinn. Für die kath. Position besteht dieser Widerspruch nicht: Die Gottesbeweise gehören zum Gottesglauben, weil sie auch unabhängig von ihm eine Bedeutung haben und daher die grundsätzliche, auch durch die Sünde nicht prinzipiell zerstörbare Ansprechbarkeit des Menschen durch Gottes Wort demonstrieren. Ferner, so nach Niels Henrick Gregersens Artikel *Gott 3. Naturwissenschaftlich*, spreche auch die Natur für Gottes Existenz, da die ungeheuer geringe Wahrscheinlichkeit für die Existenz des Lebens im Kosmos die theistische These plausibel mache (III 1126). Michael Meyer-Blanck plädiert sogar für einen subjektivitätstheoretischen Ansatz in der Gotteslehre: die Gottesrede müsse im Rahmen menschlicher Grunderfahrungen expliziert werden (III 1129) – das wäre das Programm einer philosophischen Theologie als Teil der Gottes- und Trinitätslehre. Aus den trinitarischen Sendungen ergibt sich das missionarische Wesen der Kirche, so daß nach Robert Schreiter in seinem missionswissenschaftlichen Beitrag (III 1130–1132) vollkommene Gotteserkenntnis nur durch Teilnahme am missionarischen Selbstvollzug der Kirche erreicht wird. Hinweise zum jüdischen Verständnis Gottes als Bedingung von Ethik und intersubjektiver Begegnung werden ergänzt durch Ausführungen zum islamischen Gottesbild (III 1138–1141, 1163f). Bei der Erläuterung der wichtigen Debatte über die negative Theologie der Mu'taziliten wäre es noch wichtig gewesen, auf die Diskussion über die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des „Urkoran“ bei Gott aufmerksam zu machen, da sich in diesem Zusammenhang deutlichere Parallelen zur trinitäts-theologischen Frage ergeben, die von entscheidendem offenbarungstheoretischem Interesse sind, kann doch nur ein ungeschaffenes, göttliches Wort sachlogisch die Unüberholbarkeit der Offenbarung verbürgen. Unter den Lemmata *Gott der Geist*, *der Sohn* und *der Vater* (III 1142–1444) werden wichtige Einsichten der Trinitätstheologie rekapituliert, bevor auch ein Blick auf die *Gott ist tot-Theologie* (III 1444f) und Gottesvorstellungen in anderen Religionen (III 1145–1159) geworfen wird, z.B. im Hinduismus und Buddhismus. Die differenzierte Darstellung verhindert platte Zuordnung: etwa des Buddhismus als einer atheistischen Religion. Der Artikel über das *Filioque* von Bernd Oberdorfer und Karl Christian Felmy (III 119–121) ergänzt die Gottesthematik mit einem sehr guten Überblick über die unterschiedlichen Positionen zur Sache. Der Artikel über die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen (III 1159–1164) bietet einen hilfreichen Abschnitt über dieses Thema im Islam (Rotraud Wielandt); Obgleich im Koran nicht erwähnt, bestimmt sie die Überlieferung und dient als Basis für die Begründung der Menschenwürde (III 1163). Christian Grethlein erkennt im *Gottesdienstverständnis* des II. Vatikanum eine positive Rezeption lutherischer Ansätze zur Reform der Meßfeier, was eine solide Basis für die Ökumene darstelle (1192).

Ökumenisch relevant ist ebenso die von Hans-Martin Barth herausgestellte Bedeutung der *Heiligen* (III 1544f) für das ev. Selbstverständnis; sie sind vornehmlich Zeugen der Glaubensbeziehung zu Christus, worauf ebenso nach katholischem Verständnis insistiert wird (Gerhard Ludwig Müller). Sie agieren nicht neben dem einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus. Ihre Fürbitte bezieht sich ausschließlich auf das Heil Christi und wirkt nicht kraft eigener Leistungen in Ergänzung der Verdienste Christi (III 1542f).

Die Tagesaktualitäten verhindern es, am Artikel *Heiliger Krieg* (III 1562–1565, vgl. auch zum Stichwort Krieg IV 1765–1776, s.u.) vorbeizublättern. Josef van Ess erläutert kenntnisreich die verschiedenen Bedeutungen dieses Terminus: innerer Kampf gegen sich selbst und im Fundamentalismus eskalierende Attacke nicht nur gegen Ungläubige, sondern islamische Autoritäten, die angeblich nicht dem Geist des Islam gemäß denken und handeln. Eine christliche Variante des hl. Krieges im Widerspruch zum NT diagnostiziert Hans-Richard Reuter in der Kreuzzugsdebatte (differenzierter Ernst-Dieter Hehl in seinem Artikel über die Kreuzzüge IV 1758–1762), im nationalprotestantischen Bellizismus und in der US-amerikanischen civil religion. Die Komplexität des Verstehens derartiger Phänomene, wie das Ereignis eines hl. Krieges, erschließt der umfangreiche Artikel über *Hermeneutik* (III 1648–1664). Er endet mit dem Hinweis auf eine Theologie in Gestalt eines unab-schließbaren, einem Interpretationspluralismus verpflichteten hermeneutischen Prozesses, in dem die Hl. Schrift als Teil der umfassenderen Tradition positioniert wird (Werner G. Jeanrond). Dabei darf freilich nicht in Frage gestellt sein, daß sich die Offenbarung durch ihre geschichtlich-kirchliche Selbstvermittlung dem Menschen authentisch und verbindlich zur Annahme mitzuteilen vermag.

Zumindest auf einen biographisch-historischen Artikel sei hingewiesen: Hubert Wolf skizziert Leben und Werk des Bonner Theologen Georg *Hermes* (+ 1831) im Gegenzug zur stereotypen, jedoch einseitigen, ja falschen Rezeption, die ihn in die Linie des Ultramontanismus stellte und als Wegbereiter des Modernismus betrachtete (III 1664f). Eher restaurative Motive und ein „starkes Denken“ haben sein an Kants Kritiken geschärftes begründungstheoretisches Interesse bestimmt.

Karl-Heinz Fix informiert über *theol. Fakultäten in Europa* (III 7–10). Dazu diese Hinweise: Es ist zwar richtig, daß es in der DDR keine Kath.-Theol. Fakultäten gab; es existierte jedoch seit 1952 in Erfurt das „Phil.-Theol. Studium“ für die Priester- und Katecheten-Ausbildung, das nach der Wende zur Wiss. Hochschule (1990) und schließlich zur Theol. Fakultät (1999) erhoben wurde, die seit 2003 Teil der neu gegründeten Universität (1994) ist. Bei Aufzählung der theol. Fakultäten in der Schweiz fehlt die Theol. Fakultät in Lugano (seit 1993).

Die 1950 von Papst Pius XII. veröffentlichte Enzyklika trägt den Titel *Humani generis*, nicht *Humanis generis* (244).

Zu Band IV: In seinem Artikel über den *Deutschen Idealismus* gelingt Jürgen Stolzenberg ein kniziser, gut lesbarer Überblick über seine wichtigsten Vertreter (IV 12–15). Vielleicht hätte die Redaktion noch ein paar Zeilen zur Religionsphilosophie Hegels zugestehen können, deren Relevanz bis in die theologische Landschaft der Gegenwart hinein (trotz aller Systemaversionen postmoderner Provenienz) nicht ernsthaft zu bestreiten ist. Der konsequente ökumenische Ansatz der Redaktion drückt sich in dem von dem orthodoxen Theologen Karl Christian Felmy verfaßten Artikel über *Ikonen* aus, der sich nicht auf wertvolle kunsthistorische Informationen beschränkt, sondern die inkarnatorische Bildtheologie der Ikone erläutert (IV 36–41).

Die *Inspirationslehre* im Kontext einer pneumatologisch akzentuierten Trinitätslehre entwickelt Werner Brändle (171–175). Umfangreich sind die Artikel zum *Islam* und zu seinem Verhältnis zum *Judentum* und *Christentum* (IV 250–280). Der durch seine zahlreichen Islamstudien ausgewiesene Professor für Arabistik Tilman Nagel bietet den Überblick über die geschichtliche Genese, ergänzt durch die Ausführungen von Bernd Radtke und Ulrich Rudolph über Themen der islamischen Systematik. Der missionswissenschaftliche Abschnitt diagnostiziert für die Gegenwart eine Spannung zwischen Dialogansatz und missionarischem Gedanken. Gehört aber nicht zu jedem an der Wahrheit interessierten Dialog das Zeugnis, das aus sich heraus missionarisch ist?

Sehr umfangreich und gelungen ist der mehrteilige Artikel über *Israel* (IV 283–313), an dem selbstverständlich israelisch-jüdischen Autoren mitgearbeitet haben, die auch problematische Zusammenhänge nicht ausklammern, z.B. das Fehlen der Zivilile und die sich daraus ergebenden „religionszwangliche[n] Wesenszüge“ verschiedener „Rechtzustände“ (IV 284), die auch von der säkularen Mehrheit der Israeliten hinterfragt wird (IV 301). Den Hauptteil des *Italien*-Artikels ist von Paolo Ricca verfaßt, Prof. an der Theol. Fakultät der Waldenser in Rom. Die vom ev. Standpunkt aus vorgetragene Einschätzung der Politik der Päpste verrät im Ganzen ein bemerkenswertes Wohlwollen (IV 320–331).

Einen kath. Exegeten schickt man sozusagen vor, um die „stroherne Epistel“ vorzustellen, den von M. Luther nicht sonderlich geschätzten und „an den Rand des Kanons“ verbannten *Jakobusbrief* (IV 361–363). Dessen Rekurs auf die Heilsrelevanz der Werke bezieht Rudolf Hoppe in Übereinstimmung des allg. Forschungsstandes nicht auf eine Ablehnung der pauln. Rechtfertigungstheologie, sondern auf die Intention, jede „Einbindung Gottes in die menschliche Fehlerhaftigkeit“ zu bestreiten. Letztere stelle kein Verhängnis dar; sie sei durch Neugeburt aus dem Wort und Teilhabe an Gottes Weisheit zu überwinden.

Georg Fischer erkennt in der Konvergenz von Leben und Botschaft die Bedeutung des Propheten *Jeremia*, dessen Buch allerdings noch viele kompositionstheoretische Fragen aufbe. Wertvolle Hinweise auf die Verarbeitung des Jeremiabuches in der Literatur (z.B. F. Werfel) beschließen den umfangreichen Artikel (IV 414–423). Nicht weniger komplex sind nach wie vor die Fragen zur Genese des *Jesajabuches* und dessen Bezug zum „historischen Jesaja“ (IV 451–456). Dem Kirchenhistoriker Klaus Schatz gelingt eine sehr ausgewogene Skizze der Geschichte des *Jesuitenordens*, dem er selber angehört. Den zentralen Inhalt ignatianischer Spiritualität kennzeichnet er durch „die Einheit von Gottunmittelbarkeit des Subjekts, Nachfolge Jesu und Kirchlichkeit“ (IV 458). Obgleich dieses geistliche Profil nicht aus gegenreformatorischen Absichten erwuchs, sei seine Bedeutung aufgrund der Verbindung von Gottunmittelbarkeit und Kirchlichkeit innerhalb der Kath. Reform kaum zu unterschätzen. Der Artikel beschreibt mit Einfühlungsvermögen den schwierigen Prozeß der Gesellschaft Jesu bei der Suche nach ihrer zeitgemäßen Gestalt.

Die Lektüre der Artikel über den vorösterlichen *Jesus* (IV 463–467) und *Jesus als Christus* (IV 467–470) (Jürgen Roloff, Peter Pokorny) weckt Zweifel, ob sie die reale Wirkungsgeschichte Jesu erklären können. In dialektischer Umkehrung der historischen Minimalaussagen über Jesus wird die christologische Bedeutung des Ostergeschehens um so mehr herausgestellt und sofort dessen transgeschichtliche Dimension betont – nur so entgeht Ostern offenbar einer historischen Relativierung. Diese greift nämlich sofort nach der Schnittstelle von Ostern und Geschichte: nach der auch leiblichen Dimension der Auferstehung Jesu und dem leeren Grab. Die „Bindung des Osterglaubens an einen gewissen Vorstellungskomplex, z.B. an die Vorstellung einer Transformation des irdischen Leibes“ (IV 470) Jesu gilt als historisch sekundär und darum als scheinbar zu vernachlässigender Zusatz des Osterglaubens. Die erfreuliche Absetzung von Gerd Lüdemanns unbiblichen Inkarnations- und Osterthesen („leere Krippe, volles Grab“) gewinnt aber erst dann ihre volle Überzeugung, wenn man gleichzeitig dualistische Konzeptionen verabschiedet, die den Eindruck erwecken, daß nur die Flucht aus der Geschichte das Glaubensbekenntnis sichert. Tendenziell dualistische Konzepte, die sowohl Gott und Geschichte als auch Glaubenssubjekt und objektive Tatsachen trennen, sind nicht nur aus philosophischen Gründen problematisch; sie passen auch nicht zu Jesu Vorstellung vom Heil in der Geschichte, das den Menschen in seiner leib-seelischen und geschichtlichen Ganzheit angeht. Gerade wenn man sehr zu Recht

die Einbindung Jesu in die Tradition des Judentums betont (IV 464), müßten sich methodisch wie dogmatisch dualistische Konzepte zuungunsten der Geschichte als Ort des Handelns Gottes verbieten. Wolfhart Pannenberg's Christologie beispielsweise geht deshalb zu Recht methodisch ganz andere Wege, gerade in bezug auf die Geschichtlichkeit der Auferstehung. Die weiteren Artikel zu Jesus Christus wenden sich seiner Gestalt in der *Frömmigkeits-, Liturgie-, Theologie-, Religions- und Sozialgeschichte* sowie in der *christlichen Mission, Kunst und Literatur* zu (IV 470–502) – bleibt die Frage, inwieweit damit auch loci theologici benannt werden.

Kenntnisreich entfaltet der jüdische Theologe Seth Schwartz die Geschichte des Judentums vom babylonischen Exil bis zum Beginn des Mittelalters (IV 610–618). Andreas Gotzmann schildert die dramatische Entwicklung der jüdischen Gemeinden in den verschiedenen Herrschaftsbereichen; es fehlen allerdings Hinweise zur Entwicklung des Judentums im evangelisch geprägten Herrschaftsgebiet (IV 618–623). Die Beziehung zwischen Judentum und Christentum wird in eigenen Artikeln dargestellt (IV 628–637), wodurch sich zwangsläufig einige inhaltliche Überschneidungen und Wiederholungen mit den Beiträgen über das Judentum ergeben. Insgesamt bemühen sich diese Artikel mit viel Sensibilität um die brisante Thematik und stellen selber eine Frucht des geläuterten Verhältnisses des Christentums zum Judentum dar. Der Münsteraner Systematiker für Reformierte Theologie, Michael Beintker, bilanziert Punkte, in denen evangelischerseits weitgehend Einmütigkeit hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum erreicht wurde: „in der entschiedenen Absage an den Antisemitismus, im Eingeständnis christl. Mitverantwortung und Mitschuld am Holocaust, in der produktiven Würdigung der Verwurzelung des christl. Glaubens in der Glaubensgesch. Israels und der Akzentuierung der unlöslichen Verbindung des christl. Glaubens mit dem Judentum, in der Anerkennung der fortbestehenden Erwählung Israels und damit der Überwindung der Auffassung, daß die Kirche an die Stelle Israels getreten sei. Christen und Juden beten zu demselben Gott. Sie sind in Jesus Christus als dem Messias Israel verbunden. Aber zugleich bricht in dieser Verbundenheit ihre Trennung auf. Es darf dem Handeln Gottes überlassen bleiben, was darauf für sein Verhältnis zu dem von ihm erwählten und geliebten Israel folgt (vgl. Röm. 9–11).“ (636f.) Gerd Mentgen und Christhard Hoffmann ergänzen diese wichtigen Ausführungen mit einem Überblick über die Schrecken der Judenverfolgung bis in die Gegenwart (IV 637–643).

RGV vergißt nicht kunsthistorisch interessante Namen aufzunehmen, wie etwa W. Kandinsky; bei derartigen Kurzartikeln sollte dennoch Raum bleiben für Hinweise auf die Relevanz des Künstlers für christliche Themen (IV 766). Auch dem *Karneval* steht das Handwörterbuch offen gegenüber (IV 825f) – der Länge nach nimmt es dieser Artikel sogar mit denjenigen über *Karfreitag* (IV 809f) und *Karwoche* (IV 836f) auf. Karl-Friedrich Wiggermann erschließt das Triduum Paschale mit Gedanken Hans Urs von Balthasars (IV 836). Gelungen sind die Artikel der Hamburger Philosophieprofessorin Birgit Recki über *Kant* und den *Kategorischen Imperativ*; einziger Nachteil: über Kants Religionschrift erfährt man nur am Rande etwas (IV 779–784, 874f).

Während man den Artikel *Katholizismus* (IV 888–902) in die Hände kath. Autoren (Wolfgang Beinert, Regensburg; Simone Rappel, München; Victor Conzemius, Luzern; Giancarlo Collet, Münster) gelegt hat, übertrug man dem ev. Systematiker Bernd Oberdorfer (Augsburg) die Aufgabe, das Kirchenattribut *Katholizität* (IV 902–905) zu erörtern: Diese Aufgabenteilung steht paradigmatisch für die theologische Spannweite des Begriffs „katholisch“: Konfessionsbezeichnung und / oder Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi. „Konstraintional“ (IV 903) nennt Oberdorfer die Konfessionalisierung des Begriffs, weshalb er aus dem Credo der ev. Kirche verschwand bzw. in allgemein oder christlich transformiert wurde. Außerhalb der ev. Kirche sei kath. Kirche dort präsent, wo, wie nach der CA, das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente evangeliumsgemäß administriert werden. Funktional sei das kirchliche Amt dieser Aufgabe zugeordnet. Als „problematisch“ betrachtet Oberdorfer die Auffassung mancher Lutheraner, nach der „die Institution eines personalen Repräsentanten der umfassenden Kirche im Sinn eines sog. ‚Petrusdienstes‘ [als] für geboten“ zu betrachten sei. Dadurch würden aber „Leitungsstrukturfragen“ ein der reformatorischen Theologie unangemessenes Übergewicht bei der Bestimmung der sichtbaren Kirche gewinnen (IV 904). Demnach gehört der Petrusdienst – auch in der unschweligen Form der Repräsentanz und des kollegial eingebundenen Sprechers für die Christenheit (vgl. P. Hünermann) – nicht zum Wesen von Katholizität.

Der notwendigerweise breit angelegte Artikel über die *Kirche* (997–1033) führt mitten in die Frage nach den Kennzeichen und Kriterien der Kirche Christi; an Umfang wird dieser Artikel jedoch von dem über den Kirchenbau übertroffen (1059–1159) – ein zufälliges Indiz für die Bedeutung der sichtbaren Kirche? Christian Grappe attestiert dem vorösterlichen Jesus eine implizite Ekklesiologie als Konsequenz der Basileia-Verkündigung Jesu (1001); in der Tat trifft hier bereits Luthers Wort zu: „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein“ (1006). Insofern gehört die Kirche selbst zum Offenbarungsgeschehen. Rolf Schäfer klassifiziert den Primat des Papstes als „Ergebnis gesch. Entwicklung“, nicht als „Stiftung Christi“ (1006) – es bleibt die Frage, was an den christlichen Kirchen nicht Ergebnis geschichtlicher Entwicklung ist. Entscheidend ist die fundamentaltheologische Frage, was geschichtliche Entfaltung und Entwicklung dogmatisch bedeutet. Schon der Übergang von der impliziten Ekklesiologie Jesu zur expliziten ist das Ergebnis einer – offensichtlich legitimen – geschichtlichen Entwicklung. Würde man allerdings nur den Jesus-Artikel von Jürgen Roloff heranziehen, gäbe es kaum noch eine historische Basis für überhaupt irgendwelche Stiftungsakte Jesu. Reiner Anselm zeichnet die spannungsreichen Etappen der Entwicklung des ev. Kirchenverständnisses in der Neuzeit

nach: Es oszilliert zwischen individueller Gottunmittelbarkeit und dem Rekurs auf die Bedeutung auch der sichtbaren Kirche als Kriterium für Rechtgläubigkeit (IV 1008–1011). Karl Christian Felmy bietet wieder die orthodoxe Perspektive (IV 1001–1013). Gunther Wenz entfaltet souverän die ev. Ekklesiologie aus fundamentaltheologischer und dogmatischer Sicht (1015–1021). Er verweist auf das Fundament der Kirche in der Selbstmitteilung des dreieinen Gottes; sie ist der Leib Christi und Christus ihr Haupt. Jede Heilsaneignung müsse ekklesial gedacht werden; die Kirche sei nicht die nachträgliche Versammlung der vorab Gerechtfertigten. Die Vermittlung in die Unmittelbarkeit Gottes ist stets kirchlicher Natur. Auch die traditionelle kath. Dogmatik mit ihrer Vorschaltung der Gnadenlehre vor die Ekklesiologie habe zu einem individualistischen Heilskonzept beigetragen, das ebenso das Denken von Melancthon und Calvin bestimmt habe. Karl Barth hingegen habe die Ekklesiologie der Thematik der individuellen Heilsaneignung vorgeordnet und damit eine wichtige Korrektur eingeleitet. *Ecclesia non est civitas platonica* stellt Wenz mit K. Barth im Sinn der lutherischen, reformierten und katholischen Tradition gegenüber jedem ekklesiastischen Doketismus fest (1019). Ordinationstheologisch wendet sich Wenz gegen jede Vorstellung von einem die Taufgnade nochmals steigenden Gnadenstand – was auch eine kath. Auffassung ist, insofern sich die „Amtgnade“ eben auf das Amt bezieht und nicht die Taufe ergänzt oder weiterführt; der Priester ist nicht der gnadentheologisch aufgestockte, vollkommene Christ. Der Unterschied zwischen Presbyter und Bischof, so Wenz, sei nicht durch hierarchische Wehestufen begründet. Alle Aufgaben des kirchlichen Amtes seien im Prinzip Pfarrern und Bischöfen gemein. „Die spezifische Differenz beider bestimmt sich ausschließlich vom geringeren oder größeren Umfang geistl. Aufsicht“ (1020). Damit wird eine mittelalterliche Tendenz hinsichtlich der Zuordnung von Presbyter und Bischof festgeschrieben, die bereits ihre Schwierigkeiten hatte, im Bischof mehr zu sehen als einen Presbyter mit erweiterter Jurisdiktion, galt als das Gemeinsame doch die mit der Weihe zum Priester übertragene potestas über den eucharistischen Leib Christi. Hier wird man wohl auch von einem „Ergebnis gesch. Entwicklung“ (1006) sprechen müssen, das jedoch vor dem Hintergrund altkirchlicher Gemeinde- und Amtstheologie zu überprüfen ist. Wenz gibt schließlich zu bedenken, daß die konkrete Gestalt der episkopé noch in anderer Form als im Bischofsamt verwirklicht wird, z.B. in synodaler Form. Das von Calvin noch weiter ausdifferenzierte kirchliche Amt bewahre jedoch seine innere Einheit: seine Hinordnung auf Wortverkündigung und Sakramentspendung. Der kath. Ökumeniker aus München, Peter Neuner, lotet die Chancen einer ekklesiologischen Verständigung aus. Er verweist unter anderem auf die „Interpretationsmöglichkeiten innerhalb der beteiligten Kirchen“ (1030), die für den ökumenischen Prozeß noch nicht alle voll ausgeschöpft seien. Würde jedoch jede Kirche das Potential ihrer eigenen Traditionen zur Geltung bringen, müßten sich auch neue Perspektiven bei der schwierigen Amtsfrage ergeben. Neuner erkennt außerdem eine gewachsene Sensibilität für die Bedeutung eines Amtes universalkirchl. Einheit angesichts der kulturellen Fragmentierung christlichen Glaubens. Daß eine tiefgreifende Veränderung des Papstamtes durchaus möglich sei, entnimmt Neuner der Ökumene-Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „*Ut unum sint*“ (1995). Schließlich sieht er in der vom II. Vatikanum angedachten Communio-Ekklesiologie eine Chance, Lehrdifferenzen bzgl. der Marien- und Heiligenverehrung sowie des fürbittenden Gebets für die Verstorbenen zu überwinden. Generell betrachtet er die Communio-Ekklesiologie als eine für die Zukunft der Ökumene entscheidende Konzeption (1031). In der Tat könnte hierin ein Potential liegen, um ein kath. Modell der Kircheneinheit als Kirchengemeinschaft zu entwickeln.

Das Stichwort *Kirche* bietet in seiner Verbindung mit anderen Lemmata weitere wichtige Themen: *Kirche im Sozialismus, Kirche und Staat, Kirchenaustritt, Kirchengeschichtsschreibung, Kirchenlied- und musik, Kirchenrecht, Kirchenstrafen, Kirchentag, Kirchenverfassung und Kirchenzucht*. Daß die *Kirchengeschichtsschreibung* (IV 1170–1196) aus konfessioneller Optik erfolgte und aus fundamentaltheologischen Gründen auch so erfolgen mußte, diesen komplexen Sachverhalt greifen die umfangreichen Beiträge zum Thema auf. Nicht zufällig wird dem *Kirchenlied* breiter Raum gewidmet (IV 1209–1225, *Kirchenmusik*: IV 1231–1260), drückt sich doch besonders im Kirchengesang das aktive Mittragen der gottesdienstlichen Feier durch die Gemeinde aus. Sehr offen wird die Frage nach einem ev. *Kirchenrecht* (IV 1268–1291) diskutiert, das nur noch an drei Fakultäten in Deutschland etabliert ist (IV 1287–1289). Dem steht die Diskussion über Bedeutung und Reichweite einer Theologie des Kirchenrechts auf kath. Seite gegenüber (IV 1275). Von ökumenischer Relevanz sind die ausführlichen Darstellungen zum Thema der *Kirchenverfassung* (IV 1307–1360). Die Artikel über *Krieg, Kriegsdienstverweigerung, Kriegspredigt und Kriegsvölkerrecht* (IV 1765–1776) markieren die sich verändernde Einstellung zum Krieg: urchristliche Distanz, antike Legitimation, Lehre vom gerechten Krieg zwecks Kriegseindämmung, Rezeption der mittelalterlichen Auffassung durch die Reformatoren, verstärkte Delegitimation des *ius ad bellum* in der Neuzeit bis hin zu einem christlich motivierten Pazifismus nicht zuletzt durch das „Erschrecken der Theologen über ihre Predigtpraxis“ im Krieg, bei der Kriegspredigt (IV 1774). Zu dieser Thematik ist auch der Artikel über den *Heiligen Krieg* zu konsultieren (s.o.). Über die traurige Erscheinung des *Ku Klux Klans* erhält man ebenso kurz und prägnant die wichtigsten Informationen (1793f). Die Beiträge zur *Kritischen Theorie und Kultur*, zum *Kulturkampf* und *Kulturprotestantismus*, den Friedrich Wilhelm Graf als höchst differenzierte Erscheinung zu würdigen weiß, betreffen wieder zentrale Themen. Durch dennoch zahlreiche Detailangaben wird der genuine Charakter des Lexikons erhalten; man findet eben zu allem etwas. Manches Lexikon oder Wörterbuch zur Theologie gleicht hingegen einem Sammelband größerer Ein-

zelbeiträge, die in sich wertvoll sein können, aber nicht mehr den Raum für Kurzbeiträge und Details lassen.

Sowohl die Auswahl der Stichwörter als auch die inhaltliche Gestaltung der Artikel bezeugen ein klares ev. Profil. Dadurch wird ein Freiraum geschaffen für die Darlegung anderer Standpunkte. Bei entscheidenden Themen fehlen außerdem nie einschlägige Hinweise zur Ökumene. Religionsgeschichtliche Beiträge belegen außerdem den informativen Reichtum und die geistige Weite des Lexikons. Die internationale Autorenauswahl, die Beteiligung von Theologen aller christlichen Konfessionen und das hohe Maß an Professionalität aller Artikel zeichnen das vorliegende Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft RGG4 aus und sichern ihm auf viele Jahre einen unverzichtbaren Platz in Wissenschaft und kirchlicher Praxis.

Bonn

Michael Schulz

„Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Graf / Frank Mathwig / Matthias Zeindler. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 459 S. (Forum Systematik, 22), kt € 40,00 ISBN: 3-17-018522-5

In der Hg.-Einleitung ist vom technologischen Imperativ 'Can implies ought' als inzwischen „hochproblematisch“ die Rede (12). War er nicht schon immer ein Unfug, da Sollen wie Dürfen stets nur Teilmengen des Gekonnten bezeichnen? Darum ja steht der Mensch – als „homo interrogans“ – „zwischen Sein und Sollen“ (17). Die Beiträge sind in fünf Gruppen zusammengefasst: interkulturelle, historische, philosophische, theologische, schließlich ethische und praktische Perspektiven.

I. B. Schär berichtet „vom Rand der Migrationsszene“; K. Raiser über anthropologische Diskussionen in der Ökumene; C. Lienemann-Perrin über Geschlechterbilder in der Mission; R. v. Sinner über Vertrauen(smangel) und Konvivenz in Brasilien. – II. U. Zahnd untersucht die Kritik des Aquinaten an Ibn Rushds Anima-Kommentar; H. Herkommer interpretiert Parzivals Heilung im Gespräch mit dem Einsiedler Trevrizent; C. Link skizziert das Menschenbild Calvins. – III. H. P. Lichtenberger, „Bürger zweier Welten“ oder „Herr und Knecht“? liest Hegels Text als Antwort auf die ungelöste Kantsche Frage nach der Einheit von empirischem und transzendentelem Ich. J.-C. Wolf bietet Anmerkungen zum „wissenschaftlichen“ Pessimismus (Schopenhauer, E. v. Hartmann). Erstaunlich, gegen „strikte Abtreibungsgegner“ zu lesen, daß der christliche Personbegriff Sündenbewußtsein und Vertragsfähigkeit voraussetze, „Gott kann nicht mit Föten einen Bund schließen; selbst Neugeborene können kein Sündenbewußtsein haben“ (195). Den Menschen für gottähnlicher zu halten als einen Fisch sei plumper Anthropomorphismus (196). A. Pieper erinnert an die Unbehaustheit als Grundmerkmal des Menschen in der Existenzphilosophie. A. Graeser untersucht die Rolle moralischer Erfahrungen mit der These, „daß moralische Gefühle und Erfahrungen in der Ethik etwa jene Funktion wahrnehmen, die sinnlicher Evidenz im Rahmen der normalen Weltzuwendung eignet“ (219). M. Graf befaßt sich mit dem Leib-Seele-Problem. Zwei Grundunterscheidungen: etwas / jemand und Ereignis / Handlung, verweisen auf psyché / Seele, der die „seelenvolle Antike“ den Vorrang gibt. Der Dualismus verschärft sich im Christentum zur Abwertung des Körpers (die „falsche Lehre vom Fegefeuer“ verhilft der Kirche „zu einer ungeheuren Macht über das Leben der Menschen“ [234]). Von Descartes bis Eccles hat der Dualismus seine Nöte mit der zu erklärenden Interaktion. Fragwürdig sind andererseits materialistische Erkenntnis-Prognosen. Für die Gegenposition unaufhebbarer Unlösbarkeit stehen Th. Nagels Fledermaus oder nicht schokoladenes Gehirn bzw. Chalmers Zombie. Das Ich eine vom Gehirn erzeugte Fiktion (z.B. G. Roth)? Zwar kommt man von der Deskription nicht zur Präskription, zu denken wäre aber umgekehrt an den Weg von einer (impliziten) Präskription zur Sicht entsprechenden Seins. Fazit: „Statt die ‚materialistische Zerschlagung‘ der Seele zu bedauern, sollte die Theologie dankbar sein für die Befreiung der Seele vom ihr auferlegten Joch der Unsterblichkeit“ (246). – IV. U. Lutz zeigt am „harten Brocken“ „Jüngstes Gericht“ bei Matthäus, daß der Mensch als freier Partner Gottes ernstgenommen wird. M. Zeidler verteidigt die Aktualität von K. Barths Anthropologie (methodisch: theologische Rationalität; inhaltlich: Mitmenschlichkeit). Im Blick auf Bonhoeffer befaßt sich I. Tödt unter dem Begriffspaar „Macht und Power“ mit der heutigen „Herrschafts“-Idiosynkrasie. D. Ritschl geht an der „Menschwerdung der Tiere durch das Reden mit Gott“ dem Unterschied zwischen innen- und außenperspektivischer Bibel-Interpretation nach. Sympathisch ist sein Mangel an Sympathie für heutigen Pluralismus (etwa bzgl. der hinduistischen Dreifaltigkeit oder Buddhas jungfräulicher Empfängnis – 303). Ob allerdings gegen Rahners These von der Geist-„Ausstattung“ des Menschen gerade der Hinweis auf die Millionen Opfer von Gewalt ein Argument ist (304)? Als meinte er damit nicht eben das Angesprochensein von Gott, um das es dem Autor geht: „Hörer des Wortes“! H. Kuhlmann gibt die theologische Metaphorik für das Kranksein zu denken. Ganz auf Metaphern kann nicht einmal S. Sontag verzichten; doch kommt es auf integrative und heilsame an. Daß allerdings der „vormoderne Glaube“ (322) an eine direkte Führung und Fügung Gottes „allenfalls um den Preis der Denkverbote und des Opfers eigenständigen Denkens in fundamentalistischen Kreisen mühsam aufrecht erhalten bleib[e]“, „klingt seinerseits weder besonders eigenständig noch offen. Und wieder einmal sieht man das Bilderverbot statt auf Götzenstatue(ten) auf Meta-

phern bezogen (323). Beschlossen wird diese Gruppe durch eine appellative Münster-Predigt von J. J. Janowski über das Auge als Licht des Leibes. – V. J. Fischer tritt im Dienst der Gesprächsfähigkeit gegenüber einer Theologie als Glaubenswissenschaft für eine wissenschaftliche Theologie ein, mit dem Glauben als Gegenstand statt Prämissen. Von Religionswissenschaft soll sie ihre Orientierungsabsicht unterscheiden. Ethik in diesem Sinn thematisiert dann Menschenbilder. Ähnlich geht D. Mieth zur „autonomen Ethik“ seines Lehrers A. Auer von dem Problem aus, daß dort nur philosophische Anthropologie die Basis bildet, Theologie erst später zur „Integrierung“ ins Spiel kommt (leider ohne Lösungsangebot). Von H.-B. Peters folgt (gegen endemische und von ihm offenbar regelmäßig erlittene theologische Allergien) ein entschiedenes Plädoyer für Moral und Markt, mit bedenkenswerten Ausführungsskizzen. B. Linsemann untersucht die Beziehungen zwischen Demokratie und Menschenrechten und zeigt bei Höffe, Arendt wie Böckenforde die Vorrangigkeit letzterer. Schließlich gibt es, persönlich narrativ, Gedanken Ch. Chappuis' zur Anthropologie des alten Menschen.

Als VI. Anhang vervollständigen den Bd die Bibliographie des Jubilars (A. Röhrlsberger), dessen Foto ihn eröffnet, und eine alphabetische Kurzvorstellung der „AutorInnen“.

Frankfurt a. M.

Jörg Splett

Kim, Sung-Wook: **Adolf von Harnack**. Das Wesen des Christentums. Eine methodologische Analyse. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2003. 174 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, 771), kt € 39,00 ISBN: 3-631-51554-5

Gegenstand dieser zugleich von der Evang.-Theol. Fak. der Uni. Münster (Westfalen) als Diss. angenommenen Studie (Betreuer Prof. Dr. W. H. Neuser) ist Harnacks „Das Wesen des Christentums“ (1900). Die nach stenograph. Nachschrift von Harnack selbst autorisierte und mehrfach edierte Vortragsreihe (Wintersemester 1899 / 1900) an der Berliner Theol. Fak. wurde zum 50. Jahrestag ihres Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann 1950 erneut zugänglich. Im Zusammenhang mit der Harnack-Renaissance seit den 80er Jahren hat Trutz Rendtorff die Schrift neu herausgegeben und kritisch kommentiert (Gütersloh 1999). Als Vorlesung für Hörer aller Fakultäten war sie „kein wissenschaftliches Werk im engeren Sinne“ (so T. Rendtorff im Blick auch auf das Fehlen jedweden wissenschaftlichen Apparates).

Demgegenüber sieht Sung-Wook Kim in dieser Schrift Harnacks „eine subtile systematische Methode“ angewandt, deren „philosophische[n] Voraussetzungen“ und „methodische[n] Anweisungen“ (6) in der ersten Vorlesung ausdrücklich zur Sprache kommen und den späteren Kap.n der Sache nach zugrundeliegen. Forschungsgeschichtlich wird der Methode Harnacks erst bei Thomas Hübner ausführlicher nachgegangen („Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte“, Bern 1993). Hübner greift Harnacks Begriff der „vollständigen Induktion“ auf und sieht in ihm den Schlüssel zum Harnacks Geschichtsverständnis (10); er kann 1991 bereits 572 Titel nachweisen, vornehmlich Aufsätze, Rezensionen und Lexikonartikel, darunter indes nur wenige ausführliche Monographien, die sich mit dem „Wesen des Christentums“ befassen. In terminologischer Auseinandersetzung mit Hübner versucht der Vf., Harnacks Übertragung des Begriffes „vollständige“, „umfassende Induktion“ als Methode vergleichender Religionsgeschichte, durch Verallgemeinerung von Einzelbeobachtungen zu geschichtlichen Resultaten zu gelangen, ins rechte Licht zu rücken (21ff.). Den Begriff der „Induktion“ hat Harnack der Schrift von Edwin Hatch (1835–89) entnommen, die er seinerzeit ins Deutsche übersetzte. Ebenso kommen für die neustamentliche Interpretation hermeneutische Bilder wie „Kern“ und „Schale“ als historische Zuordnungskriterien in Betracht.

Der Hauptakzent liegt indes auf dem Aufweis der Werturteile. Unter Beachtung der Differenzen in den drei Auflagen von Ritschls Werk „Rechtfertigung und Versöhnung“ erörtert die vorliegende Untersuchung die Bedeutung der „Werturteile“ im Unterschied zu den „Seinsurteilen“. Harnacks Verständnis der „Werturteile“, auf die in der Forschung nur selten näher eingegangen wurde, geht auf Ritschl zurück, wie auch biographisch nachweisbar ist. (37) Die Erkenntnis der Abhängigkeit Harnacks von Ritschl ist nicht neu; die Erörterung der Werturteile bietet hier indes einen durchaus subtilen Einblick in Ritschls Religionsverständnis. Auch sonst wird auf einzelne theologie- und philosophiegeschichtliche Abhängigkeiten Bezug genommen. Begriffe wie „Wesentliches“, „Wertvolles“, „Bleibendes“, „zeitgeschichtliche Hülle“, „Prinzipielles und bloß Historisches“ weisen „auf eine wissenschaftliche Methode und Denkweise, die die Geschichtsanschauung Harnacks offenlegt.“ (37)

In Kap. III („Kritische Analyse des Gedankenguts der Vorlesung“; 94–115) wird auf Grundzüge der Verkündigung Jesu im Blick auf die Frage Evangelium und Ethik eingegangen (Askese, soziale Frage, Recht, Kultur) und in Teil B, Kap. IV–VI (116–183) die Wirkungsgeschichte des Evangeliums im Spannungsbogen vom Urchristentum bis zur Gegenwart auch konfessionell differenziert aufgezeigt. Insofern fehlt neben der Methodenerörterung keineswegs eine problemorientierte Inhaltsbeschreibung. Dabei wird der reduktive Charakter von Harnacks Bibelauslegung deutlich: Lediglich oder vorwiegend die Predigt Jesu, das „Evangelium im Evangelium“ wird von Harnack zur Norm der ganzen folgenden Geschichte erhoben, die er in apostolisches Zeitalter und nachbiblische Zeit gliedert. „Früher“, „griechischer“ und „römischer Katholizismus“ kommen im Blick auf „Leistung“ und „Erstarrung“ ins Visier, sowie durchaus kritisch auch Reformation und heutiger Protestantismus. Angemahnt wird durch Harnack die Rückkehr zum einfachen Evangelium (155) als Programm des Protestantismus, der nicht zu einer „kirchlichen Dublette des Katholizismus“ werden dürfe (154). Ekklesiologisch sind Harnack hierarchisches und priesterliches Kirchensystem verpönt. Seine Frage nach dem Wesen des Christentums sei zu allererst „die Frage nach seiner Gegenwärtigkeit“ (91; Hartmut Ruddies). Harnacks „Bestimmung des Wesens des Evangeliums“ sei „also keine Frucht der biblischen Exegese und kein Produkt der Analyse der Geschichte, sondern eine Auslegung im Blick auf die brennenden Fragen seiner Zeitgenossen“ (112), wobei Wesen und Norm im induktiv erfaßten Anfang und der legitimen Wirkungsmacht der christlichen Religion beschlossen liegen.

Erwähnt sei noch, daß Harnacks Geschichtsphilosophie in methodischer Abgrenzung von Hegel und Ferdinand Christian Baur und in Übereinstimmung mit Ritschls „Antimetaphysik“, zugleich auch in partiellem Gegensatz zu Leopold von Ranke aufgezeigt wird. Die abschließende These, Ritschl und Harnack seien im Blick auf eine allerdings unterschiedlich gefaßte „Entmythologisierung“ als „Vorläufer der existentialen Auslegung Bultmanns“ zu verstehen, mag als gewagt erscheinen, läßt aber vergleichender Kritik durchaus Raum (180ff.).

Leipzig

Kurt Meier

Exegese AT

Barbiero, Gianni: *Studien zu alttestamentlichen Texten*. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 303 S. (SBAB, 34), kt € 40,90 ISBN 3-460-06341-6

Der 34. Bd der Stuttgarter Biblischen Aufsatzbände sammelt zwölf in der Zeitspanne 1982–2002 entstandene Aufsätze von Gianni Barbiero, mittlerweile Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Nach dem Prinzip der von N. Lohfink und G. Dautzenberg herausgegebenen Reihe werden die Beiträge genau wie in ihrer ersten Fassung – mit nur wenigen stilistischen Verbesserungen und ohne jegliche inhaltliche Veränderung (daher auch ohne sich mit der erst später erschienenen Sekundärliteratur auseinanderzusetzen) – nochmals gedruckt. Die Besonderheit dieses neuen Bdes ist, daß der Autor – ein gebürtiger Italiener, der als Lehrer und Forscher aber seit mehr als einem Jahrzehnt im deutschsprachigen Raum (Benediktbeuern, Wien) tätig ist – viele Beiträge nicht bloß auf Deutsch, sondern auch in seiner Muttersprache veröffentlicht hat. Sieben der zwölf publizierten Artikel sind Übersetzungen aus dem Italienischen, Aufsätzen also, die dem deutschsprachigen Forscher-Publikum – aufgrund der Fremdsprache – bis jetzt wenig bekannt waren.

Die vorliegende Sammlung gliedert sich in drei Teile: Fünf Aufsätze (11–79) beschäftigen sich mit textkritischen Problemen einiger biblischer Stellen, die folgenden vier Artikel (80–198) behandeln größere strukturelle Einheiten und die letzten drei Aufsätze (199–282) entwickeln verschiedene theologische Themen. Ein für die neue Veröffentlichung verfaßtes Bibelstellenregister, ein vollständiges Autorenregister sowie ein Register hebräischer Wörter und ein Sachregister beenden das Buch.

Wie der Autor selbst bemerkt, ist die „Aufmerksamkeit auf den Text“ und auf seine theologische Valenz das verbindende Element zwischen den verschiedenen Aufsätzen.

Im ersten Teil untersucht B. fünf Einzelstellen: Ex 19,6a; Jer 2,34; Spr 3,24; Hld 3,10b und Hld 6,12. Mit seinen Untersuchungen deckt er ein sehr breites Band an Bibelteilen ab, die sich innerhalb des ganzen Alten Testaments bewegen. Der Autor läßt sich nicht leicht ab-

schrecken, ohne Zögern wählt er auch schwierig zu analysierende Texte und schlägt durchwegs akzeptable Lösungen vor. Sein aus dem Jahre 1992 stammender und im vorliegenden Bd erstmals auf Deutsch veröffentlichter Artikel „*ki 'al kol 'elləh* (Jer 2,34): una lettura contestuale“ ist mit seiner Verteidigung der Priorität des masoretischen Textes in der Jeremiaforschung bereits ein Meilenstein, wenngleich nicht immer ohne Einwände akzeptiert.

Gerade die Entscheidung – nach einer ausführlichen und kompetenten Untersuchung der Einzelstellen in ihrem Kontext – ausnahmslos für den Masoretentext zu plädieren, charakterisiert diese fünf Aufsätze. Obwohl diese Entscheidung sich nicht immer mit der „allgemein anerkannten Meinung“ deckt, stehen manche seiner mehr als zehn Jahre alten Beobachtungen über Ex 19 oder Jer 2,34 am Anfang von Prozessen, die heute noch voll in Gang sind: Auf historischer Ebene wäre das die Suche nach der „Ur-Vorlage“ mancher biblischer Texte, auf methodologischer Ebene das Bemühen – trotz der schwierigeren Passagen – bei einer einzigen Version zu verbleiben, anstatt eine „puzzle-Arbeit“ zu leisten und aus den verschiedenen Vorlagen gerade die jeweils „bequemere“ Version auszuwählen. Die beiden letzten Aufsätze aus den Jahren 1995–1997 betreffen schwierige Stellen aus dem Hohenlied. Ihre Schlußfolgerungen sind bereits mehrfach rezipiert worden und – was den Autor selbst betrifft – auch in seinen vor kurzem erschienenen italienischen Kommentar über das Lied der Lieder gemündet.

Sehr unterschiedlich sind die vier Aufsätze des zweiten Teiles. Die Untersuchungen über Psalm 22 und Hld 8,5–14 geben bereits bekannte Einstellungen des Verfassers wieder – zum ersten Psalmenbuch hat der Autor seine Habilitationsschrift und zum Hohenlied den bereits erwähnten Kommentar verfaßt. Der als einziger bis dato noch unveröffentlichte Aufsatz über Dtn 6,4–25 bietet einen Forschungsüberblick über die verschiedenen Auslegungsarbeiten am Text des „Höre-Israel“ an und versucht im Anschluß daran, den eigenen Standpunkt wieder zu geben, dem zufolge der Abschnitt synchron zu lesen wäre.

Synchron arbeitet B. auch in bezug auf Ex 33,7–11. In diesem im Jahr 2000 in *Vetus Testamentum* erschienenen Aufsatz erhellt der Autor die strukturelle Einheit des Abschnittes zunächst innerhalb seines engeren Kontextes und abschließend im Zusammenhang mit der gesamten Sinai-Perikope. Er versteht V. 7–11 in Zusammenhang mit V. 12–17 und erkennt in Ex 19–40 eine tiefe theologische Einheit. Manche Beobachtungen am Text – z.B. ob es genüge, die Anrede JHWHs an Mose festzustellen, damit man daraus die Zusammengehörigkeit von Dtn 33,1–6 und Dtn 33,7–11 ableiten dürfe – können diskutiert werden. Auch die konzentrische Struktur von Dtn 33,7–11 scheint ein wenig gezwungen. Lobenswert ist der Versuch, einen Text, der üblicherweise in unzählige Schichten untergliedert wird, synchron zu lesen. Jegliche Schlußfolgerungen in bezug auf den komplexen Textzusammenhang Ex 19–40 können allerdings nicht eigentlich bewertet werden, da der Autor vorerst nur Andeutungen liefert.

Die letzten drei Beiträge beschäftigen sich – wiewohl der älteste (Der Glaubensweg des jungen Mose) von ihnen beinahe 10 Jahre zurückliegt – mit immer noch aktuellen theologischen Themen. Sie sind zugleich die schriftlichen Fassungen dreier an verschiedenen Kongressen gehaltener Vorträge.

So ist der bei einem Kongreß der salesianischen Bibelgesellschaft vorgetragene Beitrag über Mose am besten vor diesem Hintergrund verständlich. Der Ton dieses Aufsatzes ist nicht nur „erzieherisch“, wie der Autor selbst betont, sondern stark populärwissenschaftlich. Der Text wird synchron gelesen, ohne daß die Entscheidung gerechtfertigt würde, mehreren sprachlichen und theologischen Problemen – auf der Suche nach inneren Zusammenhängen – kaum Achtung geschenkt. Auf pastoraler Ebene allerdings ein gelungenes Beispiel, Inhalte und Theologie eines geräumigeren biblischen Textes für ein breiteres – nicht unbedingt fachkundiges Publikum – zugänglich zu machen.

Die letzten beiden Aufsätze stammen von zwei Tagungen des italienischen Bibelvereins. „Fremdsein“ und „Gerechtigkeit“ sind zwei Themen, die das Forschen B.s sehr geprägt haben und v.a. in seiner Diss. (*L'asino del nemico*, Rom 1991) einen großen Raum einnehmen.

Das sehr weite Thema: „Der Fremde im Bundesbuch und im Heiligkeitgesetz“ wird ausführlich behandelt. B. wählt den Weg, die Texte selbst sprechen zu lassen, und gerade darin besteht sein großes Verdienst. Dasselbe gilt auch für die Behandlung des Themas der Gerechtigkeit Gottes in Ex 32–34. Ausgehend von der „Gnadenformel“ in Ex 34,6–7 untersucht der Autor den breiteren Kontext dieser Aussage und kommt zum Schluß, daß der Text nicht nur auf der Basis

einer literar-kritischen Methode gelesen werden darf, sondern vielmehr mit einem synchronen Ansatz gelesen werden muß. Nur so kann eine Gesamtvision des Textes erschlossen werden und erst in eben dieser Gesamtvision können in der Folge theologische Komplexität und kanonische Valenz wahrgenommen werden. Diese letzte Beobachtung gilt zusammen mit dem beispielhaften Vorgehen des Autors in bezug auf Ex 32–34 auch als roter Faden des im vorliegenden Bd zusammengestellten Schaffens B.s: Die Texte sind möglichst genau zu lesen, Einzelstellen werden in ihrer Problematik – sei sie inhaltlich, theologisch oder sprachlich – berücksichtigt, damit man diese aber begreifen kann, muß man sie in ihrem Zusammenhang lesen und analysieren. Dieser Zusammenhang ist oft ein sehr weiter, nicht bloß auf den breiteren Kontext einer Perikope beschränkt, sondern bezieht oftmals das Ganze des biblischen Buches mit ein, ja zum Teil das gesamte Alte Testament, wenn es gilt zu einer gerechtfertigten Schlußfolgerung zu gelangen.

Der Sammelbd weist viele positive Aspekte auf: Zunächst ist es praktisch, mehrere Aufsätze eines Autors in einem einzigen Buch zu finden. Außerdem werden mehrere bis jetzt nur im Italienischen veröffentlichte Artikel auch dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht. Der vorliegende Bd gilt überdies auch als Würdigung des Werkes eines Exegeten, der mit seiner Berufung nach Rom, an das Bibelinstitut, den Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Karriere erreicht hat. Da das Ziel der Reihe die Wieder-Veröffentlichung bereits erschienener Aufsätze ist, war eine Auseinandersetzung mit der neueren Literatur nicht zu erwarten. Es wäre allerdings – v. a. im Fall der ältesten, viel rezipierten und zum Teil stark diskutierten Beiträge – wenn nicht eine Konfrontation, so zumindest ein Hinweis auf die Arbeiten, welche das Thema weiterentwickelt haben, wünschenswert gewesen.

Aus den zwölf inhaltlich und formell sehr unterschiedlichen Beiträgen gelingt es dem Leser allerdings gut, ein einheitliches Bild über Forschungsziele und Forschungsmethodologie B.s zu gewinnen. Die punktuelle und detaillierte Analyse der Texte steht immer im Vordergrund. Im Fall schwieriger Passagen optiert er, wo die Versionen differieren, stets für den masoretischen Text. Bei kompliziert gestalteten Perikopen plädiert er fast ausschließlich für eine synchrone Lesung des Textes. Aus dem so gewonnenen Text versucht B. – seiner exegetischen Arbeit sowie seinem pastoralen Ansatzes treu – einen tieferen theologischen Sinn zu erschließen.

„Die Trennung von gläubiger und wissenschaftlicher Lektüre der Bibel schadet meines Erachtens beiden“ schreibt B. in der Einleitung zum Buch. Sein Arbeiten hat sich stets nach diesem Prinzip orientiert und tut es auch heute noch. Manche Ergebnisse seiner im vorliegenden Bd dargestellten Forschung sind kontrovers diskutiert worden und sollen weiter diskutiert werden – weshalb es gewiß keine „Verschwendung von Geldern und Mitteln“ ist, diese alten Beiträge der Öffentlichkeit wieder zugänglich zu machen. Alte Artikel müssen ja nicht unbedingt veraltet sein. Das große Plus dieser Arbeit bleibt der ständige Versuch, zwei Dimensionen – die wissenschaftliche und die pastorale – in Einklang zu bringen. Dies wird bereits in den älteren Beiträgen spürbar und bleibt als Merkmal B.s Schaffens auch in seinen jüngeren Veröffentlichungen erhalten.

Wien

Simone Paganini

Reinmuth, Titus: Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditions-geschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. Fribourg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. XIV, 402 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 183), geb. SFR 75,00 ISBN: 3-7278-1377-6

Nach zwei Blütezeiten in der deutschsprachigen Forschung zu Esra / Neh und den verwandten Chr-Büchern in den frühen 70er und in den 90er Jahren des 20. Jh.s ist es „um Nehemia [...] still geworden“ (1). Vor dem Hintergrund der gänzlichen Bestreitung eines auch nur in irgendeiner Weise mit Nehemia in Verbindung zu bringenden Dokuments als Hauptquelle des Esra / Neh-Buches durch Joachim Becker („Der Ich-Bericht des Nehemiabuches als chronistische Gestaltung, Würzburg 1998“) verdient die neue Untersuchung des Nehemia-Berichts durch Reinmuth um so größere Beachtung, werden doch mit diesem „Dokument“ gemeinhin hochgesteckte historiographische Erwartungen verbunden, denn abgesehen von der „Nehemia-Denkschrift“ (so die übliche, aber nicht unproblematische Etikettierung, s. u.) erfahren wir über das fünfte Jh. v. Chr. aus den biblischen Texten recht wenig.

R.s Arbeit – eine Dissertation an der Berliner Humboldt-Universität aus dem Jahr 1999 – verfolgt zwei Ziele: „Zum einen versucht

sie, Abgrenzung, Form und Inhalt des Nehemias-Berichts genauer zu erfassen: Wie ist der literarische Charakter des Ganzen und seiner Teile zu beschreiben und zu verstehen? Zum anderen möchte sie die Texte des oftmals autobiographisch verstandenen Ich-Berichts innerhalb der alttestamentlichen Überlieferungsgeschichte neu in den Strom von ‚Tradition und Rezeption‘ einordnen“ (2). In der doppelten Zielbestimmung deutet sich ein kritisches Verhältnis zur Neh-Forschung an, die in der Vergangenheit zu schnell mit einfachen literar-kritischen Mitteln einen „Originaltext“ kreiert und diesen zu wenig auf seine innerbiblischen Voraussetzungen hin untersucht hat.

Der Aufbau der vorliegenden Studie ist klassisch zu nennen: Auf einen ersten, die Forschungsgeschichte sondierenden und die Methodik der Untersuchung umreißenden Teil von 30 Seiten folgen auf ca. 300 Seiten Untersuchungen der relevanten Textkomplexe aus Neh 1,1–7,5 und Neh 12f, bevor die Ergebnisse in einem 20-seitigen dritten Hauptteil gebündelt werden. Im Blick auf die Diskussionen in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s sind folgende drei Voraussetzungen des Verfassers zu beachten: (1) R. lehnt die These eines von 1 Chr 1 bis Neh 13 reichenden ursprünglichen Zusammenhangs im Sinne eines „Chronistischen Geschichtswerkes“ ab und betrachtet Esra / Neh als eigenständiges Buch. (2) Er wendet sich gegen vermeintliche „Verbesserungen“ durch die Umstellung von Textblöcken und begreift Esra / Neh als sinnvolle Komposition. (3) Schließlich zeigt er berechnete Reserven gegen übergreifende inhaltlichen Strukturierungen des ganzen Buches, die einer differenzierten Wahrnehmung im Wege stehen können. In der Frage der Datierung der Nehemiamission schließt sich der Vf. der Mehrheitsmeinung an: Beginn der Tätigkeit Nehemias 445 v. Chr.

R.s Hauptinteresse richtet sich auf das in Gestalt und Aussage strittige Überlieferungselement des Nehemia-Berichtes in Neh 1–7* und 12–13*, für den S. Mowinkel den Ausdruck „Nehemia-Denkschrift“ eingeführt hat, ein singulärer Text, der nicht aus alttestamentlichen Zusammenhängen zu erklären sei. In einer Kritik an den traditions-geschichtlichen Zuordnungen in der Forschung des 20. Jh.s. (Mowinkel; von Rad; Schottroff; Kellerman) werden diese als allesamt nicht überzeugend zurückgewiesen, da sie jeweils nur einen Teil der literarischen Merkmale mit den außerbiblischen Parallelen (d. s. altorientalische Königsinschriften; biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit; aramäischen Stifterinschriften; Gebete des Angeklagten) in Beziehung bringen. Weiterführend ist für den Vf. eine Beobachtung von H. G. M. Williamson über die ungleichmäßige Verteilung der Formel „Gedenke es meiner, mein Gott, zum Guten“. Hier scheint die Schlüsselinspiration greifbar zu werden, die schließlich zur Kernthese der Studie, einer neuen literarischen Umschreibung des Nehemia-Berichtes, führt: Innerhalb dieses Berichts ist nach R. zwischen einer „Mauerbau-Erzählung“ (in Neh 1,1–4,17*; 6,1–7,5*; 12,27–43*) und einer „Nehemia-Denkschrift“ im eigentlichen Sinne (in Neh 5,1–19; 13,4–31*) zu unterscheiden. Der Terminus „Nehemia-Bericht“ meint also den Ich-Bericht als Ganzes und ist von der „Nehemia-Denkschrift“ zu unterscheiden.

Schritt für Schritt werden im analytischen Hauptteil der Arbeit Neh 1,1–7,5 und Kap. 12f untersucht, die Zwischenergebnisse jeweils für die Lesenden hilfreich zusammengefaßt. Im Rahmen dieser Besprechung können die vielen Detailerkenntnisse der Arbeit nicht dargestellt werden; sinnvoll erscheint jedoch eine Profilierung der in der Kernthese unterschiedenen Traditions- und Redaktionselemente:

Die ursprüngliche Mauerbau-Erzählung (in die evtl. von Nehemia selbst eigenständiges Material wie z. B. die Bauliste Kap. 3,1–32, deren ursprüngliche Gestalt nicht mehr zu rekonstruieren ist, integriert wurde) ist eine großräumig angelegte und stilistisch abwechslungsreich gestaltete Erzählung. Demgegenüber handelt es sich bei der Nehemia-Denkschrift in Kap. 5* und 13* um eine Sammlung von fünf kurzen Berichten, die jeweils eine Reformmaßnahme Nehemias als Antwort auf eine als Unrecht erkannte Situation behandeln und mit der Gedenk-Bitte (daher die Benennung) abgeschlossen werden. Neh 5 unterbricht den Zusammenhang des in Kapitel 4 und 6 Geschilderten, Neh 13 ist ganz an das Ende gerückt. Für eine literarische Trennung der beiden Ebenen des Nehemia-Berichts spricht die Tatsache, daß zwischen ihnen keine Bezugnahmen zu erkennen sind, während die Teile der Mauerbau-Erzählung literarisch verfügt sind. Die Konsequenz lautet: „Mauerbau-Erzählung und Denkschrift sind also als zwei verschiedene Schriften anzusprechen, die erst redaktionell miteinander verbunden wurden.“ (334)

Die unterschiedliche Haltung Nehemias gegenüber den jüdischen Führungsschichten in den beiden Schriften wird zum entscheidenden Argument für die entstehungsgeschichtliche Zuordnung: „Der Wiederaufbau unter der Führung des Statthalters erscheint dabei zugleich als gemeinsames Projekt der Vornehmen und Vorsteher, der Priester und des Volkes. Die davon zu unterscheidenden Reformen im Innern der Provinz sind jedoch mit erheblichen

Auseinandersetzungen zwischen Nehemia und den führenden Kreisen verbunden.“ (335) Nehemia habe vermutlich zuerst die Mauerbau-Erzählung und dann die Denkschrift bald nach dem Ende seiner Tätigkeit im letzten Drittel des 5. Jh. verfaßt. Beide Texte sind bei ihrer Zusammenfügung redaktionell bearbeitet worden. Eine toraorientierte Redaktion hat schließlich das Gebet in Neh 1,5–11a; 12,44, 13,1–3 und einige damit zusammenhängende Zusätze in Kap. 13 hinzugefügt, v. a. jedoch 7,72b–10,40; sie trägt also ihre Akzente am Anfang, in der Mitte und am Schluß des Buches ein und prägt somit das heutige Nehemia-Buch ganz entscheidend. Noch später sind die Bezüge auf die levitischen Sänger und Torwächter in Neh 12, die im Kontext einer auch die Bücher Esra und 1 / 2 Chr einbeziehenden Bearbeitung stehen.

Beachtung verdienen einige Einsichten bezüglich der Stellung des Nehemia-Berichts und des Nehemia-Buches im Kontext der alttestamentlichen Literatur: Der Nehemia-Bericht dient als Vorbild für die chronistischen Berichte über königliche Bautätigkeiten, bei denen ebenfalls das Stichwort des Gelingens eine große Rolle spielt; enge Parallelen verweisen laut R. auf direkte textliche Abhängigkeiten. Der Bericht über Hiskias Reform 2 Chr 31 setzt sogar bereits die über den Nehemia-Bericht hinausgehende Komposition des Nehemia-Buches in 12,44 und 13,4ff voraus. Diese Beobachtungen stützen die These eines differenzierten Zusammenhanges zwischen 1 / 2 Chr und Esra / Neh, wie sie seit einigen Jahren an die Stelle der starken Behauptung eines „Chronistischen Geschichtswerkes“ (s. o.) getreten sind. – In der Mauerbau-Erzählung finden sich vielfach Parallelen zu Gerichtsaussagen der Prophetie und Anlehnungen an psalmistische Gebetssprache (Feindklage; Errettungsbitte). – Hinsichtlich der in der Pentateuchforschung viel beachteten Perikope Neh 10,31–40 kommt R. zu einer innovativen These, die gewiß weitere Diskussionen auslösen wird: Danach legt Neh 10 keineswegs pentateuchische Bestimmungen aus Dtn oder Priesterschrift aus, sondern an ihm läßt sich demonstrieren, wie die Reformmaßnahmen Nehemias der Fortschreibung der Tora Impulse verleihen. – Besondere Aufmerksamkeit findet Neh 5, ein Kap., das in der sozialgeschichtlich ausgerichteten Exegese immer schon eine große Rolle spielte: R. setzt dieses Kap. entstehungsgeschichtlich vom Mauerbau-Bericht ab und sieht in ihm einen Beleg für die eigentliche Nehemia-Denkschrift. Die berühmte Schlußbitte in 5,19 ist „ein formelhafter Gebetsruf, mit dem Nehemia im Kontext religiös geprägter Sprache um gnädiges Gedenken Gottes angesichts seines Rechtsverhaltens bittet“. Neh 5 wird von Lev 25 vorausgesetzt (der spontane Schuldenerlaß gehe einer geregelten Institution des Jubeljahres voraus), hat vermutlich Jer 34,9.17 (MT) beeinflusst und läßt Berührungen mit Dtn 15 erkennen.

In der Diskussion über die Entstehung des (Esra-)Nehemia-Buches wird R.s Arbeit in Zukunft einen wichtigen Platz einnehmen, auch wenn der Rez. gestehen muß, daß ihn der Vorschlag einer Differenzierung im Bericht des Nehemia und eine Beschränkung der „Denkschrift“ auf Kap. 5 und 13 nicht restlos überzeugt, da der literarische Status dieser Teiltexthe und die Motivationen der Redaktionen zu blaß bleiben. Dem Hauptargument für eine konzeptionelle Trennung der beiden Schriften steht Neh 6,17–19 entgegen: Auch im Kontext des Mauerbaus arbeiten Judäer (!) mit den Feinden Judas zusammen; hier zeigt sich eine Opposition wie in Neh 5 und 13.

Die Arbeit regt darüber hinaus zu grundsätzlichen Überlegungen an, nicht zuletzt über die Möglichkeiten und den Sinn von Literatur- und Redaktionskritik. Täuscht der Eindruck, daß ein „Ergebnis“ schon vor Beginn der Untersuchung feststeht, scil. die Existenz einer wie auch immer gearteten ursprünglich selbständigen alten „Nehemia-Quelle“? Für mich wächst mit dem Aufweis des hohen Maßes an literarischer Beeinflussung des Nehemia-Materials der Zweifel an seiner Authentizität. Für die lange Zeit angenommene Esra-Quelle (v. a. Esra 7) konnte die Forschung der letzten Jahre überzeugend nachweisen, daß es sich um ein Produkt der nachpersischen (vermutlich frühptolemäischen) Zeit handelt (vgl. D. Schwiderski; S. Grätz; früher schon O. Kaiser). Analoges scheint mir auch für das Nehemia-Material zu gelten, jedenfalls sehe ich in den Textbeobachtungen von R. keine zwingenden Gründe für das Gegenteil. Kurz gesagt: Ich hege den Verdacht, daß sich die Nehemia-Forschung immer noch nicht hinreichend von der Suggestion der Authentizitätsfiktion des „autobiographischen“ Materials gelöst hat. R. selbst öffnet die Tür für solche Überlegungen, wenn er die Parallelen zwischen der (angeblich alten) Mauerbau-Erzählung und den mit hoher Wahrscheinlichkeit als jung einzustufenden Texten Esra 1–6 und 7–10 benennt.

Noch einige Bemerkungen zur Methodik: Das Problem eines arbiträren Übergangs von den zahlreichen treffenden und konsensfähigen Textbeobachtungen zu literarkritischen Unterscheidungen läßt sich bereits an Neh 1 studieren: Der gesamte Text zeigt Querverbindungen (wie diese zu erklären sein mögen, muß zunächst dahin gestellt bleiben!) zur prophetischen Literatur und zum Pentateuch. Offensichtlich liegt ein Text mit einem hohen Intertextualitätspotential vor. Aber läßt sich dann noch so relativ leicht das Gebet des Nehemia als sekundär abtrennen? Zumal da R. in V. 11a mit dem Rest eines „ursprünglichen“ Gebetes rechnet. Ein ähnliches Bedenken gilt den traditionsgeschichtlichen Überlegungen, die oft auf einer sehr

schmalen Basis von Sprach- oder Sachparallelen aufruhren, so sind z. B. die Ausführungen über Beziehungen von Neh 5 zu Lev 25 oder von Neh 10,31–40 zum Pentateuch in hohem Maße hypothetisch und setzen die Frühdatierung des Nehemia-Materials voraus, statt es zu bestätigen.

Hier werden meines Erachtens die Grenzen des klassischen „historisch-kritischen“ Zugriffs auf biblische Texte deutlich: Er verstrickt sich in zirkuläre Argumentationen, die letztlich positionell werden und auf einem exegetischen „Glaubensbekenntnis“ beruhen. Die unbefragt vorausgesetzte Kohärenzerwartung erweist sich einmal mehr als Schlüsselproblem der Methodik: Ist es nicht ebenso plausibel anzunehmen, daß in dieser späten Literalisierungsphase, zu der Neh gehört (der Vf. weist in seinen methodologischen Überlegungen auf S. 20 selbst darauf hin), der Bezug auf vorliegende „biblische“ Texte schon so üblich, ja geradezu unumgänglich ist, daß vermeintliche Spannungen in einem neu produzierten Text in Kauf genommen werden, weil die Kohärenz nicht primär in einem Einzeltext und über die Textoberfläche aufgebaut wird, sondern sich über den Bezug auf einen in sich vielgestaltigen literarischen Kosmos einstellt, der den Gebildeten als selbstverständliche Basis ihrer Denkens und Schreibens dient. Eben das meint ja der leider oft nur juristisch verstandene Begriff „Kanon“, der keine Erfindung späterer Zeiten ist, sondern in seiner literarischen Bedeutung die Eigenart der biblischen Literatur als einer durch Bezugnahme von Texten auf Texte gewachsene Text-Welt beschreibt. Für Neh ließe sich dieses Problem an den Bezügen zu Jer 17,19–27 bearbeiten. Der Text ist bemerkenswert, weil er den Bestand Jerusalems (ihrer Tore und ihrer Besiedlung!) von der Sabbatobservanz abhängig macht; beide Themen werden jedoch in R.s Entstehungsmodell getrennt und dem Mauerbau-Bericht einerseits und der Nehemia-Denkschrift (Neh 13) zugewiesen. Es ist keineswegs so eindeutig, daß der Nehemiatext eine breite Wirkungsgeschichte entfaltet hat (vgl. 339) und nicht viel eher aus einem großen Traditionsreservoir gespeist wird.

Aber dies ist kein im strengen Sinne kritischer Einwand gegen die Arbeit von R., sondern eine Anschlußüberlegung vor dem Hintergrund wachsender Skepsis gegenüber den Möglichkeiten der „Schichtung“ später Texte des Alten Testaments. Im Grunde müssen solche Versuche immer mit einsinnigen Intentionen der Autoren rechnen und komplexe Texte auf eine Addition unterschiedlicher Aussageabsichten zurückführen. Was unterscheidet dann jedoch ein solches „kritisches“ Unternehmen noch von fragwürdigen Projektionen moderner Leser auf antike Texte? Wäre angesichts der Tatsache, daß wir so wenig über die Textproduktionsbedingungen in der Zeit des Zweiten Tempels wissen, nicht mehr Zurückhaltung in der Analyse und ein Verweilen bei Beschreibungen und dem Aufzeigen von Bezügen zu anderen Texten geboten? R. verhartet meines Erachtens nahezu ungebrochen im klassischen Paradigma redaktionsgeschichtlicher Forschung und schmälert damit den Wert seiner vielen Einsichten. Daß R.s Studie jedoch den Anstoß zu solchen Überlegungen gibt, macht sie bereits lesenswert. Der gründliche Aufweis sprachlicher und konzeptioneller Parallelen bietet darüber hinaus eine äußerst wichtige Basis für weitere Arbeit an diesen oft wenig beachteten Büchern „am Rande des Kanons“ und an den kanonischen Nachbarn wie Dan und 1 / 2 Chr und nicht zuletzt für die fälligen neuen Interpretationen in den großen Kommentarreihen.

Osnabrück

Georg Steins

Exegese NT

Plümacher, Eckhard: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, hg. v. Ralph Brucker / Jens Schröter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 320 S. (WUNT, 170), Ln € 79,00 ISBN: 3-16-148275-1

Es werden von Plümacher zum Anlaß seines 65. Geburtstags 7 Aufsätze zur Apg und 3 Aufsätze zu den ActJoh zusammengestellt (1–275).

Die Hg. J. Schröter und R. Brucker liefern eine ausführliche Einleitung (IX–XXIV). Schröter würdigt zu Recht: „Plümachers Untersuchung ist in der Folgezeit in für eine Dissertation außergewöhnliche Weise zu einem Standardwerk der Actaforschung geworden“ (XI). Bereits die Titel der Aufsätze zur Apg zeigen deutlich an, welche Linien der Diss. ausgezogen werden sollen.

Um die Gattung „historische Monographie“ geht es in: „Die Apostelgeschichte als historische Monographie“ (1–15) und „Cicero und Lukas. Bewer-

tungen zu Stil und Zweck der historischen Monographie“ (15–33). Der Brief Ciceros an Lucceius (Fam V12) bildet die Grundlage, die damalige Vorstellung von einer historischen Monographie zu konstruieren. Allerdings sind nur zwei lat. Werke vollständig überliefert: Sallust „Die Verschwörung Catilinas“ und „Der Jugurthinische Krieg“. Die vorgängige griechische Gattung „Hypomnemata“ findet sich sogar nur in Bearbeitungen und in Fragmenten. Hypomnemata und Monographien gehören zur pathetischen (9) bzw. mimetischen Geschichtsschreibung. P. wechselt die Begrifflichkeit (34), ohne aber die gemeinte Sache zu verändern. Beide Adjektive kennzeichnen eine Geschichtsschreibung, die im Unterschied zur pragmatisch-kritischen Geschichtsschreibung eines Polybios pathetische und mimetische Elemente aus dem Drama entnimmt. Es gelingt P. überzeugend, die beiden Monographien des Sallust dieser zweiten Art von Geschichtsschreibung zuzuordnen und ihr außerdem das Lk Doppelwerk, 2 Makk und Teile von Josephus zuzurechnen.

Allerdings trifft P. eine fragwürdige Einschränkung. Er klammert die antike Bios-Literatur aus (3). So kommt er für das Lk Doppelwerk in Schwierigkeiten. Das Lk-Ev „besitzt im Rahmen des Doppelwerks zwar die Funktion, nicht jedoch die Form einer solchen“ Monographie (13). Welche Form hat dann das Lk-Ev? Und gehört dann nicht aufgrund der gemeinsamen Funktion die Gattung „Evangelium“, genauer „Evangelium-Bios“, zur mimetischen Historiographie? Mit den vielen erhaltenen griechischen Bioi (u. a. 48 von Plutarch) und den vier Evangelien wird dann der Überlieferungsbestand erheblich umfangreicher.

In dem Aufsatz: „Τερατεία. Fiktion und Wunder in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung und in der Apostelgeschichte“ (33–85) zitiert P. dann auch ausgiebig die Bioi von Plutarch. Zwar ist Plutarch ein Historiker, aber er behandelt die Wunder wie ein kritischer Historiker, z. B. Polybios (64). Krasse, unmögliche Wundergeschichten gegen die Natur sind zu vermeiden, während ungewöhnliche Vorzeichen und Heilungen als glaubwürdig erzählt werden können (65–68). Die formgeschichtlich weithin anerkannte Unterscheidung von historisch möglichen, plausiblen Jesus- und Apostel-Wundern gegenüber dramaturgisch überhöhten Fiktionen, z. B. in den Auferweckungswundern, findet hier eine materialreiche Grundlage.

Der Aufsatz zu den „Wir-Stücken der Apostelgeschichte“ differenziert die Dibelius-Itinerar-These (85–109). Der Autor erhebt mit dem fiktiven „Wir“ nicht den Anspruch auf Augenzeugenschaft, die die mimetische Geschichtsschreibung nicht braucht, sondern schreibt sich mit dem „Wir“ die besonderen Erfahrungen mit den Seereisen zu. Nun schließen sich beide Gesichtspunkte nicht aus. Doch P. liebt die Kontrastierung, so daß bereits seine farbig geschriebenen Aufsätze zu einer mimetisch packenden Forschungsgeschichte werden.

„Eine Thukydidesreminiszenz in der Apostelgeschichte (Apg 20,33–35 – Thuk. II 97,3f.)“ (127–135) führt das singuläre Jesuswort vom „Geben“ auf Thukydides zurück. Dieser Vorschlag bleibt umstritten, doch er zeigt an, daß die Bewahrung der Intention Jesu mit hellenistischem Bildungsgut betrieben werden konnte (XVI).

Die Missionsreden der Apg haben wie die Reden des Dionysios von Halikarnass legitimierende, nicht apologetische Funktion (109–127). „Rom in der Apostelgeschichte“ ist der einzige, bisher unveröffentlichte Aufsatz (135–171). P. betont in Apg 28 den endgültigen Ausschluß Israels von der Verkündigung des Evangeliums. Darüber besteht noch kein Konsens und darüber muß die Diskussion noch weitergehen. Die drei Aufsätze zu den Johannesakten führen anregend in die städtische Welt des zweiten Jh.s ein.

Es handelt sich um eine gelungene Vertiefung der These von der kulturellen Einbettung der Apg und der nachfolgenden Apostelakten in die griechisch-römischen Welt. Auch ohne Kenntnis der Diss. von P. bringt das Lesen dieser Aufsätze reichlich Gewinn und Vergnügen.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Dogmatik

Kasper, Walter Kardinal: **Sakrament der Einheit.** Eucharistie und Kirche. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2004. 157 S., pb € 14,90 ISBN: 3-451-28568-1

„Kirche ist überall dort, wo sich Christen zur Feier des Herrenmahls um den Tisch des Herrn versammeln.“ (117) Der mit dieser Wendung bündig umschriebene Grundsatz einer eucharistischen communio-Ekklesiologie bestimmt durchgängig die Argumentationen der Beiträge Walter Kardinal Kaspers, die in dem anzuzeigenden Bd gesammelt sind. Elementare Realgestalt von Kirche ist die versammelte Gottesdienstgemeinde. Sie ist ganz Kirche, wenngleich nicht die ganze Kirche, da ihr ein universalkirchlicher Bezug wesentlich eignet. „Weil Kirche überall ist, wo Eucharistie gefeiert wird, kann sich keine Eucharistie feiernde Gemeinde isolieren und sich selbstgenügsam auf sich zurückziehen. Sie kann die Eucharistie nur in *communio* mit allen anderen Eucharistie feiernden Gemeinden feiern. Die eucharistische Ekklesiologie begründet darum nicht etwa die Independenz der Ortskirchen, sondern im Gegenteil deren Interdependenz.“ (135) Ihr Zusammenhang untereinander ist den Ortskirchen dabei nicht äußerlich, sondern als gegenseitiges Innesein und

als wechselseitige Durchdringung zu verstehen. Zur Erläuterung des innigen, unveräußerlichen, weil ihrem ureigenen Wesen zugehörigen Verhältnisses, in dem die Ortskirchen zueinander stehen, zieht K. den traditionell im christologisch-trinitätstheologischen Kontext verwendeten Begriff der Perichorese heran. Das ist sachgemäß, obwohl die Wesenseinheit der göttlichen Personen und die personale Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus selbstverständlich nur bedingt mit Sein und Wesen der Kirche verglichen werden können, deren geistliche Realität durch den in Jesus Christus offenbaren dreieinigen Gott nicht nur präfiguriert, sondern in unvergleichlicher Weise konstituiert ist.

Ohne in eine Debatte der schwierigen Frage eintreten zu müssen, ob sich das Konstitutionsverhältnis des offenbaren Gottes zu seiner Kirche angemessen auf urbildlich-analoge Weise erfassen läßt, kann festgehalten werden, daß der fundamentalekklesiologische Begriff der Kirche, wie K. ihn entwickelt, mit evangelischem Kirchenverständnis prinzipiell kompatibel ist. Kirche ist nach Maßgabe eucharistischer communio-Ekklesiologie die Gemeinschaft der um den Tisch des Herrn versammelten Gemeinden. *Ecclesia est communio ecclesiarum*. Kirchliche Einheit ist mithin *communio*-Einheit, also Einheit der verschiedenen Gottesdienstgemeinden, die in sich und untereinander durch eucharistische Teilhabe am einen Herrn wesensmäßig verbunden sind. Kirchliche Einheit „entsteht nicht durch einen nachträglichen Zusammenschluß; ebenso wenig entstehen die Ortskirchen durch Ableitung aus der Universalkirche. Die Einheit der Kirche ist weder nach Art eines Imperiums noch nach Art einer Föderation zu verstehen; sie ist ein *Größe sui generis*.“ (Ebd.) Das ist deshalb der Fall, weil die Einheit der Kirche in der kommunialen Teilhabe an der geistlichen Realität des auferstandenen Gekreuzigten und des in ihm offenbaren dreieinigen Gottes gründet, die im Mahl des Herrn sakramentale Wirklichkeit ist, um die Kommunikanten zu einem Leib zu vereinen, dessen Glieder sie sind.

Der von K. vertretene Ansatz einer eucharistischen *communio*-Ekklesiologie ist ökumenisch konstruktiv und, wie gesagt, widerspruchsfrei mit den ekklesiologischen Prinzipien der Reformation zu vereinbaren, wie sie im VII. Artikel der *Confessio Augustana* paradigmatisch formuliert sind. Auch nach CA VII ist die Kirche im vollen Sinne des Begriffs die um Wort und Sakrament versammelte Gottesdienstgemeinde. Doch ist die „*congregatio sanctorum*“ keine abgelöste Größe, sondern in einer die Grenzen des Raumes und die Schranken der Zeit transzendierenden Weise mit allen christlichen Gemeinden der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbunden, in denen das Evangelium recht verkündet und die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden. Wenn im Kontext des skizzierten Ansatzes weiterer ökumenischer Klärungsbedarf besteht, dann zunächst in Hinsicht auf den Eucharistiebegriff und seinen Gebrauch. Im Vollsinne kann er nach K. das differenzierte Einheitsgefüge der gottesdienstlichen Feier der versammelten Christengemeinde insgesamt umgreifen. Diese Einsicht ist insofern wichtig, als sie einer Perspektivenverengung wehrt und Fixierungen der Betrachtung etwa auf die eucharistischen Elemente und den Vollzug ihrer Konsekration vermeidet, deren minutiöse Terminierung gelegentlich zu abendmahls-theologischen Abstraktionen geführt hat. Der Sinn des Herrenmahls erschließt sich nur aus dem Gesamtzusammenhang der gottesdienstlichen Feier. Völlig verfehlt wäre es von daher, Wort und Sakrament alternativ aufzufassen und einen Gegensatz beispielsweise zwischen Predigt und Eucharistie anzunehmen. Beide gehören konstitutiv und untrennbar zusammen. Die gottesdienstliche Präsenz Jesu Christi, wie sie in der Kraft des göttlichen Geistes geschieht, ist Gegenwart in Wort und Sakrament bzw. in der differenzierten Einheit beider. Die differenzierte Einheit des gottesdienstlichen Gesamtgefüges erlaubt zwar Unterscheidungen, nicht aber Trennungen.

Herrscht bezüglich dieses Grundsatzes theoretische Einigkeit, dann besteht die Chance ökumenischen Einvernehmens auch in bezug auf die gottesdienstliche Gestaltungspraxis einschließlich der Leitungsfrage. Infolge eines Mangels an Priestern kann derzeit nicht in allen katholischen Gemeinden hierzulande allsonntäglich eine Eucharistiefeier stattfinden. „Die Gemeinde“, so K., „soll dann zusammenkommen, um Gottes Wort zu hören, gemeinsam zu beten und zu singen und so in Glaube, Hoffnung und Liebe gestärkt zu werden und die Gemeinschaft der Glaubenden zu erfahren. In solchen Wort-Gottes-Feiern ist Jesus Christus in seinem Wort gegenwärtig. Wer in einer Gemeinde, in der keine Eucharistiefeier am Ort stattfindet, einen Wortgottesdienst mitfeiert, entspricht dem Sinn des Sonntagsgebots (vgl. CIC can. 1248 § 2). Die Männer und Frauen, die solche Wort-Gottes-Feiern leiten, werden auf Vorschlag des Pfarrers und des Kirchen-

gemeinderats nach entsprechender Vorbereitung vom Bischof zu diesem Dienst beauftragt. Denn auch Wortgottesdienste sind Gottesdienst der Kirche und darum an die kirchliche Ordnung gebunden. Dabei muß Sorge getragen werden, daß durch die Art der Feier eine Verwechslung mit der Eucharistiefeier ausgeschlossen ist. Der Eindruck einer ‚kleinen Messe‘ muß jedenfalls vermieden werden.“ (27f)

Diese Sätze enthalten schwerwiegende Probleme, die zwar einerseits aus praktischer Not geboren, aber andererseits von erheblicher theoretischer Relevanz sind und zu theologischen Nachfragen Anlaß geben. Wenn, was zu bezweifeln kein Grund besteht, in den besagten Wort-Gottes-Feiern, in denen beauftragte Nichtordinierte den Predigt- und Leitungsdienst verrichten, der inkarnierte Logos in seinem Wort wahrhaft präsent ist, worin besteht dann der präzise Unterschied zwischen der Gegenwart Christi im Wort und derjenigen im Altarsakrament? Kann dieser Unterschied von anderer als modaler Art sein? Ist es nicht ein und derselbe, der in Wort und Sakrament gegenwärtig ist? Daß ein Unterschied zwischen Wortpräsenz und eucharistischer Präsenz Jesu Christi besteht, muß – und darf! – keineswegs bestritten werden, solange dieser Unterschied nicht als Trennung von Zusammengehörigem verstanden wird. Kann dieser Unterschied demgemäß anderes sein als ein Unterschied der Gegenwartsweisen, deren differenzierte modale Gestalt die Einheit ihres gemeinsamen Gehalts nicht in Frage stellen darf? Darüber muß ökumenisch diskutiert werden und zwar nicht in der Absicht, dem Partner noch größere Probleme zu bereiten, als er ohnehin schon hat, sondern um die bestehenden Probleme als gemeinsam aufzugebene in geschwisterlicher Eintracht einer Lösung zuzuführen.

Das gilt entsprechend auch für die Folgeprobleme, die dem genannten implizit und die für die ökumenische zentrale Amtsfrage von besonderer Relevanz sind. Wie ist die Beauftragung von Männern und Frauen, welche die kirchlichen Wortgottesdienste leiten, theologisch zu werten, und wie verhält sie sich präzise zur Ordination? Nach evangelischer Lehre ist die Ordination die Berufung ins kirchliche Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Die Einheit des Begriffs des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche ist mit der ordentlichen Beauftragung zum kirchlichen Amt des „publice docere aut sacramenta administrare“ gegeben. Zwischen Ordination und Beauftragung zum kirchlichen Öffentlichkeitsdienst kann daher nicht geschieden werden. Eine gegenteilige Behauptung steht im Widerspruch zu CA XIV und zu den amtstheologischen Grundprinzipien namentlich der Wittenberger Reformation. Ihr zufolge ist das besondere Amt der Kirche wesentlich eines wie der Dienst, zu dem dieses Amt bestellt ist, wesentlich einer ist, nämlich Dienst der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung um der Einheit der Kirche willen. Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bilden dabei, wie gesagt, einen differenzierten Zusammenhang: Zur Leitung der gottesdienstlichen Wortverkündigung zu berufen und die Abendmahlsverwaltung vorzuenthalten, ist durch die reformatorische Theorie m. E. ebenso wenig legitimiert wie die Einführung einer Sachdifferenz oder einer graduellen Abstufung zwischen Ordination und Beauftragung zum kirchlichen Öffentlichkeitsdienst.

Was letzteren Aspekt betrifft, so wird man der Kritik Kardinal Kaspers an der unlängst erschienenen Empfehlung der lutherischen Bischofskonferenz ein begründetes theologisches Recht daher auch und gerade in der Perspektive der Wittenberger Bekenntnisstradition schwerlich bestreiten können. Räumt man dies unumwunden ein, wird man umgekehrt die Gegenfrage stellen dürfen und stellen müssen, wie man sich römisch-katholischerseits das Verhältnis von sog. Wort-Gottes-Feiern und Abendmahlsfeiern sowie entsprechend dasjenige von Beauftragung zur Leitung von ersteren und Ordination zum eucharistischen Dienst präzise denkt. Vordergründiger Betrachtung mag es ja zunächst so erscheinen, als sei das Problem, welches die von der bischöflichen Empfehlung der VELKD vorgenommene Unterscheidung zweier Formen der Berufung ins Amt von CA XIV ökumenisch bereitet, nach römisch-katholischem Urteil dann beseitigt, wenn man die Aufgabe der Beauftragten auf den öffentlichen Dienst am Wort beschränkt und die sakramentale Feier der Eucharistie ausschließlich Ordinierten vorbehält. Doch genau besehen verlagert sich damit die Problematik nur, ohne wirklich gelöst zu sein. Ich verweise zum Beleg auf eine einschlägige Bemerkung, die der Catholica-Beauftragte der VELKD in einem Interview mit der Zeitschrift „Die Welt“ vom 8. Februar 2005 gemacht hat. „Ich bin froh“, äußerte der Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Dr. Johannes Friedrich, „daß uns in den letzten 20 Jahren das Abendmahl so wichtig geworden ist. Ich weigere mich, bei meinen Dekanatsbesu-

chen Gottesdienst ohne Abendmahl zu feiern. Aber theologisch gesehen hat der Wortgottesdienst bei uns denselben Stellenwert. Ohne Wenn und Aber.“

Daß ein Wortgottesdienst im Vergleich zu einem Sakramentsgottesdienst einen defizitären Charakter hat, wird man lutherischerseits nicht sagen können, aber auch katholischerseits, wie ich denke, nicht sagen müssen. Tatsache allerdings ist, daß der urchristlich-altkirchliche Sonntagsgottesdienst stets Sakramentsgottesdienst war: „Bis zur Reformationszeit blieben der sonntägliche Gottesdienst und die Feier des Abendmahls unlösbar miteinander verbunden.“ Das hat eine soeben (Gründonnerstag 2005) vom Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern herausgegebene Handreichung zu Bedeutungen und Praxis des Heiligen Abendmahls eigens hervorgehoben und betont, daß auch nach Auffassung Luthers die versammelte Gemeinde im sonntäglichen Gottesdienst regelmäßig Brot und Wein empfangen sollte. „Dennoch haben sich auch in den lutherischen Kirchen die Feier des Abendmahls und der sonntägliche Gottesdienst voneinander gelöst. Dieser Vorgang war nicht immer gleichbedeutend mit einer Schwächung der Abendmahlsfrömmigkeit. Für viele Gemeinden, die das Abendmahl nur noch an wenigen Tagen im Jahr gefeiert haben, waren diese wenigen Tage – gerade wegen der Feier des Abendmahls – unverzichtbare Höhepunkte im christlichen Leben. Vielerorts ist jedoch die Abendmahlsfrömmigkeit weitgehend durch eine Ausrichtung des Glaubens am Wort Gottes und der Predigt abgelöst worden.“

Demgegenüber sind seit geraumer Zeit innerhalb der evangelischen Gemeinden neue Aufbrüche und Bestrebungen im Gange, die alte Verbindung von Sonntagsgottesdienst und Abendmahl wiederherzustellen. An diese Entwicklung hat die ökumenische Debatte anzuknüpfen, um mit Intensität und Aufgeschlossenheit die Frage zu diskutieren, wie man den differenzierten Zusammenhang des gottesdienstlichen Gefüges unter soteriologischen, ekklesiologischen und möglichen sonstigen Aspekten genau zu bestimmen hat. Ein solcher Diskurs wird sich gewiß auch günstig auf die heikle Debatte um den eigentümlichen Unterschied des besonderen Amtes der Kirche zu jenen Diensten auswirken, an denen je auf ihre – z. T. durch spezifische Sendungen ausgezeichnete – Weise alle Gläubigen vermöge ihrer Taufe partizipieren.

Nach K. steht der Ordinierte einerseits als Empfänger des Heils wie jeder andere Christ innerhalb der Gemeinde, andererseits als sakramental-zeichenhafter Repräsentant des Hauptes der Gemeinde, als der er in der eucharistischen Feier fungiert, dieser gegenüber. „Die Spannung zwischen dem ‚In und Gegenüber‘ von Priester und Gemeinde ist grundlegend für den priesterlichen Dienst wie für das Gemeindesein der Gemeinde.“ (22) Wie man sich diese Spannung genau zu denken hat, bleibt indes ebenso offen wie die Frage nach der exakten Verhältnisbestimmung von priesterlicher Christusrepräsentation zu jener, an der vermöge des Ritengefüges von Taufe und Konfirmation alle Christen teilhaben. Hier sind weitere Klärungen nötig, wobei u. a. auch zu erörtern wäre, ob die durch die Formel „In und Gegenüber“ bezeichnete Argumentationsfigur für sich genommen in der Lage ist, die nötigen Klärungen herbeizuführen.

Hilfreich scheint mir in diesem Zusammenhang zu sein, daß und wie in Melanchthons Apologie der Confessio Augustana vom Gedanken vikarischer Christusrepräsentation Gebrauch gemacht wird. So heißt es etwa in Apol VII,28 von den Amtsträgern, daß sie die Sakramente in Stellvertretung Christi darreichen („Christi vice et loco“). Indes soll damit, wie der Kontext zeigt, lediglich die Aussage von CA VIII unterstrichen werden, daß nämlich die Wirksamkeit der Sakramente nicht von der persönlichen Würdigkeit des Spenders abhängt: „Nec adimit sacramentis efficaciam, quod per indignos tractantur, quia representant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit.“ (BSLK 240,40 – 45) Die Lehre, die aus diesem Wort Christi aus Lk 10,16 gezogen wird, lautet sonach schlicht und einfach, daß man keinen die Verlässlichkeit der Gnadenzusage Gottes verunsichernden Anstoß an der Unwürdigkeit der kirchlichen Diener nehmen möge. Ein exklusiver Autoritätsanspruch des Amtes auf bedingungslosen Gehorsam, wie er Christus gebührt, soll mit dem zitierten Herrenwort hingegen gerade nicht begründet werden. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, wie u. a. der Abschnitt CA XXVIII,22 f. bezeugt, wo Lk 10,16 ebenfalls in einschlägigen amtstheologischen Zusammenhängen zitiert wird mit dem eindeutigen Ergebnis, daß man den Bischöfen nicht um ihrer selbst oder um einer ihrem Amt unmittelbar eigenen Formalautorität willen, sondern ausschließlich wegen des Evangeliums Gehorsam schuldig sei: „At cum aliquid con-

tra evangelium docent aut constituunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod prohibet oboedire.“ (BSLK 124,13–16) Belegt wird dies mit Mt 7,15, Gal 1,8, 2. Kor 13,8.10 sowie unter Verweis auf das Decretum Gratiani (p. II q.7 c.8 und c.13) und Augustin (De un. eccl. 11,28). Zu einem ähnlichen Schluß gelangt Melancthon in Apol VII, 47f.

Die Situation der Kirchen und namentlich ihrer Ämter und Dienste ist seit geraumer Zeit schwierig geworden, und die Tendenz der Entwicklung deutet eher auf eine Steigerung dieser Schwierigkeiten hin als auf ihre Behebung. Statt angesichts dieser Situation zu Verlegenheitslösungen Zuflucht zu nehmen, die pragmatisch zwar verständlich, theologisch aber wenig überzeugend sind, sollte sie zum Anlaß eines gemeinsamen Neuansatzes ökumenischer Verständigung genommen werden. Das gilt entsprechend auch in bezug auf einen weiteren Aspekt eucharistischer communio-Ekklesiologie, nämlich hinsichtlich der Frage, was unter Ortskirche genau zu verstehen ist. Überall dort, so wurde Kardinal Kasper eingangs zitiert, wo sich Christen zur Feier des Herrenmahls um den Tisch des Herrn versammeln, ist Kirche. Dieser Grundsatz legt es nahe, den Begriff der Ortskirche mit der zum eucharistischen Gottesdienst konkret versammelten Gemeinde zu assoziieren. Die Leitung der eucharistischen Feier hätte dann konsequenterweise als der prototypische Dienst des kirchlichen Amtes zu gelten, welches durch Ordination übertragen wird. Diese Sicht stimmt mit reformatorischer Amtslehre in dem Prinzip überein, daß die gottesdienstliche Leitungsaufgabe, wie sie entscheidend durch öffentliche Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament wahrgenommen wird, das Wesen des ordinationsgebundenen Amtes und die Einheit seines Begriffs bestimmt. Das schließt die Institution von Ämtern übergemeindlicher und transregionaler Aufsicht nicht aus. Deren Einrichtung ist im Gegenteil mit Notwendigkeit durch den kommunialen Zusammenhang gefordert, in dem jede Gottesdienstgemeinde mit anderen Gottesdienstgemeinden sowohl in räumlicher als auch in zeitlicher Hinsicht steht. Jede Gottesdienstgemeinde ist mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich versehen und steht in Interdependenz zu allen anderen. Diese Interdependenz hat nicht den Charakter eines nachträglichen Zusammenschlusses, sondern die jeweiligen Gottesdienstgemeinden, die durch Wort und Sakrament im Glauben gesammelt und vereint sind, abgeleitete Größen einer hypostasierten Universalkirche sind. Noch einmal: *ecclesia est communio ecclesiarum*. Kirche ist Gemeinschaft von Kirchen, die als unterschiedene perichoretisch vereint sind.

Ich denke, dieser ekklesiologische Zentralgedanke K.s vermag auch in bezug auf die Verhältnisbestimmung von Presbyteramt und Bischofsamt ökumenisch weiterführende Perspektiven zu erschließen. Wie die Gottesdienstgemeinde keine abgeleitete Größe der Universalkirche oder gar einer regionalen kirchlichen Zwischeninstanz darstellt, so ist auch der ordinierte Leiter des örtlichen Gottesdienstes kein bloßes Medium seines Bischofs und nicht lediglich Statthalter einer übergeordneten episkopalen Instanz. Der Begriff der Ämterhierarchie wäre entsprechend einer Bestimmung zuzuführen, die dieser Voraussetzung Rechnung trägt und klarstellt, daß die perichoretische *communio* der Gottesdienstgemeinden für das Verhältnis von Presbyter und Episkopen, deren Begriffe in Schrift und Tradition aus guten Gründen auch synonyme Verwendung finden können, nicht folgenlos bleibt. Theoretischer Bewegungsspielraum hierzu ist insofern gegeben, als das Verhältnis von Presbyter und Bischof durch die offizielle römisch-katholische Lehre bis zum heutigen Tage dogmatisch nicht definitiv festgelegt ist.

Dieser Flexibilität ermöglichende Sachverhalt ist zwar einerseits von unbestreitbarem ökumenischem Vorteil, gibt aber andererseits Anlaß zu der Frage, warum von römisch-katholischer Seite trotz fehlender Definitivität der Verhältnisbestimmung von Presbyter- und Bischofsamt die episkopale Ordinationsvollmacht mehr oder minder exklusiv gefaßt und die episkopale im Unterschied zur presbyteralen als die im Grunde allein gültige Form der Amtssukzession behauptet wird. Die ökumenischen Folgen dieser Festlegung, deren theoretisches Fundament zweifelhaft ist, sind bekanntlich gravierend. Wird doch der entscheidend mit dem Abbruch der episkopalen Amtssukzession begründete „*defectus ordinis*“ zugleich als Ursache dafür angeführt, daß die Vollgestalt des eucharistischen Mysteriums in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, deren kirchlicher Status als entsprechend eingeschränkt beurteilt wird, nicht erhalten worden sei. Die theoretischen und praktischen Konsequenzen dieser Argumentation brauchen hier nicht näher ausgeführt zu werden. Allein der Verwunderung darüber soll Ausdruck verliehen werden, wie

selbstverständlich auch Kardinal Kasper unter Bezug auf das Ökumenismuskonkordat des II. Vatikanischen Konzils von der Unterscheidung Gebrauch macht „zwischen den orientalischen Kirchen, welche die vollgültige Eucharistie bewahrt haben und die wir deshalb als Kirchen anerkennen (UR 15), und den kirchlichen Gemeinschaften, welche die ursprüngliche und volle Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben (UR 22)“ (138).

Diese Selbstverständlichkeit verwundert umso mehr, als K. in der Abendmahlslehre weitreichende materialdogmatische Konvergenzen in bezug auf die im 16. Jh. strittigen Fragen konstatiert: Sie betreffen nicht nur den Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt und die Lehre der Realpräsenz, sondern auch die besonders schwerwiegenden Probleme der Messopferthematik. Zwar verbleibe diesbezüglich die Frage, „ob und inwiefern die Eucharistie nicht nur eine katabatische, sondern auch eine anabatische Dimension besitzt, die darin besteht, daß die Kirche als der Leib Christi in das Opfer Christi einbezogen ist und als die Braut Christi sein Opfer in gehorsamer Unterordnung mitvollzieht“ (94). Gleichwohl wird man annehmen dürfen, daß sich auch diese Frage auf der Basis des erreichten differenzierten Konsenses in der Rechtfertigungslehre einer einvernehmlichen, auch ekklesiologisch überzeugenden Lösung zuführen läßt. Für die Begründung der Prämisse, die Lutheraner hätten, um der Einfachheit halber nur von diesen zu reden, die ursprüngliche und volle Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt, bleiben im Wesentlichen also nur amtstheologische Argumente. Obwohl diese naturgemäß in den Gesamtzusammenhang der von K. vertretenen eucharistischen communio-Ekklesiologie hineinwirken, besteht ihr harter Kern in der im Anschluß an UR 22 vertretenen These eines Amtsdefizits, das mit dem Fehlen oder Mangel des Weihesakraments infolge fehlender oder mangelhafter episkopaler Amtssukzession begründet wird.

An diesem harten Kern arbeitet sich ökumenische Theologie seit geraumer Zeit ab, und sie wird damit voraussichtlich noch längerfristig zu tun haben. Zur Sisyphearbeit wird dieses Unternehmen aber nur dann nicht, wenn man auf beiden Seiten die nötige Differenzierungsbereitschaft erkennen läßt und sich nicht auf festgefügte Argumentationsfiguren zurückzieht. Was die ekklesiologische Grundrichtung und die spezielle Abendmahls-theologie betrifft, hat das Buch von Kardinal Kasper erhebliche Differenzierungsleistungen und wünschenswerte Klärungen erbracht. Für die Aussagen zur Amtstheologie, die freilich nur mittelbar Gegenstand der Ausführungen waren, läßt sich dies nach meinem Urteil nicht in vergleichbarem Maße sagen. Hier sind weitere Differenzierungen nötig und zwar sowohl im Hinblick auf das theologische Verhältnis von nichtordinierten und ordinierten Christen, als auch im Hinblick auf die Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes sowie die damit verbundene Problematik der bischöflichen Ordinationsvollmacht und der episkopalen Amtssukzession. Um solche Differenzierungen wird die römisch-katholische Kirche und ihre Theologie auch in bezug auf die orientalischen Kirchen letztlich nicht umhin können. Um nur ein abschließendes Beispiel diesbezüglicher Desiderate zu geben: Wenn, wie u. a. in der vatikanischen Erklärung „*Dominus Iesus*“ zu lesen war, nach römisch-katholischer Lehre der Begriff einer Kirche im eigentlichen Sinne auch dann erfüllt ist, wenn man die päpstliche Stellung des Bischofs von Rom nicht nur nicht anerkennt, sondern notorisch bestreitet, dann ergeben sich hieraus zwangsläufig Rückfragen, die nicht nur die Infallibilitätsthematik und die Thematik des universalkirchlichen Jurisdiktionsprimats, sondern auch die spezifische Verfassung der Gemeinschaft der Bischöfe und mit ihr den Gesamtaufbau einer communio-Ekklesiologie im römisch-katholischen Sinne betreffen. Mit dieser Schlußbemerkung ist keineswegs die Position jenes Dritten bezogen, dem es zur sprichwörtlichen Freude gereicht, wenn zwei andere sich streiten. Intendiert ist im Gegenteil eine Haltung, die bestehende Begründungsschwierigkeiten identifiziert, um den Weg zu einer gemeinsamen Lösung zu bereiten.

München

Gunther Wenz

Müller, Juliane: Wiedergeburt und Heiligung. Die Bedeutung der Struktur von Zeit für Schleiermachers Rechtfertigungslehre. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 198 S., geb. € 34,00 ISBN: 3-374-02257-X.

Der Locus „*De ordine salutis*“ ist in der altprotestantischen Orthodoxie systematisch ausgestaltet worden. Er bedenkt in unterschiedlichen Formen die individuellen Momente gläubiger Aneignung göttlichen Heils, wie es durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes bewirkt ist. An diese Lehrtradition schließt Schleiermachers

Soteriologie mit erkennbar eigenen Akzentsetzungen an. Dargelegt ist Schleiermachers Lehre von der individuellen Heilszueignung in den § 106–112 der zweiten Auflage seiner Dogmatik von 1830/31 „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“. Für die Erstauflage von 1821/22 sind die § 127–132 zu vergleichen. Indem der Einzelne in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen ist, wird er ein neues Geschöpf, ein neuer Mensch oder, wie Schleiermacher am liebsten sagt, eine „neue Persönlichkeit“ (GL² § 106,1), deren Frömmigkeit durch das religiöse Bewußtsein der Wiedergeburt (vgl. GL² § 107–109) und der Heiligung (vgl. GL² § 110–112) charakterisiert ist.

Der differenzierte Zusammenhang beider ergibt sich aus der Tatsache, daß die neue Persönlichkeit des frommen und religiösen Menschen aufgrund ihrer psychophysischen Selbigkeit in bleibender Beziehung steht zur Vergangenheit ihrer Herkunft aus dem alten Adamsleben. Ihr neues Leben ist daher „in der Erscheinung nur ein werdendes. Dennoch kann der Zustand, in welchem dasselbe ein werdendes ist, wenn in der Erinnerung auf den bezogen, in welchem es auch noch kein werdendes war, nur angeknüpft werden und mit dem vorigen zu der zeitlichen Stetigkeit derselben Person nur verbunden werden durch die Voraussetzung eines Wendepunktes, mit welchem die Stetigkeit des Alten aufhörte und die des Neuen zu werden begann; und dies ist das Wesentliche des Begriffs der Wiedergeburt. So wie auf der andern Seite die wachsende Stetigkeit des Neuen, worin die der Formel desselben angemessenen Momente immer mehr aneinandertreten, die das alte Leben repräsentierenden aber immer schwächer und seltener wiederkehren, durch den Ausdruck Heiligung bezeichnet wird.“ (GL² § 106,1)

Der dynamische, zeitlich strukturierte Richtungssinn der heilsamen Lebensbewegung, wie er durch die Abfolge der christlichen Zustände von Wiedergeburt und Heiligung gekennzeichnet ist, tritt noch deutlicher zutage, wenn man die jeweiligen Momente ins Auge faßt, welche die besagten Zustände intern bestimmen. Die Wiedergeburt hebt an mit der Bekehrung, deren Anfang durch Buße markiert ist, um in der Rechtfertigung, die nicht lediglich Sündenvergebung, sondern zugleich Adoption, also Aufnahme des Menschen in die Gotteskindschaft beinhaltet, ihr vorläufiges Ziel zu erlangen. Vorläufig ist dieses Ziel insofern, als das heilsame Bewußtsein der Gotteskindschaft, welches die Rechtfertigung bewirkt, den Prozeß der Heiligung aus sich entläßt, der sich in Sündenkampf und im dankbaren Tun guter Werke realisiert.

Um nur die Eckdaten des Schleiermacher'schen „ordo salutis“ noch etwas genauer in Betracht zu ziehen: Der Bekehrungsbegriff benennt terminologisch den „Anfang einer Reihe [...] im Gegensatz zu einer früheren“ (GL² § 107,2), wobei die Buße die Abkehr vom Alten durch reuige Sinnesänderung, der Bekehrungsglaube die Hinkehr und beginnende Aneignung der Vollkommenheit Christi bezeichnet, vermöge derer die Sündenvergebung bewirkt und die pneumatische Teilhabe an dem Sohnesverhältnis Jesu Christi zu seinem himmlischen Vater bewirkt wird. In solcher Adoption erfüllt sich die Rechtfertigung und mit ihr die Wiedergeburt. Doch treibt die Sünde ihr verkehrtes Unwesen auch noch im Wiedergeborenen. Es bedarf deshalb des beständigen Kampfes gegen die Sünde, um dauerhaft gute Werke als Wirkungen des Glaubens hervorzubringen. Dabei kann der Fortschritt guter Werke realiter stets nur ein anfangsweiser sein, so daß als Gegenstand göttlichen Wohlgefallens recht eigentlich nicht das empirische Ergebnis der Handlungen der Wiedergeborenen, sondern nur dasjenige in ihnen gelten kann, was Glaubenstätigkeit und mithin Ausdruck der Lebensgemeinschaft mit Christus ist. „Wie nun überhaupt nicht das, was bald ist, bald nicht ist, Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein kann: so muß dasselbe vorzüglich auf diesem in allen Momenten im Stande der Heiligung sich selbst Gleichen ruhen, wie es auch das Wechselnde an sich zieht und sich assimiliert.“ (GL² § 112,3)

Es ist das Verdienst der im Wintersemester 2003/04 von der Theol. Fak. der Uni. Zürich angenommenen Diss. von Müller, die religions-theoretische Bedeutung des differenzierten Zusammenhangs von Stetigkeit und Wechsel und damit die Relevanz der Struktur von Zeit für Schleiermachers Lehre vom „ordo salutis“ und darüber hinaus für die Gesamtkonzeption seiner Dogmatik aufgezeigt zu haben. Letzteres geschieht im ersten Teil der Arbeit anhand der berühmten Lehn-sätze aus der Ethik in den § 3–6 der Zweitaufgabe der Glaubenslehre, die von M. noch nicht nach KGA I,13,1 und 2, sondern nach der von Martin Redeker besorgten Ausgabe zitiert wird. Grundlegend für Schleiermachers Entwurf, der Spekulation und Empirie zu verbinden sucht, ist nach M. der Lebensbegriff, sofern ohne konkreten Lebens-

bezug das Wesen der Religion nur abstrakt erfaßt werden kann. Der Lebensvollzug hinwiederum und insbesondere derjenige der Frömmigkeit ist basal geprägt durch die Struktur der Zeit. Im Zuge der Untersuchung der Lehn-sätze aus der Ethik kristallisieren sich, so M., „zwei Grundelemente von Zeit heraus: Moment und Bewegung. Bei der Untersuchung der Bestimmtheit einzelner Momente konnten verschiedene Faktoren unterschieden werden, die sich auf eine Grundunterscheidung von Außen und Innen zurückführen ließen. Die Bestimmtheit der Momente begleitend oder sie in besonderen Momenten allein ausmachend ist das unmittelbare Selbstbewußtsein. In dessen doppelter Bestimmtheit als sich selbst Gleiches und als Wechselndes spiegeln sich die Grundelemente der Zeit wieder. Die Erweiterung des unmittelbaren Selbstbewusstseins zum Weltbewußtsein konnte schließlich mit Zeitbewußtsein identifiziert und in Verbindung gebracht werden zum schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl als der höchsten Stufe des unmittelbaren Selbstbewusstseins. Daraus ergab sich die formale Bestimmung einer Zusammengehörigkeit von Frömmigkeit und Zeitverständnis.“ (75f)

Auf der im ersten Teil grundgelegten fundamentaltheologischen Basis wird die Bedeutung der Struktur von Zeit für Schleiermachers Denken sodann in einem zweiten Teil anhand seiner Lehre von Wiedergeburt und Heiligung materialdogmatisch exemplifiziert. Es bestätigt sich im Speziellen, was für Schleiermachers Wesenbestimmung der Frömmigkeit insgesamt gilt: Religiöses Leben vollzieht sich konkret nur im Zusammensein von schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl und sinnlichem Selbstbewußtsein. „Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist für sich nicht isolierbar, die Frömmigkeit besteht auch nicht nur aus diesem Gefühl, sondern aus der Verbindung dieses Gefühls mit dem zeitlichen Leben, wie es sich in den Bestimmtheiten des unmittelbaren Selbstbewusstseins spiegelt. Damit spielen die Grundelemente der Zeit für die Frömmigkeit eine wesentliche Rolle.“ (60) Am Verlaufsprozeß des Schleiermacher'schen „ordo salutis“ von der Bekehrung hin zum gläubigen Tun guter Werke läßt sich dies paradigmatisch zeigen. Dabei findet der prozessuale Verlauf frommen Lebens seine Einheit nicht unmittelbar in diesem, sondern nur im religiösen Verhältnis, in welchem von Gott her gesehen ganz ist, was sich für menschliche Betrachtung und zwar auch und gerade für menschliche Selbstbetrachtung stets nur als partikular und unvollendet darstellt. Die Zeitlichkeit seines eigenen Daseins zu bejahen und gegebenenfalls getrost zu segnen, vermag der Fromme daher nur in der Gewißheit der in Jesus Christus kraft des Heiligen Geistes erschlossenen Ewigkeit Gottes, welche allein den eindeutigen Richtungssinn der Entwicklung religiösen Lebens vom Bewußtsein der Sünde zu demjenigen der Gnade gewährleistet. In diesem Sinne gilt: „Frömmigkeit ist immer Bewusstwerdung des Zeitlichwerdens des an sich zeitlosen Handelns Gottes.“ (187)

München

Gunther Wenz

Vechtel, Klaus: Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenberg. – Frankfurt a. M.: Knecht 2001. 291 S. (Frankfurter Theologische Studien, 62), kt € 37,00 ISBN: 3-7820-0862-6

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2000 von der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. als Diss. angenommen. Um es gleich vorweg zu sagen: Es handelt sich um eine vorzügliche Arbeit, die mit großer begrifflicher Sorgfalt und gedanklicher Schärfe die Trinitätslehre Wolfhart Pannenberg als das systematische Kernstück seines theologischen Programms zur Darstellung bringt, den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens vor dem Forum der neuzeitlich-modernen Vernunft zu bewahren.

Der erste Teil „Philosophie und Offenbarung“ (9-95) destilliert zunächst aus einer knappen theologie- und philosophiegeschichtlichen Verortung Pannenberg (9-22) dessen theologisches Grundanliegen: „Der Geschichtsbezug der Offenbarung Gottes macht eine historische Fundierung des christlichen Glaubens notwendig. Da Gott jedoch als die Macht über alles Geschehen ausgewiesen werden muß, ist die Theologie auf die Auseinandersetzung mit der Philosophie angewiesen“ (21). Pannenberg greife dabei durchaus auf Impulse der Hegelschen Philosophie zurück; gleichwohl erarbeite er sich seinen eigenen Ansatz bei der eschatologischen Zukunft Gottes im Medium einer dezidierten Hegelkritik: „Die Bestimmung Gottes vom Horizont der Zukunft her ermöglicht die Vermittlung der Geschichtstatsachen der Offenbarung mit der metaphysischen Wahrheit der Philosophie“ (22). Dieser Ansatz wird sodann in drei weiteren Abschnitten auf seine metaphysischen (22-54), anthropologischen (54-70) und geschichtsphilosophischen (70-95) Potentiale hin aufgeschlüsselt. Dabei komme v. a. dem Gedanken des Unendlichen entscheidende Bedeutung zu; er werde von Pannenberg als philosophischer Vorbegriff Gottes verstanden und dergestalt geschichtlich umgesetzt, daß das Unendliche

als das in der Gegenwart nur antizipativ realisierte und daher notwendig strittige zukünftige Ganze erscheint: „Das in allem Erfassen von endlichen Gegenständen der Erfahrung vorausgesetzte Unendliche, das Gewahrsein des Ganzen der Wirklichkeit überhaupt, wird aufgrund der Geschichtlichkeit menschlicher Erfahrung als eine in der Zukunft liegende Sinntotalität antizipiert“ (5). Die Kategorie der Zukunft bietet Pannenberg so die Möglichkeit, einerseits die philosophischen Fragen nach dem Grund von Welt, Selbst und Geschichte auf ihre theologischen Implikationen hin durchsichtig zu machen, andererseits das biblisch-christliche Gottesverständnis in seiner Doppelstruktur von antizipativer Offenbarung in Jesus Christus und ausstehender Bewahrheitung am Ende der Geschichte auf diese Problemlage zu beziehen und als Lösung für die offenen Fragen des neuzeitlichen Denkens zur Geltung zu bringen: „Die Frage nach dem Worauffin der unbegrenzten Offenheit des menschlichen Geistes und nach dem konstituierenden Grund menschlich-personaler Identität, die Frage nach dem Grund für die in jeder einzelnen Sinnerfahrung beanspruchten zukünftigen Sinntotalität und schließlich die Frage nach dem die Einheit der Geschichte garantierenden Handlungssubjekt können vom biblisch-christlichen Gottesverständnis eine Antwort erhalten“ (269f.).

Der Ansatz beim Primat der Zukunft erfüllt für Pannenberg die Funktion, endgültige Offenbarung und bleibende Strittigkeit Gottes in der Geschichte miteinander in Ausgleich zu bringen und so den christlichen Gottesgedanken mit dem neuzeitlichen Geschichtsdenken zu vermitteln. Seine vollgültige Durchführung, so lautet die zentrale These der vorliegenden Arbeit, erhalte dieses Programm allerdings erst in der Pannenberg'schen Trinitätslehre. Ihre Funktion bestehe in dem Aufweis, „wie Gott gegenüber dem Endlichen sowohl transzendent als auch immanent sein kann“ (95). Folgerichtig widmet sich der zweite Teil „Trinität und Zukunft“ (97-184) einer Rekonstruktion dieses trinitätstheologischen Modells. Erneut beginnt der Vf. dabei mit einer knappen theologie- und philosophiegeschichtlichen Problemskizze (98-109). Um die ostkirchliche Tendenz zum Subordinationismus und die westkirchliche Tendenz zum Modalismus gleichermaßen zu vermeiden, setze Pannenberg nicht bei der Wesenseinheit Gottes, sondern bei der Dreiheit der göttlichen Personen an. Statt die Dreiheit der Personen aus der Einheit des göttlichen Wesens abzuleiten, nehme er seinen Ausgang von den wechselseitigen Beziehungen der trinitarischen Personen und fasse die jeweiligen Selbstunterscheidungsrelationen als Grund ihrer Gottheit auf: „Die gegenseitigen Beziehungen von Vater, Sohn und Geist sind nicht nur hinsichtlich ihrer personbildenden Unterschiede, sondern auch hinsichtlich des *Gottseins* der trinitarischen Personen konstitutiv“ (108f.). Für die Durchführung ergebe sich daraus ein „heilsökonomische[r]“ (109) Ansatz der Trinitätslehre bei der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Er wird im folgenden im Blick auf die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater, die entsprechende Selbstunterscheidung des Vaters vom Sohn und die Selbstunterscheidung des Geistes vom Vater und Sohn entfaltet (109-141). Die Pointe der Interpretation liegt dabei in dem Nachweis, daß alle drei Unterscheidungsrelationen auf dem Hintergrund des ontologischen Primats der Zukunft ausgearbeitet werden. Diese Vorstellung, „daß erst das zukünftige Ganze der Geschichte rückwirkend über das Wesen der Dinge und auch über die Wirklichkeit Gottes entscheidet“ (140f.), ermögliche Pannenberg dann auch die Durchführung seines zentralen trinitätstheologischen Anliegens, „die Relevanz der Geschichte für das ewige Sein Gottes mit der Vorstellung der ewigen Selbstidentität des trinitarischen Gottes [zu] vermitteln“ (96). Dafür stehe die über Karl Rahner hinaus weiterentwickelte These einer Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität (141-157). Sie soll die in der traditionellen Trinitätslehre vollzogene Isolation Gottes gegenüber der Geschichte vermeiden, ohne im Gegenzug – wie etwa bei Hegel oder in der Prozeßtheologie – die Gottheit Gottes vom Gang der Geschichte selbst abhängig zu machen. Den Schlüssel dafür biete erneut die Gedankenfigur vom Primat der Zukunft: „Die ökonomische Trinität ist die Prolepse der immanenten Trinität. Insofern der trinitarische Gott im Verlauf der Heilsökonomie bereits die Geschichte bestimmt, erweist er sich als der geschichtlichen Wirklichkeit immanent. Da sich Gott als die Macht der Zukunft jedoch von jeder gegenwärtigen und vergangenen Geschichte unterscheidet, erweist sich der trinitarische Gott gegenüber der Welt als transzendent“ (156f.). Abschließend nimmt der Vf. das Lehrstück von Wesen und Eigenschaften Gottes in den Blick, welches für Pannenberg den vorläufigen Abschluß der Trinitätslehre bildet (158-184). Im Mittelpunkt stehe hier ein konsequent relational gefaßter Wesensbegriff – vollgültig ausgedrückt in der Bestimmung Gottes als Liebe –, der zum einen die göttlichen Personen als Manifestationen des einen göttlichen Wesens aufzufassen erlaube, zum anderen den Grund für Einheit und Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität enthalte, „insofern erst das zukünftige Ganze seiner geschichtlichen Daseinsmomente die Einheit des göttlichen Wesens bildet“ (182).

Im dritten Teil „Punkte zum Gespräch mit W. Pannenberg“ (185-267) unterzieht der Vf. die zuvor von ihm rekonstruierte Trinitätslehre Pannenberg's einer kritischen Prüfung. Drei Punkte hebt er dabei heraus: die Verhältnisbestimmung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität (185-217), die Vermittlung von Wesenseinheit und Personendreiheit Gottes (217-237) sowie das erkenntnistheoretische Modell einer vorwegnehmenden Antizipation der noch ausstehenden Zukunft (237-267). Pannenberg's Trinitätslehre sei *erstens* von dem Bemühen getragen, „sowohl die Transzendenz als auch die Immanenz des trinitarischen Gottes im Verhältnis zur Geschichte der Welt denkerisch zu vermitteln“ (185). Diesem Interesse diene die konsequente Ausrichtung auf die Perspektive zukünftiger Vollendung. Eben daran meldet der Vf. nun Bedenken an: „Pannenberg's theologische Perspektive des zukünftigen Ganzen und des Unendlichen muß erweitert und in diesem Sinne modifiziert werden durch

eine Perspektive, die davon ausgeht, daß Gott bereits in einzelnen partikulären Geschehnissen und endlichen Gestalten nicht nur provisorisch, sondern ganz anwesend ist“ (216). Das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität könne daher besser nach dem Modell der Entsprechung verstanden werden. Auf diese Weise lasse sich der Gedanke einer freiwilligen Abhängigkeit Gottes von der Welt vermeiden und doch zugleich daran festhalten, „daß die Heilsökonomie dem trinitarischen Gott nicht nur äußerlich hinzukommt“ (217). Ein zweites Grundanliegen Pannenberg's bestehe darin, ausgehend von den geschichtlich bezeugten wechselseitigen Selbstunterscheidungen Personendreiheit und Wesenseinheit Gottes miteinander zu vermitteln. Seine Trinitätslehre stelle den beeindruckenden Versuch dar, „eine Synthese zwischen einem interpersonalem und einem essentialen Zugang zum Trinitätsgeheimnis zu formulieren“ (236). Allerdings erweise sich auch hier die eingebaute Zukunftsperspektive als problematisch. Sie „betont im Verhältnis von Personendreiheit und Wesenseinheit primär die Differenz, die Unterscheidung der göttlichen Personen voneinander und von dem einen Wesen Gottes und kann deshalb für sich allein genommen die Wesenseinheit Gottes nicht angemessen zum Ausdruck bringen“ (236). Der Vf. schlägt daher vor, Pannenberg's Zukunftsperspektive zu modifizieren, „durch eine theologische Perspektive, die nicht die Unterscheidung und Differenz, sondern die Einheit und Entsprechung der trinitarischen Personen betont“ (236). Er meint, damit Pannenberg's Anliegen, die wechselseitigen trinitarischen Beziehungen als konstitutiv für die Gottheit der Personen zu denken, aufnehmen zu können, „ohne die negative Vorstellung einer gegenseitigen Abhängigkeit der Personen voneinander [...] vertreten“ (237) zu müssen. Zum Abschluß rückt *drittens* das Antizipationsmodell selbst in den Blick. Dessen Schwäche bestehe darin, die Wirklichkeit Gottes als strittig behaupten zu müssen und damit der Unbedingtheit der Gewissenserfahrung nicht angemessen Rechnung tragen zu können: „Der Mensch macht die Erfahrung, in all seinem Denken und Tun unter einem nicht nur hypothetischen und provisorischen, sondern einem unbedingten Anspruch der Wahrheit und Mitmenschlichkeit zu stehen“ (267). An die Stelle des Antizipationsbegriffs habe mithin die Vorstellung der Entsprechung zu treten: „Aus der Perspektive der Zukunft bleibt das Wesen alles Seienden und auch seine Entsprechung mit dem Schöpfer prinzipiell strittig und hypothetisch. Aus einer Perspektive, die hingegen vom einzelnen, partikulären Seienden und vom Staunen über dessen Unselbstverständlichkeit und Geschenksein ausgeht, kann eine nicht nur hypothetische und strittige Entsprechung zwischen Schöpfer und Geschöpf angenommen werden“ (267).

Gerahmt werden die drei Hauptteile der Arbeit durch eine kurze *Einleitung* (1-7) und eine knappe *Zusammenfassung* (269-273). Der Vf. resümiert hier in groben Strichen den Leitgedanken seiner kritischen Auseinandersetzung mit Pannenberg: „Pannenberg's Zukunfts- und Ganzheitsperspektive [...] bedarf einer Erweiterung durch eine andere theologische Perspektive, die, wie die biblischen Schriften bezeugen, davon ausgeht, daß Gott sich bereits in einzelnen, fragmentarischen Geschehnissen und Erfahrungen nicht nur provisorisch, sondern ganz als er selbst schenkt“ (7). Von 'Antizipation' müsse daher konsequent auf 'Entsprechung' als systematischer Grundkategorie umgesattelt werden. Nun bleibt allerdings nicht nur zu fragen, ob der Begriff der Entsprechung die ihm zugeordnete Schlüsselrolle auszufüllen vermag. Darüber hinaus läßt sich der Eindruck nicht ganz vermeiden, daß der Vf. seine Kritik an Pannenberg letztlich nur um den Preis einer Simplifizierung des Pannenberg'schen Ansatzes zu plausibilisieren vermag: Die Gedankenfigur eschatologischer Retroaktivität steht im Dienste des Interesses, beides zugleich aussagen zu können – das 'schon jetzt' der definitiven Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und das 'noch nicht' der zukünftigen Vollendung des Reiches Gottes am Ende der Geschichte. Diese Anfragen schmälern allerdings nicht den Umstand, daß es sich bei der vorliegenden Studie um eine in jeder Hinsicht ebenso lesenswerte wie gut zu lesende Auseinandersetzung mit einem der bedeutendsten gegenwärtigen Entwürfe evangelischer Dogmatik handelt.

Münster

Martin Laube

Fundamentaltheologie

Weimar, Ludwig: *Christsein angesichts der vielen Religionen*. – Bad Tölz: Ur-feld 2002. 190 S. (Urfelder Reihe, 3), geb. € 17,90 ISBN: 3-932857-22-4

2002 veröffentlicht, kommt das Buch leider erst 2005 in die Hände der Rezensenten. In dem Buch des Theologen und Mitglieds der Priestergemeinschaft der Integrierten Gemeinde geht es nicht um den interreligiösen Dialog, sondern um das Christsein angesichts des religiösen Pluralismus. Dabei gilt: „Der Christ ist nichts anderes als ein Jude, dessen Messias gekommen ist.“ (159) Mit Origenes hält Weimar fest: „Wir prahlen nicht mit uns, sondern heben den Lehrmeister Christus hoch; Wir konnten nichts Besseres finden.“ (170) Dem Urteil mag man zustimmen, doch fragt man sich, wie diese Einsicht erreicht wird.

Das Buch besteht aus einer Hinführung und vier Teilen. Hinführend meditiert der Vf. die alttestamentliche Gestalt des Bileam und die neutestamentlichen Sterndeuter auf dem Weg zur Krippe, beidesmal also heidnische Gestalten und ihre Gotteserkenntnis, Teil I umschreibt die heutige Lage unter den Stichworten „Ersatzreligionen“ und „Religionspluralismus“. Teil II spricht angesichts der Frage, ob das Christentum eine Religion sei, vom Doppelantlitz der Religion, und fragt angesichts der Lessingschen Ringparabel, ob wir wirklich den wahren Ring oder nur die Gabe der Unterscheidung verloren haben. Teil III vertritt – in der Nähe zu Ratzingers Konzeptionen – die (jüdisch-christliche) Offenbarung als wahre Aufklärung, der gegenüber in den Religionen nichts Besseres zu finden sei. Im Teil IV lenkt der Vf. den Blick auf drei zentrale Momente des christlichen Glaubens, den Opfercharakter des Todes Jesu, den Glauben an den trinitarischen Gott und den Universalanspruch von Judentum und Christentum.

Hinsichtlich des vom Vf. verwendeten religionswissenschaftlichen Materials verweist er ausdrücklich auf ältere, viel verwendete Publikationen aus dem Sekundär- und Tertiärbereich. Die aktuellen Gesprächspartner des Religionengesprächs werden entsprechend nicht aufgesucht, auch die Heiligen Schriften der anderen Religionen kaum zitiert. Das führt dahin, daß die Situationsbeschreibung sich vielfach im Atmosphärischen erschöpft und nicht selten selektiv ist. Außenstehende werden häufig bekannte Vorurteile wieder erkennen. Zentral ist für den Vf. das jüdisch-christliche Verhältnis bzw. die Verankerung des Christsein im Judentum. So sympathisch das an vielen Stellen klingt, bleibt dennoch auch hier die Frage, ob das Judentum seinerseits wirklich in seiner Entwicklung, aber auch in seinen Ambiguitäten hinreichend beachtet wird. Schließlich haben sich Judentum und Christentum seit „Christi Geburt“ deutlich auseinandergelebt. Was hier legitim, was illegitim ist, wird aber kaum zu einem Problem. Dasselbe gilt für das jüdische Selbstverständnis seit der Gründung des Staates Israel. Kann man bei den mühsamen Entwicklungen partnerschaftlicher Beziehungen zwischen Israel und den Palästinensern die Frage nach Religion und Gewalt einfach ausklammern? Ist der Islam wirklich nur das Produkt einer jüdisch-christlichen Entfremdung? Das trinitarische Gottesverständnis trennt ja nicht nur Christentum und Islam, sondern immer auch noch Christentum und Judentum. Entsprechend unabgeschlossen wirkt das Kap. IV.2. über den Trinitätsglauben. Im Vorwort heißt es: „Angesichts verbreiteter Verwirrung möchte die vorliegende Studie aus der Erfahrung einer Gemeinde, die sich seit vier Jahrzehnten intensiv mit dem unterscheidend Jüdisch-Christlichen, mit der Unterscheidung zwischen Religion und biblischem Glauben beschäftigt, eine Hilfestellung geben.“ (12) Diese Ausrichtung folgt zweifellos einer heute notwendigen Orientierung. Der Vf. ist sich denn auch sehr bewußt, wie er das Christsein zu verstehen hat. Nur erfordert ein Vergleich heute, daß man sich über die Vergleichspunkte entsprechend unterrichten läßt. Hier aber bleibt der Vf. einem Ansatz verhaftet, der heute zu einem existentiell gültigen Vergleich nicht mehr als hinreichend angesehen werden kann. Das bleibt bestehen, auch wenn man der Grundunterscheidung Raum gibt, die sich zwischen (menschlich-philosophischer) Gottsuche und (aus göttlicher Initiative erfolgender) Selbstmitteilung Gottes ergibt. Der Vf. überträgt ohne hinreichende reflektierende Prüfung philosophische u. a. westliche Grundbegriffe auf fremde Kulturen und Religionen. So wenig wie er dem Islam in seiner heutigen Gestalt und Auswirkung gerecht wird, kommt die Vielfalt asiatischer Religionsformen wirklich in den Blick. Die von dort ausgelöste Faszination bei westlichen Zeitgenossen wird folglich weder erklärt noch überzeugend zurückgewiesen. Solange aber das Fremde nicht wirklich zu einer existentiellen Provokation wird, ist es leicht, sich selbst für besser und überlegen zu dünken. Es sind nicht zuletzt die für den Schlußteil ausgewählten drei Momente der christlichen Lehre, an denen die Schwäche des Arguments sichtbar wird. Gewiß sind die bekannten Opferpraktiken Zentralamerikas in hohem Maße abstoßend. Ihnen gegenüber sind die Entwicklungen in der jüdisch-christlichen Geschichte eine Aufwärtsentwicklung. Die heutigen Einsprüche gegen das Kreuz Christi aber kommen nicht von dort, sondern aus jenen religiösen Landschaften, in denen Opferpraktiken praktisch keine Rolle spielen und, wie der Vf. selbst weiß, es keinen verziehenden Gott gibt. Die Frage bleibt aber hier: Sind auch diese Menschen – wie die Gottlosen unserer Landschaft – dennoch von Gott Gerufene und auf dem Weg zu ihm? Oder ist die Gottlosigkeit am Ende doch nichts anderes als der Verlust des Menschseins schlechthin? Und wenn schon vom dreifaltigen Gott die Rede ist, darf dann nicht doch gefragt werden, was bei aller Verbundenheit von Juden und Christen den Juden am Ende doch fehlt? Entsprechend unscharf sind die Anmerkungen zum Universalismus von Judentum und Christentum. Der Vf. muß sich fragen lassen, ob seine

Sicht des Christlich-Unterscheidenden weit genug trägt. Es gibt einen anderen Bereich, der eher ausgeblendet erscheint: die Kirche. In der Beschreibung des Christseins reduziert sie sich auf die Gestalt einer wenig ausdrucksstarken „Gemeinde“, vielleicht einer Diaspora-Gemeinde. Gerade hier aber muß sich der Vf. fragen lassen, ob sich dieses Gemeindebild wirklich so stark von den Gemeindebildungen – sagen wir – im Hinduismus, im Buddhismus, selbst im Islam unterscheidet. Gerade die Auseinandersetzungen, die es in säkularen, aber auch postmarxistischen Staaten wie China um die Rolle der Religion und Religionen gibt, bleiben denn auch in Weimars Buch praktisch außen vor. Der Vf. hat sich viel zu sehr einen Namen in der theologischen Forschung gemacht, als daß man dieses Buch zu einem Zeitthema mit einigen freundlichen Bemerkungen passieren lassen dürfte.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Kirchengeschichte / Patrologie

Damberg, Wilhelm / Muschiol, Gisela: **Das Bistum Münster**. Eine illustrierte Geschichte 805–2005. – Münster: Aschendorff 2005. 272 S., 380 Abb., geb. € 24,80 ISBN 3-402-03414-X

Das Bistum Münster feiert in diesem Jahr sein 1200-jähriges Jubiläum. Das vorliegende Buch möchte „dazu anregen, sich über Bilder auf eine Zeitreise durch die Geschichte des Bistums einzulassen“ (9). Das Anliegen, zwischen die kleine Broschüre *Das Bistum Münster, Bd. 1. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Münster 1992* und die von Arnold Angenendt herausgegebene, noch nicht vollständig erschienene fünfbändige *Geschichte des Bistums Münster* eine einbändige, den Akzent auf Bilder setzende Bistumsgeschichte zu plazieren, ist grundsätzlich zu begrüßen. Für das „Projektmanagement“ und die „Buchgestaltung“ zeichnet Winfried Daut vom Aschendorff-Verlag verantwortlich.

Der Bd ist in 14 Kap. gegliedert, in denen jeweils auf eine „Einführung“ ein unterschiedlich umfangreicher Bildteil folgt (zwischen vier und vierzig Seiten). Die Kap. behandeln vorwiegend zeitliche Abschnitte, in zwei Fällen auch explizit frömmigkeitsgeschichtliche Themen (Reformorden im Hochmittelalter (Kap. 6) und Frömmigkeit im Mittelalter (Kap. 8)).

Die „Einführungen“ und ein Großteil der Bilder der Kap. 1–11 sind aus dem Ausstellungskatalog *Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster (2 Bde, Münster 1993)* übernommen. Die Aufsätze von Muschiol und Damberg (im vorliegenden Buch die Kap. 1–9 bzw. 10–14) wurden im Hinblick auf die Ausstellung konzipiert und legen als historisch-theologische Grundlage der Ausstellung ihren Akzent auf die Frömmigkeitsgeschichte. Diese Aufsätze für den vorliegenden Bd aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu lösen, erweist sich als nicht ganz unproblematisch, da das Buch streckenweise den Charakter einer lokal illustrierten Frömmigkeitsgeschichte bekommen hat. Die den anvisierten Leserkreis wohl mehr interessierende Lokalgeschichte gerät dadurch etwas aus dem Blick. Einige Beispiele: Die für die karolingische Mission nicht unbedeutende Ida von Herzfeld († ~ 825) kommt in den Abschnitten über Missionierung und Bistumsgründung nicht vor, obwohl die auch nach archäologischen Gesichtspunkten gestaltete Krypta der Wallfahrtskirche ein bis heute viel besuchter Ort ist. Die Aufzählung der Frauenstifte (33) bezieht sich lediglich auf das 9. Jh., darauf fehlt z. B. das baugeschichtlich hoch interessante Stift Langenhorst (1178–1811). In Kap. 6 werden nur die Reformorden des Hochmittelalters genannt, die in ihrer Entstehungsphase Gründungen im Bistum vornahmen. Spätere Gründungen dieser Orden im Bistum fallen dadurch unter den Tisch, wie z. B. das Kartäuserkloster Weddern (1476–1803), nach dem ein Ortsteil von Dülmen noch heute „Karthaus“ heißt (95 wird das Kloster lediglich als Herkunftsort einer Anna-Selbdritt-Gruppe erwähnt). Im Abschnitt über die *devotio moderna* (104) wird das für diese Bewegung bedeutende Kreuzherrenkloster in Rheine-Bentlage (1437–1803) nicht genannt. Dabei hätte es, zumal in seiner jetzigen Gestalt als Museum, sicher manchen Leser interessiert. Dem gegenüber thematisiert der Textteil für die Ausstellung wichtige frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte wie z. B. den Kult bestimmter Heiliger (78–79). Solche Aspekte haben aber kaum einen echten bistumsgeschichtlichen Bezug außer dem, daß sie durch Beispiele aus dem Bistum illustriert werden können.

Die im Katalog *Imagination des Unsichtbaren* hervorragend gelungene Bebilderung wird in den Kap. n 1–11 des vorliegenden Bdes

zu einer weniger glücklichen Sammlung. Die Zusammenstellungen sind häufig optisch wenig ansprechend, der platzsparende Druck vieler kleinformatiger Bilder bis an den Rand stört den Gesamteindruck. Zwar haben alle Bilder einen – mitunter auch sehr überraschenden – bistumsgeschichtlichen Bezug, doch können hier einige Anmerkungen zur Bildauswahl nicht unterbleiben.

Die im Katalog zu thematischen speziellen Aufsätzen gezielt ausgesuchten Bilder sind für dieses Buch nach unklaren Kriterien den Abschnitten der Bistumsgeschichte zugeordnet worden. Die Unklarheit besteht v. a. in der Vermischung von kunstgeschichtlichen und historischen Bezügen. Zwei Beispiele: Die hl. Ida (8. / 9. Jh.) taucht, wie gesagt, zwar nicht im Text, aber dafür im Bildteil des Kap.s 7 (75) auf, wo mit einer Zeichnung eines Motivs des Idaschreines (16. Jh.) die – sonst im Buch kaum erwähnte – Armenfürsorge im Hochmittelalter illustriert wird. Damit ist ein Bogen von 700 Jahren gespannt, der weder dem Thema Armenfürsorge noch der hl. Ida gerecht wird. Der hl. Victor (4. Jh.?) bekommt in Kap. 1 mit dem Victorschrein aus Xanten (12. Jh.) ein Bild, der Bildteil für das 12. / 13. Jh. (Kap. 7) beginnt mit der aus dieser Zeit stammenden Grabplatte der Gründerin des Stiftes Freckenhorst (9. Jh.), obwohl diese im Text gar nicht vorkommt. Im zweiten Fall hat also der Sarkophag den Ausschlag für die Bildauswahl gegeben, im ersten ein vermeintlicher Inhalt.

Einige weitere Bemerkungen: Manche Bilder passen nicht in den Zusammenhang. Im Kap. über die Reformorden (Kap. 6) ist z. B. ein ganzseitiges Bild der Westchorhalle des Stiftes Xanten, in dem der hl. Norbert mit einem Reformversuch kläglich gescheitert ist. Auf S. 143 ist als Illustration für den Aufschwung des Wallfahrtswesens unter Christoph Bernhard von Galen (Bischof von 1650–1678) ein Telgter Wallfahrtsbild von 1907, während die drei anderen Beispiele tatsächlich aus dem 17. Jh. stammen. Oft stehen thematisch zusammengehörende Bilder nicht beieinander. Während auf S. 56 die Prämonstratenser behandelt werden, folgen auf S. 57 die Kartäuser, um dann auf S. 58 wieder die Stifter des Prämonstratenserklösters Capenberg zu zeigen. Das Münsteraner Dompardies kommt auf den Seiten 70–71, 75 und 93 jeweils mit den Figuren aus dem 13. Jh. vor. Auf einigen Bildern ist schlicht und einfach nichts zu erkennen, da sie für das vorliegende Buch zu stark verkleinert wurden. Das gilt z. B. für die barocken Chorschrankenreliefs des Doms (20) wie für den Wappenkalender für das Jahr 1694 (145). In einzelnen Fällen ist inzwischen wesentlich besseres Bildmaterial zugänglich (z. B. bei dem mittlerweile restaurierten Bentlager Reliquienschrein, 97). Manches fehlt erstaunlicherweise: Von der für das 14. und 15. Jh. kunsthistorisch bedeutendsten Kirchausstattung im Bistum Münster, nämlich von der der Kalkarer Nikolaikirche, ist kein einziges Bild vorhanden. (Das Bild des auch in Kalkar tätigen Derick Baegert auf S. 107 hängt im Landesmuseum.) Die Illustration der Kap. 12 und 13 ist demgegenüber, mit wenigen Ausnahmen (z. B. 172 oben), hervorragend.

Im letzten Kap. (Nachkriegsgeschichte) zieht der Text von Damberg, wie für die Ausstellung sinnvoll, nur wenige Linien. Von einer Bistumsgeschichte kann hier aber nicht mehr die Rede sein. Ereignisse, die in den Bildern eine große Rolle spielen, werden im Textteil nicht erwähnt (Papstbesuch 1987, Diözesanforum u. a.). Da der Bildteil hier den fehlenden Text ersetzen will, kommt es nicht nur zu einem Unverhältnis von Text und Bildern (3 Seiten Text, 40 Seiten Bilder), sondern auch durch das Fehlen eines Gedankenganges zu dem Eindruck einer eher willkürlichen Bildauswahl.

Die Karten und Pläne sind zum Teil zeitlich unpassend (16) oder selektiv: Warum gibt es z. B. nur eine Übersicht über die Beginenhäuser am Niederrhein (61), während im Text (51) auch die in Münster und Coesfeld erwähnt werden? Auf S. 27 findet sich im Prinzip ein Ausschnitt des Planes von S. 26, allerdings aus einer anderen Quelle. Dadurch ist ein und derselbe Bau zuerst „Alter Dom“ und dann eine „kleine Kirche auf dem Domherrenfriedhof“. Leider enthält der Bd auch keinerlei Register.

Ein speziell für dieses Buch verfaßter Text hätte die schwierige Bildauswahl m. E. erleichtert. Die 380 Abbildungen sind aber, bei aller Kritik an ihrer Zusammenstellung, ein guter Fundus zur Bistumsgeschichte.

Münster

Norbert Köster

Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, komm. v. Harm Klüeting. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms 2003. XII, 335 S. (Hildesheimer Forschungen, 2), geb. € 39,80 ISBN: 3-487-11940-4

Erfreulicherweise sind die frühneuzeitlichen konfessionellen Wiedervereinigungskonzepte und Unionsversuche in den letzten

Jahren Gegenstand von mehreren wissenschaftlichen Tagungen bzw. Publikationen gewesen. 1995 fand in Loccum eine Tagung zu den Reunionsgesprächen im Niedersachsen des 17. Jh.s statt, die aus verschiedenen Perspektiven die wohl prominentesten frühneuzeitlichen Einigungsbemühungen beleuchtete, die v. a. von dem Welfischen Herrscherhaus in Hannover und dem Wiener und Mainzer Hof betrieben wurden. 1997 und 1999 führte dann das Institut für Europäische Geschichte in Mainz zwei Forschungskolloquien allgemein zu den Kirchenunionsversuchen im 17. und 18. Jh. durch.

Vorliegende Publikation sammelt die Referate einer Hildesheimer Tagung vom 11.-13. September 2002. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, Irenik und Antikonfessionalismus 1648–1800 a.) zwischen Protestanten und Katholiken und b.) innerprotestantisch zwischen Lutheranern und Reformierten zu beleuchten, dazu c.) das Abflauen der konfessionellen Polemik mit der Rezeption der Aufklärung. Die Tagung wollte überdies auch „eine Ortsbestimmung für die Gegenwart geben“, das heißt, nach der Einigung in der Rechtfertigungsfrage (31. Oktober 1999) und dem Fortbestehen der ekklesiologischen Differenzen (*Dominus Jesus*, 6. August 2000) nach Orientierung suchen (Vorwort, X).

Den ökumenischen Problemen des gegenwärtigen Kirchen- und Amtsverständnisses ist deshalb auch ein systematisch-theologischer Beitrag des Münchener lutherischen Theologen *Gunther Wenz* gewidmet. Er betont, daß auch nach lutherischem Verständnis das kirchliche Amt, verstanden als institutionell geordnete Evangeliumsverkündigung und Sakramentenverwaltung, nicht aus dem Gemeindevillen abgeleitet wird, jedoch stets dienenden Charakter hat. Es ist primär an die Orts- und Gottesdienstgemeinde, welche Kirche im vollen Sinne ist, und so auf das allgemeine Priestertum aller Getauften rückbezogen. Die genaue Ausgestaltung des Amtes (etwa Diakone, Petrusdienst der Einheit), auch die evtl. Einführung eines in organisatorischer Sicht übergeordneten Episkopendienstes, ist kirchlichen Rechts und muß dieser ekklesiologischen Grundstruktur dienen. Apostolizität der Kirche könne ohnehin nur als Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, näherhin als Mandatsstreue und Verheißungsgewißheit, charakterisiert werden; diese Apostolizität könne aber so niemals auf eine bloße Gruppe von Amtsträgern beschränkt werden. Die Handauflegung als entscheidendes historisches Kriterium der *successio apostolica* lasse sich historisch-kritisch gesehen ohnehin nicht halten.

Die eigentlichen historischen Tagungsbeiträge greifen zum Teil Themen auf, die bereits auf den erwähnten früheren Tagungen abgehandelt wurden, so beispielsweise in Loccum zum Wiedervereinigungsauftrag in der Reichsverfassung, zu Georg Calixt und zu Rojas y Spinola-Leibniz-Molan, in Mainz zu Calixt, der Irenik in England Mitte des 17. Jh.s und wieder zu den Verhandlungen um den Hannover'schen Hof. Können diese Beiträge immerhin einzelne neue Akzente setzen, so betreten andere Abhandlungen Neuland. Vollständigkeit konnte naturgemäß nicht angestrebt werden. Nicht zuletzt der ganz unterschiedliche Forschungsstand zu den einzelnen Themen wird auch ein einheitlicheres systematisches Frageraster verhindert haben.

A.) Zu den protestantisch-katholischen Einigungsbestrebungen können dabei folgende Ergebnisse notiert werden: Den rechtlichen Rahmen steckte *Christoph A. Stumpf* ab. Er zeigt auf, daß sich das Alte Reich als Manifestation der *res publica christiana* verstanden hat und so die Glaubensspaltung nur interimistisch akzeptieren konnte. Um dem eigenen transzendenten Bezug treu bleiben und zugleich das Zusammenleben zweier Konfessionen ermöglichen zu können, mußte freilich 1555 auf die Interpretationsmethode der Dissimulation zurückgegriffen werden; schüchtern fanden auch paritätische Prinzipien Eingang in das Reichsrecht. V. a. aber formulierte § 25 des Augsburger Religionsfriedens den provisorischen Charakter der Regelungen bis zu einer Wiedervereinigung im Glauben. Der Westfälische Religionsfriede von 1648 (IPO §§ 1 und 14) nahm dies zwar auf und formulierte einen expliziten Wiedervereinigungsauftrag an die drei Konfessionen, doch war dies nun eher eine Floskel ohne Realitätsbezug. Vielmehr wurde die Reichsverfassung konsequent nach dem Paritätsprinzip umgebaut und ist die Jurisprudenz des 17. Jh.s durch eine Rechtsäktualisierung gekennzeichnet.

So blieb für die folgende Zeit nur die Initiative einzelner unionsfreudiger Gelehrter, oftmals gestützt durch Fürsten und deren politischen und religiösen Interessen. *Christoph Böttigheimer* beschäftigt sich mit Georg Calixt (1586–1656) und der Irenik an der Helmstedter Universität, an der sich im 17. Jh. ein eher unkonfessioneller aristotelischer Geist und Schulbetrieb durchgesetzt hatte. Zentrales Einheitsvehikel Calixts war der *consensus antiquitatis* resp. *quinque saeculorum*. Im Streit mit Abraham Calov verteidigte er die Suffizienz des Apostolicums als konzentrierter Form apostolischer Lehre und einen universalistischen Kirchenbegriff, aber auch die altkirchliche Tradition als sekundäres Erkenntnisprinzip. Kennzeichen echter Tradition war ihm dabei

das *aperte, frequenter et perseveranter docere* in der Alten Kirche. – Mit den Versuchen, die katholisch-evangelische Union im 17. Jh. in die Tat umzusetzen, beschäftigt sich *Matthias Schnettger*. Zahlreiche Konversionen bedeutender Einzelpersonlichkeiten insbesondere zur katholischen Kirche, bedingt v. a. durch die besseren Aufstiegschancen und die größere Strahlkraft des Wiener Hofes, so der Vf., kennzeichneten die Zeit. V. a. die katholischen Höfe in Wien (Leopold I.) und Mainz (Kurerzkanzler Johann Philipp von Schönborn) und die evangelische Dynastie der braunschweigischen Welfen mit Sitz in Hannover waren die Hauptprotagonisten, denen nun wiederum als Vordenker jeweils Gelehrte zur Seite standen; das päpstliche Rom und das antihabsburgische Paris steuerten dagegen. Rojas y Spinola versuchte inhaltlich, die Gegensätze auf die Eucharistielehre, die Ekklesiologie und die Rechtfertigungslehre zu reduzieren, über die ein gemeinsames Konzil befinden müsse, während man im Disziplinären Zugeständnisse machen könne. Setzte dessen Konzilsbegriff noch die Rückkehr der Protestanten in den Schoß der katholischen Kirche voraus, so forderte Molan die Gleichberechtigung auf dem Konzil und die Suspension Trients. Die Verhandlungen zerschlugen sich Ende des 17. Jh.s, als sich die politische Ausgangslage änderte, Hannover etwa wegen der Englischen Krone weniger intensiv um eine 9. Kur werben mußte. – *Alexander Ritter* beschäftigt sich mit der Konversion und Irenik des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693): Dessen Konversion 1652 – so weist der Vf. überzeugend nach – diente ebensosehr dazu, die territoriale Unabhängigkeit seiner kleinen, im wesentlichen aus dem Katzenellenbogen Gebiet bestehenden Herrschaft gegenüber Hessen-Kassel durch Rückendeckung von Mainz, Trier und v. a. Pfalz-Neuburg zu sichern. In seinem irenischen Werk des *Discreten Catholicen* übernahm er von dem Kapuziner Valeriano Magni die These, daß man den Protestanten zugestehen könne, daß die päpstliche Infallibilität nicht aus der Schrift beweisbar sei. Die Haupthindernisse für eine Wiedervereinigung waren für ihn der päpstliche Jurisdiktionsprimat und der verweltlichte Klerus. Die religiöse Einheit Europas könne aber nur dann erreicht werden, wenn die Hegemonie eines einzelnen Staates (Spanien) vermieden werden könne, auch hier also wieder die Verknüpfung mit politischen Interessen. – *Bruno Bernard* schildert die Entwicklung des ursprünglichen Jansenismus, dessen führende Repräsentanten im 17. Jh. entschieden anticalvinistisch waren, hin zu einer irenischen Bewegung. Nach dem Tode Antoine Arnaulds wurde Pasquier Quesnel im niederländischen Exil 1694 der eigentliche Führer der Jansenisten, der eine ebenso rigoristische Moral wie antilutramontane und gallikanisch-episkopale Prinzipien vertreten habe. Im 18. Jh. – v. a. im Streit um die Bulle *Unigenitus* von 1713 – entstand immer mehr ein Bündnis zwischen Jansenismus und Gallikanismus. 1723 kam es zum Schisma, Cornelius Steenhoven wurde Bischof der Utrechter *petite église*. Von dort aus strahlte der Jansenismus auf führende josephinistische Persönlichkeiten am Wiener Hof aus: Folgende Faktoren verbanden den Jansenismus mehr und mehr mit dem Calvinismus: 1. Parallelen in der antimolinistischen Gnadentheorie; 2. die Einfachheit des Kults; 3. die Orientierung an der Urkirche und die Gegnerschaft gegen das Autoritätsargument (*Unigenitus*) und 4. der Antijesuitismus. So forderten in Frankreich seit 1750 Jansenisten wie der Oratorianer Louis Guidi Toleranz für die Protestanten. – Vielfach wird der Pietismus als eine dem Jansenismus korrelierende protestantische Strömung gesehen. *Martin Brecht* zeigt auf, daß auch der Pietismus *per se* und von seinen Wurzeln her nicht irenisch war, wenn er es auch unter bestimmten Bedingungen werden konnte, v. a. durch die breite Übernahme katholischer Andachtsliteratur. Autoren wie Philipp Jakob Spener und Gottfried Arnold seien des theologischen Streits überdrüssig gewesen; hinter dem konfessionellen Streit stecke aus Bosheit erwachsende Parteilichkeit. Inhaltlich konnte man sich aber kaum zu einem Unionskonzept mit den Katholiken verständigen, dafür wurden die innerprotestantischen Gegensätze mehr und mehr überwunden.

Die katholisch-protestantischen Unionskonzepte waren somit allesamt letztlich utopische Konzepte von irenischen Gelehrten, die häufig in fürstlich-politischem Interesse handelten; diese Interessen waren aber zu schwach, als das sie die Bestrebungen ernsthaft in die Tat hätten umsetzen können. Inhaltlich griff man v. a. auf das gemeinsame Vorbild der Alten Kirche zurück, eine Tendenz, die im Zeitalter der Aufklärung noch verstärkt wurde.

B.) Hiervon zu unterscheiden sind die innerprotestantischen Unionspläne: Diese waren, wie *Sebastian Barteleit* in einem lesenswerten Beitrag ausführt, etwa in England, gerade durch ein gemeinsames Feindbild, die katholische Kirche, gespeist. Das 17. Jh. sei dort von einer dichotomischen Sicht geprägt gewesen, nachdem der egal wie geartete Gegner oder Feind je mit den Epitheton „katholisch“ stigmatisiert wurde. Den Katholiken wurde deren den Landesinteressen übergeordnete Loyalität zum Papst ebenso vorgeworfen wie ihr dissimulierendes Einschleichen in die englische Gesellschaft. Dieser Antikatholizismus (John Dury, Richard Baxter u. a.) fühlte sich durch politische Erfolge der Katholiken bedroht und versuchte gerade deshalb die Protestanten auf der Basis von Fundamentalfakten zu einigen. – Auf deutschem Gebiet war Brandenburg-Preußen das klassische Land der innerprotestantischen Unionen. *Klaus Wappler* schildert die irenischen Maßnahmen Kurfürst Friedrich Wilhelms von Brandenburg in den Jahren 1662–1664: Seit 1613 war das Brandenburgische Herrscherhaus im Gegensatz zu seiner lutherischen Bevölkerung und Geistlichkeit reformiert; für Friedrich Wilhelm war der Calvinismus wegen seiner größeren Rationalität, sittlichen Strenge und Tatkraft auch das überlegene Bekenntnis. Seine Toleranzedikte wurden von der lutherischen Seite aber eher als Bedrückungsversuche empfunden. Auch durch angeordnete Religionsgespräche konnte er die gegenseitige Verketzerung nicht unterbinden. Wegen fortdauernder lutherischer Polemik verlangte er schließlich die Unterschrift unter Reverse, die nur die altkirchlichen Glaubenssymbole und die CA

als Bekenntnisgrundlage akzeptierten, also nicht die Konkordienformel von 1577. Geistliche wie Paul Gerhardt, die sich weigerten, wurden entlassen. Der Kurfürst ermöglichte 1685 hingegen die Ansiedlung von 20.000 Hugenotten. – Etwas später entwirft dann Daniel Ernst Jablonski (1680–1741) seine Unionspläne für Preußen, die *Dietsch Meyer* darstellt. Schon im Auftrag Kurfürst Friedrichs III. führte er als Hofprediger Friedensgespräche mit Leibniz in Hannover; in Fortsetzung dieser Unterredungen knüpfte er auch unter Friedrich Wilhelm I. enge Kontakte zwischen Preußen und der englischen Kirche. Selbst entstammte er der Böhmisches Bruder-Unität, die er wegen ihrer Mittelstellung als Unions- und Friedenskirche verstand (so an Graf Zinzendorf 1729), wobei ihm der Konsens von Sandomir (1570) als Vorbild vorschwebte. Er war weniger an Lehrfragen als an der kirchlichen Disziplin und den Traditionen interessiert: Zum Fundamentalkonsens sollten deshalb umfassende Kirchenreformen treten, die auf eine Liturgiereform in Preußen im Sinne des Anglikanismus und auf die Einführung einer Episkopalverfassung zielten. – In etwas späterer Zeit ging, so *Wolf-Friedrich Schäufole*, ein anderer origineller Plan in diese Richtung, den der Leipziger Magister Gottfried Lebrecht Masius zusammen mit dem Grafen Johann Baptist von Salis-Soglio 1785/86 verwirklichen wollte: Unter Masius wurde eine kleine „apostolische Unionskirche“ gegründet, die gleichsam als Avantgarde die Einheit schon vorwegnehmen und sich in Preußen ansiedeln wollte.

Noch zu Beginn des 18. Jh.s saßen also die innerprotestantischen Gegensätze tief. Obrigkeitlicher Druck konnte dies kaum verhindern, schon eher das Bedrohungsbewußtsein durch ein gemeinsames Feindbild. Entscheidendes Fundament der innerprotestantischen Einheit war der Fundamentalkonsens in der Lehre, dem auch rituelle Reformen folgen konnten.

C.) Einen neuen Anstoß erhielten die Unionsbestrebungen durch die in Deutschland in der Regel keineswegs unchristliche Aufklärung. Dabei läßt sich in der noch immer unzureichend erforschten Aufklärungstheologie eine sukzessive Abnahme der konfessionellen Polemik feststellen. Exemplarisch an einigen Repräsentanten ist dem *Gottfried Horning* nachgegangen. Der Hallenser Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1757) argumentiert nicht nur gegen die Katholiken, sondern an vielen Fronten. Katholische Belange behandelt er eher emotionsfrei, jedenfalls werden die negativen Werturteile weniger. Der Göttinger Kirchenhistoriker Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) hatte den englischen Deismus als Hauptgegner, während Johann Salomo Semler (1725–1791) in Halle den neuen Gedanken einer freien Privatreligion, die von der öffentlichen Religion zu unterscheiden sei, vertrat. Aufrichtiges Christentum sei jedenfalls in verschiedenen Konfessionen möglich. Zu Recht stellt der Vf. fest, daß die Theologie im 18. Jh. einen Konzentrations- und Vereinfachungsprozeß durchlaufen habe; durch die gemeinsame Gegnerschaft gegen neue Feinde sei sie weniger konfessionalistisch ausgefallen. Gerade aus dem Lager der katholischen Aufklärung speisen sich deshalb neue Unionsbemühungen: Genannt seien etwa die Benediktiner Beda Mayer von Donauwörth, Maximilian Precht aus dem oberpfälzischen Michelfeld, oder der katholische Wolffianer Benedikt Stattler. *Wolf-Friedrich Schäufole* konzentriert sich auf den Plan, den die Fuldaer Benediktiner, v. a. Petrus Böhm, zusammen mit dem evangelischen Kasseler Professor Johann Rudolph Adolph Piderit entwickelt hatten und der das technische Procedere von Unionsverhandlungen festlegen sollte. – Scheiterte dies bereits an Denunzianten bei der römischen Kurie, etwa am zwielichtigen späteren Kardinal Kasimir von Häffelin, so kann dies erst recht für den Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim (1701–1790) und sein zusammen mit dem Trierer Kanonisten Christoph Neller unter dem Pseudonym „Febronius“ verfaßtes Hauptwerk von 1763 gelten, dessen Anspruch als Schrift zur konfessionellen Wiedervereinigung *Harm Kluetting* prüft und interpretiert. Zu Recht betont er, daß es sich bei ihm primär um eine episkopalistische Schrift handelt, unter dem Eindruck des Wiederauffindens der Mainzer Akzeption von 1439 verfaßt, welche bereits 1764 indiziert wurde. 1778 mußte Hontheim gegen sein Gewissen abschwören, nachdem seine Verfasserschaft bekannt geworden war. Die angemaßten und nur akzidentell erworbenen jurisdiktionalen Rechte des Papstes sind nach ihm die größten Hindernisse für eine Wiedervereinigung, die auf dem Boden der *ecclesia primitiva* stattfinden könne. Für den kritischen Vf. ist dies kein schlüssiges Reunionskonzept, da es nur die Katholiken verschreckt habe ohne die Protestanten zu gewinnen; die Reunion wäre demnach (gegen Volker Pitzer) nur ein Aufhänges für das episkopalistische Programm gewesen. – Auch die Philosophie des im Ultramontanismus dann verketzten „protestantischen Philosophen“ Kant fand im 18. Jh. im katholischen Deutschland zahlreiche Anhänger. Für die katholischen Kantianer – so *Norbert Hinske* – war diese v. a. das geeignete Vehikel, um dogmatische Gegner der Religion in ihre Schranken zu weisen. Ebenso wichtig sei aber auch das Motiv gewesen, das Wesentliche einer jeglichen Offenbarung aus anthropologischen Grundsätzen a priori gewinnen zu können und somit nicht auf zweifelhafte empirische Bibelauslegungen angewiesen zu sein. – *Christoph Link* schließlich zeigt, wie erst die Naturrechtslehre des 17. Jh.s den ursprünglich religiösen Staatszweck säkularisiert habe. Entgegen der weitverbreiteten Meinung, die Toleranzpatente Josephs II. von 1781 seien als wesentlich fortschrittlicher als das Wöllnersche Religionsedikt von 1788, das eine Prolepse der Grundsätze des Allgemeinen Landrechts von 1794 darstellt, anzusehen, zeigt der Vf., daß in Preußen die (privat-)religiöse Freiheit nicht wie in Österreich auf bestimmte Konfessionen eingeschränkt war. Freilich ist das Wöllnersche Edikt aus anderen Motiven verfaßt (um die revolutionäre Aufklärung einzudämmen), weshalb sich der gegenteilige Eindruck im Bewußtsein verfestigen konnte.

Im 18. Jh. ließ also nicht nur zunehmender Druck von außen die Konfessionen einander näher kommen. Vielmehr entwickelten sich

aus der philosophisch-systematischen wie aus der historisch arbeitenden Theologie selbst Impulse zu einer Vereinfachung und Konzentration des Christlichen, was wiederum in konkrete Reformforderungen mündete und die Konfessionen einander näher kommen ließ. Doch scheiterten wiederum die Initiativen einzelner Gelehrter an den politischen und soziologischen Gegebenheiten.

Münster

Klaus Unterburger

Trelenberg, Jörg: Das Prinzip „Einheit“ beim frühen Augustinus. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. X, 242 S. (Beitr. z. hist. Theol., 125), Ln € 74,00 ISBN: 3-16-148384-7

Nach Tom Kleffmanns *Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont* (1994) und Volker Henning Drecolls *Entstehung der Gnadenelehre Augustins* (1999) ist das vorliegende Buch die dritte innerhalb eines Jahrzehnts erschienene Studie in der Reihe „Beiträge zur historischen Theologie“, die sich mit einem Aspekt von Augustins Denken beschäftigt. Für Trelenberg ist *Das Prinzip „Einheit“* des Titels freilich nicht irgendein Aspekt. Er nennt es eine „Grundformel“: „Das ‚Eine‘ hat Vorrang vor dem ‚Vielen‘“ (Umschlagtext). T. weist dieser „Formel“ eine „Schlüsselrolle“ im Denken Augustins zu. Er selbst sieht in ihr außerdem ein Kriterium für dessen „Wahrheit“. Mit ihrer Hilfe habe „Augustinus auf geniale Weise die drängendsten Fragen nicht nur seiner eigenen Zeit beantwortet“ (Umschlagtext). T. widmet sich allerdings nur dem Studium des Prinzips „Einheit“ beim frühen Augustinus. Seine Studie ähnelt insofern derjenigen Drecolls, der die Entwicklung der Gnadenelehre bis zum Erscheinen der *Confessiones* (um 400) diskutiert. T. zieht demgegenüber die Linie im Jahr 396, dem wahrscheinlichsten Jahr der Bischofsweihe Augustins. Er beruft sich dabei auf keinen anderen als Augustinus selbst. Dieser faßte im ersten Buch seiner *Retractationes* die bis dahin erschienenen Werke zusammen und unterschied sie von den späteren Werken. Für T. stellen die in *Retractationes* 1 aufgelisteten Werke sowie die in den denselben Zeitraum datierbaren *Epistulae* und *Sermones* die plausibelste und am einfachsten eruierbare Textgrundlage für seine Untersuchung dar. Aus ihnen heraus entwickelt er seine Darstellung. Diese zerfällt in fünf Kap., 1. Die Einheit in der Ästhetik (ihm vorgeschaltet ist eine Diskussion des Monasbegriffs im nicht erhaltenen Frühwerk *De pulchro et apto*), 2. Die Einheit in der Ontologie, 3. Die Einheit in der Gnoseologie, 4. Die Einheit in der Trinitätslehre, 5. Die Einheit in der Ekklesiologie. Ein Schlußteil faßt die Ergebnisse der Untersuchung zusammen. Ein Anhang enthält Übersetzungen von Texten Augustins. Erwähnenswert unter ihnen ist eine Übersetzung des *Psalmus contra partem Donati* (174–195). Ein ausführliches Literaturverzeichnis, gefolgt von Stellen-, Namens- und Sachregister, schließt den Bd ab.

T. möchte mit seiner Untersuchung einen historisch-theologischen Beitrag zu einer „Theologie der Einheit“ leisten, wie sie vor vielen Jahrzehnten einmal von Karl Rahner postuliert wurde. Er sieht im Werk des frühen Augustinus eine Art von Einheitsdenken am Werk, das möglicherweise als Grundlage für ein solches Projekt dienen könnte. Überdies sei Augustins Frühwerk bisher noch nicht unter dieser Rücksicht untersucht worden (1–2). Bisherige Untersuchungen des *unitas*-Begriffs seien vornehmlich der Trinitätslehre und Ekklesiologie gewidmet, aber auch die philosophiegeschichtliche Arbeit etwa eines W. Beierwaltes lasse noch Lücken offen. Wie die oben aufgelisteten Kapitelüberschriften zeigen, möchte T. die verschiedenen, z. T. disparaten Elemente des frühen Denkens Augustins auf den Begriff bringen. Der *unitas*-Gedanke ist für ihn dieser Begriff, ja T. sieht in Augustins Begriff der *unitas* „nichts weniger“ am Werk „als die Suche nach der umfassendsten, kürzesten und allgemeinsten Formel zur Erklärung der Welt“ (2).

T. ist sich der Problematik seines Vorgehens nicht völlig unbeeubt. Er weist hin auf die Gefahr, durch „eine Anhäufung markanter Einzelsätze“ eine gewisse Konvergenz im Denken Augustins zu suggerieren, die so unter Umständen nicht besteht. Er kündigt an, einer solchen Tendenz entgegenzuwirken. Er möchte den Einheitsgedanken nicht isoliert, sondern jeweils innerhalb sinnvoll strukturierter Textzusammenhänge, sogenannter „Mikro-Kontexte“, präsentieren (2). Es bleibt dann allerdings doch jeweils T.s eigenem Ermessen überlassen, worin ein solcher Mikrokontext im Einzelfall besteht, ob in einem ganzen Werk, wie dem *Psalmus contra partem Donati*, oder etwa am Ende nicht doch in einer Akkumulation von Einzelsätzen. *De vera religione* spielt hier eine seltsame Rolle. T. geht kaum auf seine Verwendung dieses Werks ein, ja er spielt seine Signifikanz im gegebenen Zusammenhang mehrmals herunter. Dennoch zitiert er

aus ihm häufiger als aus irgendeinem anderen Werk, einschließlich des *Psalmus contra partem Donati*. Dem Register nach zu urteilen sind mehr als 20 % aller Augustinusstellen, die T. in seiner Untersuchung zitiert, aus *De vera religione*. Zieht man die Stellen aus späteren Werken (*De civitate dei*, *De trinitate*, *Confessiones*, *Retractationes* und einige andere mehr), die keinen direkten Beitrag zu T.s Argumentation leisten, ab, so sind es mehr als 30 %. Man könnte *De vera religione* geradezu das historisch-philologische Rückgrat der Untersuchung T.s nennen. Die Art und Weise, wie T. Augustins Verwendung von *unitas* in anderen Frühwerken interpretiert, d. h. der Gehalt, den er Augustins *unitas*-Begriff zumißt, wird immer wieder mit Belegen aus *De vera religione* und dem dort entwickelten Begriff des Einen (*unus* / -um) untermauert. Doch geht T. nirgends explizit oder gar kritisch auf die Signifikanz dieser Tatsache ein.

Diese letztere Beobachtung öffnet den Blick auf ein sowohl grundlegenderes als auch umfassenderes, im Wesen methodisches Problem mit T.s Untersuchung. Was genau ist sie? Eine Wortfelduntersuchung (167), die aufzeigen soll, welche Vokabel Augustinus am ehesten verwendet, wenn er Einheit gleich welcher Art ausdrücken will? Dann freilich ist der Verweis auf die Bedeutung von *unitas* als dem Wort mit dem weitesten Bedeutungsfeld verständlich. Was aber ist dabei an Erkenntnis gewonnen? Der weiteste Begriff ist der am dünnsten gestreute, der am wenigsten bedeutsame, abstrakteste. Von allem kann man sagen, es habe eine Art Einheit. Augustinus hat gar kein anderes Wort zur Verfügung als *unitas*, wenn er „Gedanken von Rang“ formulieren will, wie T. es ausdrückt (4). Das liegt jedoch nicht an dem Wort *unitas*, sondern daran, daß Augustinus als Neuplatoniker eine der *unitas* aller Dinge grundgelegte konkrete Wirklichkeit annimmt. Diese aber ist für ihn *unum* bzw. *unus*, nicht *unitas*. Eins (*unum*) sein ist für ihn die allgemeinste und zugleich konkreteste Bestimmung. Einheit, *unitas*, ist der von dieser Realität abstrahierende, vergegenständlichende Begriff. Eins (sein) ist die grundlegendste Bestimmung jeden Seins. Eins ist Zahl. Deshalb ist Zahlenrede bei Augustinus in diesem Zusammenhang mindestens ebenso belangreich wie die Rede von *unitas*. Freilich kann der Gebrauch von *unus*, -a, -um auch belanglos sein, das kann aber auch der Gebrauch von *unitas*. Die Behauptung T.s, die sei nicht so, ist gewagt. T.s Verständnis von *unus*, -a, -um ist fraglich. Zwar spricht er von *unus*, -a, -um als einem Numeral, aber ist er sich auch über die Implikation dessen im klaren? Eins sein ist nicht eine dem Sein von außen zugewiesene Eigenschaft, sondern seine innerste Bestimmung. Einheit dagegen ist der davon abgeleitete, abstrakte Gegenstand. Es steht außer Zweifel, daß Augustinus dies selbst so sah. Für ihn war der treibende Gedanke, die leitende Idee nicht ein abstrakter Einheitsbegriff, sondern eine konkrete, reale, geistige Macht, deren Natur unbestimmbar jenseits der menschlichen Unterscheidung von Person und Begriff angesiedelt war. Daher auch die Ambiguität des Genus von *unus*, -um, etwa in *De vera religione* 65,182: *unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est*.

Natürlich verhartete Augustinus nicht nur auf dieser Ebene, sondern wandte das Prinzip auch im kategorialen Bereich an. Dabei ging er dann auch mit dem Begriff der Einheit, *unitas*, um und korrelierte ihn mit anderen Begriffen, etwa *veritas*. T.s Verdienst besteht darin, diese Verwendung in ihrer Breite beim frühen Augustinus nachgezeichnet zu haben, philologisch kompetent, detailliert und unter Rückgriff auf die neueste Forschung. Besonders informativ ist seine Diskussion des Themas im Zusammenhang mit *De pulchro et apto* (7–18). Innovativ ist seine Anwendung des Konzepts auf die nordafrikanische Ekklesiologie und die Auseinandersetzung mit dem Donatismus (136–165.174–195). Diese Stärken können jedoch nicht über die genannte grundsätzliche Problematik hinwegtäuschen. Immer wieder stoßen sie auf ärgerliche Weise auf, etwa, um nur ein willkürlich gewähltes Beispiel zu nennen, wenn T. zu *De vera religione* 55,152–56,153 meint, nach Augustinus sei „der Begriff *unitas* in unserm Innern angelegt, uns gewissermaßen eingepflanzt“ (87). Was Augustinus zu dieser Stelle schreibt, ist, daß *unitas* vom Geist erkannt wird. Wie? Durch einen geistigen Akt, der die *unitas* als im Vergleich zum *unum* gerade als sekundär erweist. T.s Entgegensetzung von aristotelischer Abstraktion und platonischem Seinsdenken (12.168) ist hier unzutreffend. Sie wird von außen an die Problematik herangetragen. Durch den von T. selbst eingeräumten Einfluß der Stoa auf den Neuplatonismus (168) ist sie im Grunde hinfällig. Abstraktes und konkretes Sein, Genus und Individuum, sind im Einen identisch. Erst der Begriff der Einheit offenbart eine Zweierheit oder Trennung in Individuum und Genus.

Es ist ironischerweise dieser dialektische Zug in Augustins Denken, an dem T. derart scheitert, der es in die Nähe heutiger philosophischer und kosmologischer Suche nach einer Weltformel rückt. Die Rückführung von Raum, Zeit, Quantität, Qualität und Relation in einen Zustand äußerster Einfachheit und Einheit, wobei der Begriff „Einheit“ der Einfachheit dessen, was er bezeichnet, nicht mehr völlig Rechnung trägt, liegt modernen Formen der Selbstreflexion ebenso zugrunde wie er auch naturwissenschaftliche Überlegungen zum Ursprung der Universen bzw. verschiedenster Lebensformen inspiriert. Eine schematische Zuordnung von Sein und Einheit könnte hierzu keinen Beitrag leisten. Nur das Bewußtsein, daß Sein, eins und Zahl ebenso wie Raum und Zeit eine unhintergehbare Wirklichkeit konstituieren, die in ihrer Gesamtheit erkennbar ist, aber eben nicht durch einen bestimmten Begriff, sondern in einem Prozeß oder Vollzug, ist dazu in der Lage. Die Bestimmung liegt in der Aufgabe, nicht im Resultat. T. hat mit seiner Studie zwar eine Reihe interessanter Resultate geliefert, insgesamt aber ist er dadurch, daß er den Begriff der Einheit mit dem konkreten Einen selbst vertauschte bzw. diese Vertauschung in Augustins Denken am Werk sah, diesem Denken und der in ihm formulierten Aufgabe nicht in jeder Hinsicht gerecht geworden.

Cardiff

Josef Lössl

Reformationsgeschichte

Selderhuis, Herman J.: *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*. Papers of the International Congress on Calvin Research. Princeton, August 20–24, 2002. – Genf: Droz 2004. 364 S. (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 388), CHF 102,00 ISBN: 2-600-00851-9

Die internationalen Kongresse für Calvinforschung wählen aus dem Wirken des Reformators Johannes Calvin jeweils eine Facette aus, um es näher zu beleuchten. Der vorliegende Bd dokumentiert die Annäherungen an den Praeceptor Ecclesiae. Ein interessanter Beitrag zur kollegialen Ausübung des Dienstes an Wort und Sakrament von Elsie McKee eröffnet den Bd. Geschildert wird die kooperative, rotierende Ausübung der Ämter mit dem Ziel, die Gruppenbildung um einzelne Personen zu vermeiden. Die Glaubenden sollten kommen, um das Wort Gottes zu hören und nicht eine bestimmte Person (40) – was nicht verhinderte, daß sie, wenn sie einen bestimmten Prediger in die eine oder andere Kirche gehen sahen, wieder umkehrten ... (36). Jeffrey R. Watt untersucht Themen, die durch das Genfer Konsistorium behandelt wurden. Aufschlußreich ist die Beobachtung, daß Calvins Drängen auf eine öffentliche Tauffeier und die Abschaffung der Nottaufe durch die Hebammen kaum auf Widerstand in der Bevölkerung stieß. Neues Licht wird auf die Bedeutung von rituellem Handeln in der reformierten Religiosität geworfen (Christian Grosse). Der Bochumer Systematiker Christian Link ist vertreten mit einem Beitrag zur Finalität des Menschen als spezifischer Perspektive der Anthropologie Calvins.

Des weiteren enthält der Bd unter anderem methodologische Bemerkungen zum Verhältnis von Calvin und Calvinismus (Christoph Strohm), eine Untersuchung der frühen Briefe Calvinus sowie eine Analyse der Stellungnahme Calvins zu Artikel 5 (Rechtfertigung) des Regensburger Religionsgespräches 1541 (A. N. S. Lane).

Chur

Eva-Maria Faber

Liturgiewissenschaft

Bärsch, Jürgen: *Allerseelen*. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche. – Münster: Aschendorff 2004. XCIII, 516 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 90), kt € 74,00 ISBN: 3-402-04069-7

Die an der Theol. Fak. in Trier als Habil. erstellte liturgiehistorische Studie betritt bisher wenig bearbeitetes wissenschaftliches Land. Das Totengedächtnis gehört zum festen Bestandteil jüdisch-christlicher Bezüge und Traditionen quer durch die Geschichte. Seit den Anfängen der ersten christlichen Gemeinden entfaltete sich eine Vielzahl von Gedenkformen, die in Abhängigkeit von theologischen Akzentsetzungen, sozio-kulturellen Kontexten und regionalen Ausformungen sowohl innerhalb der kirchlichen Liturgie als auch weit darüber hinaus Gestalt gewannen. Durchaus von antiken Totenkulten angeregt, konnte sich im abendländisch-christlichen Raum eine rei-

che Kultur des Totengedenkens herausbilden, die ihren Niederschlag im liturgischen Leben der Kirche fand. Daneben entwickelte sich ein lebendiges Totengedenken außerhalb der verfaßten Liturgie der Kirche, das sich in seinen Wurzeln sowohl aus der Liturgie selbst als auch aus anderen Ursprüngen der Frömmigkeitsgeschichte speist. Im Laufe der Zeit nahm der Allerseelentag am 2. November jeden Jahres eine herausragende Stellung ein. Was hier in der Geschichte grundgelegt wurde, ragt weit in die Gegenwart hinein. Selbst nach dem Abschmelzen der christlichen Milieus im späten 20. Jh. bleibt das Totengedenken im deutschsprachigen Raum und in den angrenzenden Ländern in seinen Motiven, Riten, Bräuchen und Zeiten eng rückgebunden an die christlichen Prägungen. Allerseelen ist ein weitgehend allgemein rezipierter Tag des Totengedächtnisses.

Eine Zusammenschau der zentralen liturgischen Quellen und liturgiewissenschaftlicher Systematisierungen explizit zum Fest Allerseelen als Kulminationspunkt des Totengedächtnisses gehörte bislang nicht zum Gegenstand der liturgiehistorischen Forschung. In der bisher vorliegenden einschlägigen Literatur wird die Totenmemoria an Allerseelen, ihre liturgiegeschichtliche Genese sowie ihre Bedeutung für die Liturgie meistens nur am Rande bedacht. Weder der Sinngehalt noch die Feiargestalt dieses Festes kamen bisher angemessen zum Tragen. Dem steht eine bis heute dauerhafte Verankerung des Allerseelentages als bedeutsames Datum des Totengedenkens mit klar ausgeprägten gottesdienstlichen Traditionen und mit festem Brauchtum im Bewußtsein der Menschen des zentraleuropäischen Raumes entgegen. Offensichtlich herrscht hier noch ein Mißverhältnis zwischen der kulturellen und sozialen Akzeptanz und der liturgiewissenschaftlichen Aufarbeitung des Festes. Bislang blieb es ein Desiderat der liturgiegeschichtlichen Forschung, eine kriteriologisch abgesicherte Schneise durch die Geschichte des Totengedenkens am Allerseelentag zu schlagen.

In dieses Vakuum der liturgiewissenschaftlichen und liturgiegeschichtlichen Forschung stößt die exzellente Studie des Vf.s vor und verdient in ihrer fundierten Darstellung höchste Aufmerksamkeit. In dankenswerter Klarheit und mit einer argumentativ eingängigen Methode bearbeitet der Vf. ein enorm umfangreiches Quellenmaterial, das sich vom Frühmittelalter über die Neuzeit bis hin zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils erstreckt. Der wissenschaftliche Apparat in den Anmerkungen nimmt erheblich breiten Raum ein und stellt sich als eine umfassende Quellen- und Literatursammlung dar, die selbst sehr seltene und schwer zugängliche Schriften auflistet. Daß sich der Vf. auf exemplarische Analysen zur Erhebung größerer liturgiegeschichtlicher Linien beschränken muß, liegt in der Natur dieser breit angelegten Quellenbasis.

Acht Kap. gliedern die detailfreudigen Ausführungen; jeder Teil endet mit einer zusammenfassenden Ergebnissicherung.

Teil A, „Einführung“, skizziert leserfreundlich das Desiderat einer liturgiewissenschaftlichen Perspektive auf Allerseelen, benennt die Problemlage, gibt einen gerafften Überblick über den bisherigen theologischen Forschungsstand und führt in die Methodik der Studie ein. Methodologisch betreibt der Vf. keine Binnenperspektive, sondern verortet richtigerweise die Liturgiegeschichte als eine auf den Dialog mit den Geschichts- und Kulturwissenschaften angewiesene Disziplin. Der Vorteil dieser Methode liegt darin, die wechselseitige Bezogenheit von menschlicher Weltwirklichkeit und geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis einerseits und Sinn- und Feiargestalt der Totenmemoria andererseits nicht nur wahrzunehmen, sondern zu einem grundlegenden Verstehenspol werden zu lassen. Der Vf. entwirft implizit auf diesem Hintergrund eine speziell historische Hermeneutik als Interpretationsschlüssel für die Totenmemoria an Allerseelen, der die theologischen und ritengeschichtlichen Sinndimensionen als ein Geflecht begreift: „So verlangt eine Untersuchung über den Gedenktag Allerseelen, die Liturgie in ihrem soziokulturellen Umfeld wahrzunehmen und in den historischen Kontext einzuordnen. Demnach sind kirchen- und pastoralgeschichtliche, religionssoziologische und volkskundliche Erkenntnisse heranzuziehen. Die vielfältigen Arbeiten zur religiösen Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte geben darüber hinaus wertvolle Hinweise, um die Sinn- und Formgestalt des Gottesdienstes erhellen zu können.“ (14f.) Daraus ergibt sich die Zielformulierung der Studie: „[...] um die Relevanz dieser Feier [Allerseelen, St. B.] für das religiös-kirchliche Leben aufzuzeigen“ (15). Was hier methodisch grundgelegt ist, führt zu perspektivenreichen Ergebnissen, mit denen die Liturgiewissenschaft sich im Konzert der an der Totenmemoria arbeitenden Wissenschaften vernehmlich zu Wort melden kann.

Die Teile B bis F folgen in ihrem Aufbau sowohl zeitlich-chronologischen Kriterien als auch den verschiedenen äußeren Gestalten der facettenreichen liturgischen Feierformen, in denen sich die Totenmemoria an Allerseelen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil entfaltet hat.

Teil B, „Grundelemente der Totenmemoria im Frühmittelalter“, eröffnet als Grundlagenteil, indem er sich den Wurzeln des Totengedächtnisses zuwendet. Alles christliche Totengedächtnis findet seine ersten Ursprünge im biblisch-jü-

dischen Denken und seiner Theologie, im frühchristlichen Totenkult sowie in antiken Grundvorstellungen vom Ende des Lebens und den damit verbundenen Gebräuchen. Einzelne Gebräuche wurden assimiliert, umgeformt oder in neue Gestalten übersetzt; von anderen grenzte man sich bewußt ab. Im weiteren wird der Blick auf Gebetsbünde gelenkt, Stiftungen und Gilden als Orte der Memoria kommen zu Wort. Der Vf. zeigt auf, daß sich bereits im Frühmittelalter eine liturgische Vielfalt in Totenmessen und im täglichen Totenoffizium als Ergänzung zur Stundenliturgie ausbilden konnte.

Wie sehr sich die Feiargestalt von Allerseelen den weitreichenden theologischen, liturgischen und strukturellen Impulsen der Benediktinerabtei Cluny und den ihr zugeordneten Klöstern verdankt, weist der Vf. in Teil C, „Cluny und die Entstehung der Feier von Allerseelen“, nach. Als europäisches Reformzentrum prägte Cluny Liturgie und Spiritualität in seiner Zeit. Weitausholend umreißt der Vf. die Charakteristika cluniazensischer Mess- und Stundenliturgie, die Askese und entfaltete Eschatologie miteinander zu verweben wußten und zu einem Gestaltungsprinzip der Liturgie erhoben. In dieses Umfeld ordnet der Vf. das Totengedenken ein, benennt feste liturgische Zeiten und Abläufe in der Abtei selbst und darüber hinaus. Unter dem Abbatat von Odilo (1049) ist die Einführung des Allerseelentages im liturgischen Kalender belegt, was der Vf. mit ausführlicher Quellenarbeit darstellt und diskutiert.

Teil D, „Die Feier von Allerseelen in liturgischen Quellen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit“, wendet sich dem gründlichen Studium der Zeugnisse aus dem Spätmittelalter und der frühen Neuzeit zu. Klare formale Strukturierungen und Unterscheidungen zwischen Herkunft und Gottesdienstform helfen dem Vf., aus der Fülle der Quellen ein konturenreiches Bild liturgischer Praxis in dieser Zeit zu zeichnen. Klosterliturgien kommen ebenso zu Wort wie Zeugnisse aus Kathedralen; sogar auf einzelne Pfarrgemeinden wird verwiesen. Quer durch alle liturgischen Feiern zog sich die Totenmemoria am Allerseelentag. Bereits in dieser Zeit konnte sich in Anlehnung an cluniazensische Wurzeln eine umfangreiche liturgische Entfaltung von Allerseelen entwickeln, die sich in Abhängigkeit von regionalen Einflüssen vielfältig ausdifferenzierte: „Kein Ordinarius jener Zeit vergisst, diese spezielle Totenmemoria zu notieren. Dabei hat sich weitgehend die Grundgestalt der Feier, wie wir sie aus den cluniazensischen Quellen kennengelernt haben, erhalten [...]“ (241). Theologisch ist für diese Zeit zu konstatieren: „Es geht nunmehr um das fürbitende Gedenken für die Seelen der Verstorbenen im Fegfeuer“ (242). Dabei dominierte in den Einzelelementen der Liturgien theologisch gesehen zuweilen ein eher düsterer Gerichtsgedanke.

Teil E, „Die Stundenliturgie und Messfeier der Allerseelenmemoria im Zeugnis neuzeitlicher Breviere, Missalien und Caeremonialia“, geht in der Chronologie der Zeitleiste einen Schritt weiter. Die Quellen dieser Zeit lassen „Gewichtige Wandlungen und Neuorientierungen“ (243) innerhalb der Allerseelenliturgie erkennen. Beachtenswert für den Leser sind die mentalitäts- und theologiegeschichtlichen Kontexte nach dem Tridentinum, in die der Vf. die Liturgien von Allerseelen in der beginnenden Neuzeit einordnet. Der methodische Ansatz einer engen Verzahnung von Liturgie und ihrem soziokulturellen Umfeld wird hier konsequent weitergeführt. Der Vf. beweist: V. a. in der Auseinandersetzung mit und der Abgrenzung von reformatorischen Strömungen entstanden feste liturgische Feierformen. Feiargestalt und theologischer Sinngehalt konnten wechselseitig impulsgebend wirken. Gesänge, Orationen, Psalmsauswahl, die Auswahl der Schriftlesungen sowie auch die einzelnen verwendeten Zeichen bis hinein in die Raumgestaltung der Kirche geben wider, daß im Memento mori dieser Zeit „Vertrauen, Hoffnung, und christlicher Trost [...] in der allgemeinen finsternen Atmosphäre kaum durchdringen“ konnten (328).

Teil F, „Die Friedhofsprozession und Gräbersegnung der Allerseelenmemoria im Zeugnis neuzeitlicher Ritualien“, widmet sich einer liturgischen Praxis, die bereits gewisse Anklänge an Feierformen der Gegenwart erkennen läßt. Wiederum holt der Vf. weit aus; er erhellt und bündelt die Forschungsergebnisse der Kulturwissenschaften zum Friedhof als Ort der Grablege und als Spiegelbild von sich wandelnden Todesvorstellungen. Hier besitzt die Prozession eine spezielle Form des Gottesdienstes ihre Wurzeln. Im Vergleich der Ritualien lassen sich differenzierte Feiergestalten wahrnehmen, die etwa lateinische und deutschsprachige Elemente miteinander zu variieren und zu verknüpfen wußten.

Teil G, „Liturgienähe und -ergänzendes Brauchtum im Umkreis von Allerseelen“, thematisiert über alle kirchlich geordnete Liturgie hinausgehende Traditionen und Bräuche, die sich um das Fest Allerseelen herausbilden konnten. Dankenswerterweise differenziert analysiert und besonders gelungen ist die Darstellung der Totenmemoria innerhalb der Volksfrömmigkeit. Das wechselseitige Abhängigkeits- und Spannungsverhältnis zwischen Liturgie und Brauchtum wird als impulsgebend interpretiert. Der Vf. formuliert einen liturgietheologischen Leitsatz, wenn er als Desiderat unterstreicht: „Es ist also berechtigt, von liturgienähe und -ergänzendem Brauchtum zu sprechen, da der Gottesdienst die wichtigste Quelle und den fruchtbarsten Nährboden für die Volksfrömmigkeit darstellt, wenngleich immer auch ein bleibendes Spannungsverhältnis zwischen beiden festzustellen ist“ (421). Bei aller Wertschätzung des Brauchtums können die damit verbundenen theologischen Inkongruenzen nicht unerwähnt bleiben, wie der Vf. richtigerweise urteilt: „Gleichwohl stand eine so bereitwillige Aufnahme religiöser Volksmentalitäten immer in der Gefahr, Randaspekte zu betonen und damit die theologische Mitte außer acht zu lassen“ (476).

An Klarheit und Überzeugungskraft nichts vermissen lassen die Zusammenfassungen im letzten Teil H, „Die Feier von Allerseelen in der abendländischen Kirche. Ein Resümee“. Hier fließen die liturgiehistorischen Linien der Totenmemoria an Allerseelen zusammen zu einer Neubewertung des Allersee-

lentages als eine wesentliche Konkretion gelebter gläubiger Spiritualität und persönlicher Lebensbewältigung angesichts des Todes.

Fazit: Insgesamt liegt hier eine ausgezeichnete Studie vor, die die Liturgiegeschichte und mit ihr die Liturgiesystematik auf bisher noch wenig beachtetes Material hinweist. Systematisches Interesse und historische Wissenschaftlichkeit greifen dabei überzeugend ineinander. Der Vf. bewältigt in seinem voluminösen Werk drei Aufgaben in einem: eine historisch fundierte Zusammenschau der Genese von liturgischen Traditionen, Texte, Riten und Gebräuchen des Festes Allerseelen; eine über die Grenzen der Theologie hinausgehende interdisziplinäre Einordnung der vorliegenden liturgischen Quellen in kulturelle und geschichtswissenschaftliche Horizonte; beinahe nebenbei und scheinbar nur im Vorübergehen legt er eine methodisch überzeugende Ausbalancierung von kirchlich geordneter Liturgie einerseits und den Zeichen- und Ritenvorräten, die im weiten Sinne aus dem Bereich des Brauchtums stammen, andererseits vor. Daß aus einer derart gründlichen Vorarbeit durchaus pastoralliturgische Desiderate für die Liturgie der Gegenwart erarbeitet werden müssen, ist offensichtlich und wird vom Vf. noch kurz angedeutet (482). Insofern geht die Studie über ihren historischen und systematischen Ansatz noch hinaus und wird fast von selbst zu einem kräftigen pastoral-liturgischen Impuls.

Manche Weitschweifigkeiten in den Ausführungen, die das Lesen zuweilen mühsam und unübersichtlich machen, wird man wohl der enormen Materialfülle und der breit angelegten Quellenbasis zugute halten müssen. Der Titel der Studie informiert ferner nicht explizit über die selbstverständlich sinnvolle zeitliche Beschränkung der Untersuchungen auf die Liturgiegeschichte vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Das erfährt der Leser erst im Vorwort. Eventuell hätte das bei der Titelformulierung berücksichtigt werden können. Was hier kritisch anklingt, will jedoch das Gesamtbild der Studie nicht schmälern. Sie ist eine innovative Arbeit, der eine weite Beachtung und eine große Leserschaft zu wünschen ist. Das Deutsche Liturgische Institut in Trier hat dem Vf. dafür im Jahr 2004 den erstmals vergebenen Balthasar-Fischer-Preis zugesprochen.

Münster

Stefan Böntert

Hollenweger, Walter. J.: Das Kirchenjahr inszenieren. Alternative Zugänge zur theologischen Wahrhaftigkeit: Predigten – Oratorien – Mysterienspiele. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 240 S. (Christentum heute, 1), kt € 20,00 ISBN: 3-17-016823-1

Bei dem Bd „Das Kirchenjahr inszenieren“, hg. von Walter J. Hollenweger, handelt es sich um einen Predigtbd, freilich in ungewöhnlicher Form. Der Autor legt zu den großen Festtagen des Kirchenjahres und zu besonderen Anlässen eine Sammlung von Predigten, Oratorien und Mysterienspielen vor. Dabei geht der vorgelegte Bd jedoch über eine reine Sammlung von Predigten weit hinaus. Vielmehr läßt sich der Sammelbd zusammenfassen unter dem Stichwort: die Inszenierung der biblischen Botschaft.

Der Vf. möchte die Botschaft der Hl. Schrift als ein für die Gemeinde „spannendes Gegenüber“ (10) verdeutlichen. Es geht ihm also um eine „handlungsorientierte Verkündigung“ (10), die dazu anleiten soll „über die Fremdheit der biblischen Botschaft zu staunen.“ (ebd. 10) Dabei wehrt sich der Vf. gegen die geläufigen Schlagworte einer möglichen Verlebendigung oder Aktualisierung des Bibeltextes. Ganz im Gegenteil möchte der Vf. dazu beitragen, das Widerständige der biblischen Botschaft gerade in den Gemeinden zu verdeutlichen und diese damit zu einer Botschaft in unserer Zeit und für unsere Zeit zu machen. So finden sich in diesem Sammelbd Modelle für: Weihnachten, Jahreswende, Palmsonntag, Passion, Ostern, Pfingsten, Tag der Arbeit, Salbungsgottesdienst, den Missionstag, den Tag der Frauen, den Reformationssonntag, den Bußtag, den Ausländer- oder Flüchtlingstag, den Totensonntag.

Ein grundlegender Artikel über die Frage der möglichen „Inszenierung“ biblischer Texte (201–234) sowie ein Verzeichnis der verwendeten Schriftstellen, ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis beschließen den Sammelbd.

Neben vielen Anregungen, im Hinblick auf eine mögliche Dramatisierung der biblischen Botschaft, bleiben für Rezensenten jedoch zwei grundlegende Anfragen:

Zum Einen wäre zu fragen, welche Ekklesiologie der Vf. des Sammelbdes vertritt. Etwas lapidar merkt der Vf. in den Vorbemerkungen an, er gehe von einer Ekklesiologie aus, „die nicht von dogmatischen Sätzen ausgeht“ (13). Anstatt einer Art von Ekklesiologie „von oben“ setzt der Vf. eine Art Ekklesiologie „von unten“ entgegen. So sieht er

seinen Sammelbd auch als eine Beobachtung all dessen, „was heute in der überwältigenden Mehrheit der Kirchen der Welt geschieht.“ (13). Fraglich bleibt dabei, ob es sich nicht trotz der Beteiligung diverser Gemeinden bei der Entwicklung der Inszenierung der biblischen Botschaft, wie sie in den einzelnen Modellen beschrieben wird, letztlich um deutliche theologische Vorgaben handelt und sich nicht doch in den eigenen Modellen eine teilweise sehr eigenwillige ekklesiologische Akzentsetzung findet.

Neben dieser mehr systematischen Anfrage bleibt für den Liturgiewissenschaftler hier noch eine zweite Anfrage grundsätzliche Art. Pointiert ließe sich sagen, daß Liturgie ja bewußt kein Mysterienspiel ist und auch kein Oratorium. Liturgie ist Feier des Gedächtnisses des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus. Dieses Gedächtnis wird freilich nicht dadurch begangen, daß biblische Botschaft einfach hin inszeniert, oder dramatisch nachgespielt würde, sondern in komplexen Symbolhandlungen die durch das deutende Wort des anamnetisch-epikletischen Gebetes zum sakramentalen Handeln der Kirche werden. So läßt sich festhalten: Die Feier der Eucharistie ist nicht einfach inszeniertes Nachspielen der Geschehnisse im Abendmahlsaal und auch die Taufe ist nicht einfach ein Mysterienspiel, das wiederholt, was in der Taufe Jesu im Jordan und in den frühchristlichen Taufen, wie sie uns die Hl. Schrift im Neuen Testament überliefert, grundgelegt wurde. Bei allen Tendenzen zur Dramatisierung in der Liturgie – man denke etwa an die Feier der drei österlichen Tage, bzw. der Heiligen Woche – bleibt hier doch ein deutlicher Hiatus, der verdeutlicht, daß Liturgie im Grunde ihres Wesens Anamnese und nicht Mimese ist.

Die hier angesprochene liturgietheologische Problematik läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen: Für Pfingsten legt der Vf. ein Modell vor unter dem Motto „wenn Sklaven Sklaven spielen [...]“ (59 ff.). Das hier vorgelegte Oratorium beinhaltet einen fiktiven Dialog zwischen dem Schreibsklaven Aquila und seinem Freund Tertius, letzterer ist Christ, Aquila ein am Christentum interessierter Heide. Im Laufe des fiktiven Dialogs über die Taufe und die Eucharistie nehmen die beiden Protagonisten des dramatischen Geschehens auch an einer Taufhandlung teil, die freilich nachgespielt wird. Abgesehen von einigen liturgietheologischen und liturgiehistorischen Ungenauigkeiten in der Darstellung der frühchristlichen Taufe bleibt die grundlegende Frage, ob es bei einer Inszenierung eines solchen Dialogs wirklich hilfreich und notwendig ist, im Sinne einer Inszenierung der biblischen Botschaft von der Taufe, daß hier eine Taufe nachgespielt wird, daß ein Mensch also wirklich mit Wasser übergossen wird, dazu eine Taufformel gesprochen wird „auf den Namen Jesu“ und eine postbaptismale Salbung mit dem Heiligen Geist vollzogen wird. Wird das sakramentale Geschehen der Taufe denn wirklich verständlicher, wenn dieses nachgespielt wird? So einsichtig der theologische Ansatzpunkt ist, den 1. Korintherbrief in all seiner Komplexität von der Taufe her zu entschlüsseln, und dies in einer dramatischen Inszenierung vorzunehmen, so bleibt doch hier die Frage, ob der Unterschied zwischen allem liturgischen Tun, wie es weiter oben beschrieben wurde, und dem bloßen Nachspielen biblischer Szenen oder liturgischer Handlungen hier noch deutlich genug zu Tage tritt.

Festzuhalten bleibt jedenfalls, daß der Rezensent nach Lektüre des Bdes von Hollenweger häufiger die Schrift zur Hand genommen hat, um jene Schriftstellen nachzulesen, auf die der Vf. sich bezieht. Wenn dies der positive Nebeneffekt dieses besprochenen Sammelbdes ist, insofern wirklich Zugänge zur biblischen Botschaft alternativer Art aufzuzeigen, hat der besprochene Bd sicher seine Intention erreicht.

Münster

Martin Stuflesser

Kirchenrecht

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht: Band 3 (N-Z), hg. v. Axel Frhr. v. Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberg / P. Reinhold Sebott SJ unter Mitarbeit v. Michael Ganster und Heribert Hallermann. – Paderborn: Schöningh 2004. VIII, 920 S., geb. € 128,00 ISBN: 3-506-75142-5

Lexikon des Kirchenrechts, hg. v. Stephan Haering und Heribert Schmitz. – Freiburg i. Br.: Herder 2004. XIV, 624 S., über 1100 Stichw. mit Register (LThK kompakt), geb. € 24,90 ISBN: 3-451-28522-3

Herzlichen Glückwunsch! Zum dritten Mal kann ich einen Bd des Lexikons für Kirchen- und Staatskirchenrecht (LKStKR) besprechen,

zugleich den letzten. Das ist Grund für einen Glückwunsch an das Team der Hg. und Redakteure. Ein in der deutschsprachigen Kanonistik neues Unternehmen ist abgeschlossen.

Herzlichen Glückwunsch! Noch einmal! Denn in demselben Jahr 2004, in dem das LKStKR fertig wurde, kam ein weiteres Lexikon des Kirchenrechts auf den Markt, das sich einer sehr sinnvollen Überlegung verdankt: aus dem Lexikon für Theologie und Kirche (3. Auflage) die kirchenrechtlich relevanten Artikel auszukoppeln und sie zum Teil erweitert und um weitere Stichworte ergänzt zu einem eigenen Bd zusammenzufassen, der unter „Lexikon für Theologie und Kirche kompakt“ firmiert. Auch dieses Unternehmen verdient Zustimmung, zumal es einige Besonderheiten aufzuweisen hat.

Bevor ich einige vergleichende Überlegungen anstelle, möchte ich einige Charakteristika des Lexikons des Kirchenrechts (LexKR) nennen.

Nach einem Vorwort der Herausgeber listet der Bd die Mitarbeiter auf, nur mit Namen und Titeln. Ein Abkürzungsverzeichnis folgt. Die Artikel sind in zwei Genera aufgeteilt: Sachartikel und Personalartikel sind voneinander getrennt alphabetisch geordnet. Der Sachteil (1–1028) macht mit 514 Seiten den größten Teil aus, der Personenteil (1033–1180) umfaßt 74 Seiten. Ihm folgen in einem Anhang ein Stichwortregister, dessen auf den Sachteil bezogene Auflistung in abweichendem Druckbild Begriffe nennt, die nicht behandelt sind, für die aber auf andere Artikel verwiesen wird; das auf den Personenteil bezogene Verzeichnis nennt 287 Namen.

Es folgt ein Abdruck der Inhaltsverzeichnisse des Codex Iuris Canonici in deutscher Sprache mit einer Liste der Canones dieses CIC, die in den Artikeln des Lexikons und den Literaturangaben zitiert sind; dabei wird auf die jeweilige Spalte verwiesen. Für den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium wird das wiederholt: Inhaltsverzeichnis und Canones-Register.

Gegenüber den Artikeln kirchenrechtlicher Bedeutung, die im LThK zu finden sind, haben die Hg. v. a. die Literaturnachweise stark ausgeweitet, sehr zum Vorteil des Benutzers, der die negativen Folgen der rigorosen Umfangsbegrenzung der Artikel des LThK nun nicht mehr so spürt. Der eine oder andere Artikel hat eine Ergänzung erfahren, „rund 120 Artikel“ sind von den Hg.n „und einem kleinen Mitarbeiterstab“ hinzugefügt worden – so die Auskunft des Vorworts.

Jedes Lexikon versucht das Problem der unvermeidlichen Unvollständigkeit durch Verweise zu lösen. Das gelingt nur begrenzt. So sucht man im LexKR die Begriffe „Gewalt, heilige“ oder „potestas sacra“ oder „Heilige Vollmacht“ vergeblich, man muß den Artikel „Vollmacht“ (Peter Krämer) finden oder „Kirchengewalt“ (Winfried Aymans), die sich stark überschneiden, aber nicht aufeinander verweisen. Nach „Wohnsitz“ oder „Neben-Wohnsitz“ sucht man vergebens, wenn man nicht darauf kommt, unter „Domizil“ zu schauen. Die Begriffe „Tatstrafe“ und „Spruchstrafe“, die im Artikel „Exkommunikation“ (Wilhelm Rees) verwendet werden, findet man nur erklärt, wenn es gelingt, ohne helfenden Verweis den Artikel „Kirchenstrafen“ zu finden, eventuell auf dem Umweg über „Strafen“. Es kann aber auch zuviele Verweise geben, etwa den im Artikel „Freiheit der Wissenschaft in der Kirche“ (Alexander Hollerbach) auf „Fakultäten II“ – diesen Artikel gibt es ebensowenig wie den im Verzeichnis der Lemmata genannten Artikel „Acht“.

Das secretum pontificium wird man wohl nicht unter P suchen („Päpstliches Geheimnis“), zumal es nicht um Geheimnisse geht, sondern um einen Modus der Geheimhaltung. Das Stichwort „Corpus Iuris Canonici novum“, mit dem Heribert Schmitz die Bezeichnung der beiden nachkonziliaren kirchlichen Gesetzbücher und der Apost. Konstitution „Pastor bonus“ durch Papst Johannes Paul II. als „Corpus Iuris Canonici“ abwehren will, weil das ein historisch besetzter Begriff ist, wird hoffentlich nicht zu einem entsprechenden Sprachgebrauch führen. Exzellent ist der Artikel „Ehe, rechtshistorisch“ (Wolfgang Strätz), der sich im kanonistischen Teil (Karl-Theodor Geringer) teilweise wiederholt. Da es einen Artikel „Ehehindernisse“ gibt, wäre auch einer zum Stichwort „Ehewille“ nicht überflüssig gewesen, zumal dessen Behandlung unter dem Stichwort „Ehe“ allzu knapp ausfällt. Der Artikel „Simulation“ (Margit Weber) ist so kurz, daß er gerade eben zur Begriffsbestimmung ausreicht, aber inhaltlich nicht weiterhilft.

Nicht alle Artikel sind vom Informationswert her abgesichert. So kann man das, was Georg May im Artikel „Ehre, kirchliche“ schreibt, nur im Recht des CIC/1917 finden, anderenfalls man schwere Sünde und schwere Minderung in der Ehre gleichsetzen müßte. Der Artikel „Gewissensfreiheit“ (Udo Steiner) hat (leider) nichts mit Kirchenrecht zu tun, anders als der entsprechende Artikel im LKStKR Bd. 2 (Reiner Tillmanns).

Damit bin ich beim dritten Bd des LKStKR. Hier findet sich das secretum pontificium unter „Geheimhaltungspflicht“, was schon eher zielführend ist. Wer aber sucht und findet das, was unter „Politische Betätigung kirchlicher Bediensteter“ (Gerhard Tröger / Stefan Muckel) in ausgezeichnete Weise abgehandelt ist? Oder das Problem des islamischen Kopftuchs und des Kruzifixes in Schulen unter R bei „Religiöse Zeichen und Symbole“ (Reiner Tillmanns)? Der große Vorsprung dieses Lexikons, die Materien nicht nur katholisch, sondern auch evangelisch-kirchenrechtlich und staatskirchenrechtlich zu betrachten, geht manchmal verloren, wenn ein Artikel ohne entsprechende Kennzeichnung nur eine Konfession betrifft: „Pfarrerrecht“ (Peter von Tiling) gibt sich rasch als nur für den evangelischen Bereich geltend zu erkennen, aber „Pfarrexamen“ (Heribert Hallermann) verlangt einen schon etwas orientierten Leser. Und die Frage bleibt offen, ob nur katholische Pfarreien ein „Pfarrsiegel“ (Ma-

ximilian Hommens) führen. Der ökumenische Anspruch des Werkes führt erfreulicherweise auch hin und wieder zu orthodoxen Artikeln, z. B. zum Stichwort „Recht“ (Theodor Nikolaou). Wenn sich auch die katholischen Teile der Artikel „Predigt“ (Ludwig Mödl) und „Predigtbefugnis“ sowie „Predigtverbot“ (beide letzteren von Ilona Riedel-Spangenberg) weiträumig überschneiden, ist doch in der Überschau über das Werk eine bemerkenswerte Stimmigkeit der Koordination zwischen den einzelnen Beiträgen zu beobachten, was um so mehr erfreut, als die Autoren keine Stichwortliste hatten und nur im Einzelfall die Verfasser sachlich benachbarter Artikel kannten.

Noch einige vergleichende Beobachtungen: Es bedarf keiner Betonung, daß ein dreibändiges Lexikon weit mehr Erkenntnis verspricht als ein einbändiges, auch wenn man die grundlegend weitere Erfassung durch Einbeziehung des evangelischen und des Staatskirchenrechts nicht rechnet, also nur die Dimension des katholischen Kirchenrechts vergleicht. So hat das LKStKR 22 Artikel über Stichwörter, die mit „Ordens...“ beginnen, wohinter das LexKR mit drei Artikeln zurückbleiben muß. Dieses hat aber einen Artikel „Engelwerk“ (Heribert Schmitz), der im LKStKR fehlt. Und beim Stichwort „Gewohnheitsrecht“ bringt das LexKR einen Artikel zum staatlichen Recht (Peter Leisching) neben dem zum (katholischen) Kirchenrecht (Winfried Aymans), während das LKStKR einen evangelischen Teil (Heinrich de Wall) hat und einen katholischen (Ilona Riedel-Spangenberg). Das Stichwort „Frauenordination“ fehlt in beiden Lexika. Im LKStKR findet man das Thema unter „Frau, Kath.“ (Richard Puz) behandelt, im LexKR unter „Geschlechterdifferenz“ (Margit Weber). Dabei ist die Charakterisierung des can. 1024 CIC in letzterem Artikel als schlichtweg positiv-rechtlich und damit einfach wandelbar an der Grenze zur Fehlinformation.

Was im LKStKR unter „Reservatio in pectore“ (Markus Graulich) behandelt wird, findet sich im LexKR unter „in petto“, wohin man durch einen Verweis im Artikel „Kardinal“ findet, während man im LKStKR auf Intuition oder fachliche Vorkenntnis angewiesen ist.

Nun richtet sich das LKStKR sicher eher an ein Fachpublikum als das LexKR. Dafür sorgt schon der fast schon auf Bibliotheksetats abstellende Preis von € 384,- für das Gesamtwerk. Was das LexKR attraktiv macht, ist nicht nur der geringe Preis, der sich wohl der Tatsache verdankt, daß es sich um ein Derivat des LThK handelt, sondern auch die leichtere Benutzbarkeit: Register der Stichwörter, Canones-Register, Trennung von Sach- und Personalartikeln, eigenes Abkürzungsverzeichnis. Das alles fehlt dem LKStKR und ich habe es in der Rezension der beiden ersten Bde auch vermerkt (in dieser Zeitschrift Bd. 97 [2001] 72–73 und 99 [2003] 249–250). Da sich die Herausgeber nicht zu einer Stichwortliste verstanden haben – der letzte Bd hätte die dafür nötigen zusätzlichen Seiten noch vertragen –, bitte ich im Namen aller ebenso Denkenden um das Angebot einer entsprechenden Datei, zum Bezug durch e-mail oder zum Herunterladen aus dem Internet. Man sucht nicht leicht in drei Bänden ohne Liste der Stichwörter und bei unvollkommener Verweisteknik!

Einen Vorsprung hat das LKStKR auch bei den Personen-Artikeln, die umfangreicher sind und Platz für würdige Aussagen bieten. Für das LexKR nimmt wiederum ein, daß es ein gefälliges Äußeres bietet: Nicht nur der Einband ist wirklich gestaltet, sondern es ist auch im Satzspiegel Interesse am Gesamtbild zu spüren.

Herzlichen Glückwunsch! Wir, die fachlich interessierten Nutzer dieser beiden Lexika können uns beglückwünschen, daß wir diese Instrumente nun zur Hand haben. Wenn man sich darin festliest – das Lexikon-Schmökern wird wieder interessant –, wird man vor die Erkenntnis geführt, wie viel man (immer noch) nicht weiß. Zum Glück gibt es jetzt bei kirchenrechtlichen Fragen den zielführenden Griff ins Bücherregal. Den Herausgebern beider Nachschlagewerke und allen ihren Zuarbeitern sei dafür Dank und Anerkennung gesagt!

Münster

Klaus Lüdiche

Witsch, Norbert: Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche. – Paderborn: Schöningh 2004. 451 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht KStKR, 1), kt € 64,00 ISBN: 3-506-71685-9

Synodalität kommt von syn-odus, Zusammen-Weg, Weggemeinschaft. Der Begriff Synode ist bereits aus der Kirchengeschichte bekannt. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde er in Theologie und Kanonistik aktuell. Für den Bereich der Kanonistik untersucht der Kirchenrechtler Norbert Witsch in seiner Habilitationsschrift, die von der Trierer Fak. im Sommersemester 2002 angenommen wurde, die Synodalität auf diözesaner Ebene. Er will den Begriff Synodalität untersuchen und nachweisen, wie ein „neues“ Prinzip, nämlich die Synodalität, in das Kirchenrecht Einzug gehalten hat.

Dazu gliedert er seine Arbeit in vier Hauptteile. Der erste Hauptteil unter der Überschrift „Beratung des Diözesanbischofs im CIC/1917“ (29–135) beginnt mit einer Einleitung, die die Leitungsvollmacht des Diözesanbischofs als Hirte der Diözese exkursartig erläutert (29–31). Der erste Hauptteil gliedert sich in zwei Teile: Zustimmung und Rat zu einzelnen Amtshandlungen des Diözesanbischofs (32–40) und die Beratungsorgane des Diözesanbischofs durch Synodalexaminatoren und Pfarrkonsultoren (50–133).

Unter die Beratungsgremien des Diözesanbischofs werden die Diözesansynode, Kathedralkapitel und Diözesankonsultoren sowie Seminarausschüsse und der Verwaltungsrat gefaßt. Neben diesen in den Diözesen bestehenden Beratungsgremien werden der Missionsrat und die Missionarsversammlung im ersten Hauptteil behandelt. Inhaltlich paßt dies nicht zur gewählten Überschrift „Beratungsorgane des Diözesanbischofs“, weil in den Missionsgebieten kein Diözesanbischof installiert ist. In den Vorformen der Diözese sind jedoch ähnliche Organe wie in der Diözese vorgesehen. Dabei entspricht der Missionsrat dem Kathedralkapitel bzw. den Diözesankonsultoren, während die Missionarsversammlung die Aufgaben der Diözesansynode wahrnimmt.

Für den CIC/1917 hält W. fest, daß der Diözesanbischof als oberster Hirte seiner Diözese persönlich für diese verantwortlich ist, jedoch in seinen drei Funktionen beraten wird. „Synodalität [...] meint [...] eine Bindung des Bischofs bei der Ausübung seiner Vollmacht an eine beratende Mitwirkung durch ihm als Hirte rechtlich unterstellte Personen, die in der Regel Priester sind.“ (133) Im CIC/1917 seien synodale Strukturen „auf pragmatische Erwägungen zurück zu führen, sie sind jedoch nicht nochmals in tiefer gehenden eklesiologischen Überlegungen begründet.“ (135)

Mit der Untersuchung der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils im zweiten Hauptteil (138–188) stellt W. seine These vor: Das Zweite Vatikanische Konzil eröffne einen neuen Denkansatz für das Verständnis von Synodalität: „Im Sinne des Konzils kann Synodalität auf Ebene der Teilkirche nicht mehr wie bisher einfach als eine vorwiegend pragmatische bzw. lediglich in den Bestimmungen des positiven Rechts begründete Form der Mitwirkung an der bischöflichen Form der Diözesanregierung durch Hilfs- und Kontrollorgane begriffen werden, vielmehr ist sie nun – eklesiologisch grundgelegt – von der allen Gläubigen gemeinsamen Verantwortung für das Leben und die Sendung der Kirche her zu verstehen.“ (137) Es ändert sich also der Hintergrund, vor dem die rechtlichen Bestimmungen gelesen werden. Das Volk Gottes in allen seinen Gliedern kommt in den Blick. Synodalität sei je nach den Beteiligten näher zu bestimmen (137). In erster Linie meine es Weg- und Verantwortungsgemeinschaft. Das wird deutlich, wenn W. die Bedeutungsaspekte von Synodalität an Hand der Beziehung des Diözesanbischofs zu anderen Gläubigen in seiner Diözese darlegt (144–159). Synodalität kennzeichnet W. als „allgemeines Prinzip diözesanen Lebens“ (158). Eine Konkretisierung dieses Prinzips sieht er in dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgegebenen Beratungsorganen, dem Diözesanpastoralrat und dem Priesterrat (159–188).

Der dritte Hauptteil legt Tendenzen der nachkonziliaren Rechtsentwicklung dar (190–225). Dabei beschränkt sich W. nicht auf die beiden vom Konzil geforderten Räte, sondern betrachtet auch die Neuregelungen des Kathedralkapitels (201–204), der Diözesansynode (217–220) und des Diözesanvermögensverwaltungsrates (221–223). Er ordnet auch diesen Gremien eine neue Sichtweise zu, die in das von ihm erarbeitete Konzept von Synodalität paßt, nämlich Synodalität als Ausdrucksform der Mitverantwortung der Gläubigen.

Im vierten Hauptteil (228–421) untersucht W. die im CIC/1983 vorhandenen Strukturen von Synodalität. Zuerst differenziert er die verschiedenen Aspekte von Synodalität, indem er das Verhältnis von Diözesanbischof zu verschiedenen Gruppen von Diözesanen beschreibt (235–247). Grundlage dieses Verhältnisses ist immer die Zugehörigkeit zum Teil des Volkes Gottes, das dem Diözesanbischof anvertraut ist. Für die Weihbischofe sieht er mit Aymans eine „qualifizierte Teilhabe“ am Hirtenamt des Diözesanbischofs, die jedoch beratende Teilhabe ist. Grundlage der Synodalität ist hier die Bischofsweihe (237). Für Priester liegt die Grundlage in der Teilhabe am Weihesakrament und in der Sendung zum Hirtenamt, wobei wieder eine beratende Unterstützung vorgesehen ist (239–240), ebenso verhält es sich bei den Diakonen (241). Eine Synodalität der Laien sehe der CIC/1983 nicht explizit vor (241). Aber durch die geforderten Beratungsorgane, in denen Laien mitwirken sollen, werde deutlich, daß auch Laien am System der Synodalität partizipieren. Diese Teilhabe wurzelt in Taufe und Firmung. „Synodalität auf der Ebene der Diözese [ist] ein allgemeines, d. h. grundsätzlich alle Gläubigen als je auf ihre Weise aktive und mitverantwortliche Glieder der Kirche [...] betreffendes, wie zugleich auch ein in sich differenziertes Prinzip [...], dessen verschiedene Bedeutungsaspekte sich aus der je unterschiedlichen [...] Rechtsstellung der an den synodalen Prozessen beteiligten Gläubigen ergeben.“ (246–247)

Unter der Überschrift „Rechtlich institutionalisierte Formen von Synodalität“ handelt W. Mitwirkungsrechte zu einzelnen Amtshandlungen des Diözesanbischofs (249–257) und Beratungsorgane desselben (257–417) ab. Damit greift er die im ersten Hauptteil verwendete Gliederung wieder auf. Er interpretiert hier c. 127, der für alle Beratungen gilt. Die Einzelfälle, in denen der CIC/1983 eine Beratung des Diözesanbischofs vorsieht, führt W. nicht in detail aus, sondern beschränkt sich auf die Angabe der Canones in den Fußnoten. Gesondert behandelt er die Beteiligung bei Amtsenthebung und Versetzung von Pfarrern (252–257).

Breiten Raum nehmen Darstellung und Analyse der Beratungsgremien des Diözesanbischofs im CIC/1983 ein. W. unterscheidet dabei zwischen der Diözesansynode, sowie Beratungsgremien, deren Grundlage im Weihesakrament liegt (Priesterrat, Konsultorenkollegium, Missionsrat, Kathedralkapitel und Bischofsrat) und Gremien, deren Grundlage Taufe und Firmung aller Gläubigen

ist (Diözesanpastoralrat und Diözesanvermögensverwaltungsrat). Für alle genannten Räte referiert er kurz die Entstehungsgeschichte, ordnet die jeweiligen Gremien in den systematischen Zusammenhang des CIC/1983 ein und interpretiert die entsprechenden Normen. Die Diözesansynode, die ihren Grund auch in Taufe und Firmung aller Teilnehmenden hat, erfaßt W. in einem eigenen Kap., da sie zeitlich befristet und besonders feierlich und damit in diesem Zusammenhang singulär ist. Bei allen genannten Beratungsorganen betont er, daß es sich nicht um kollegiale Leitungsgremien der Diözese handele, sondern daß dem Diözesanbischof allein die Hirtenautorität und Verantwortung zukomme. Es fällt auf, daß er in der Bewertung des Diözesanpastoralrats zwei Tendenzen explizit herausstellt: *Communio* und Hierarchie (394). Auf der einen Seite werde die Gemeinschaft aller Diözesanen, das gemeinsame Bemühen von Bischof und Ratsmitgliedern, auf der anderen Seite jedoch die Leitungsautorität des Diözesanbischofs betont. W. sieht in der Betonung der Leitungsautorität die Gefahr einer Verdunkelung des Neuansatzes von Synodalität.

„Die Frage nach dem Verständnis von Synodalität [...] betrifft [...] eine bestimmte Weise der Wahrnehmung der Leitung der Diözese“ (423), so beschließt W. seine Arbeit. Synodalität könne also in vorgegebenen Strukturen mehr oder weniger umgesetzt werden, die Möglichkeit ihrer Verwirklichung sei strukturell gegeben, hänge jedoch davon ab, daß „alle an diesen Prozessen Beteiligten sowohl im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung wie auch in Anerkennung der jeweiligen Verantwortung ihrer Dialogpartner mit Blick auf das Wohl der Diözese zusammenwirken.“ (424)

Ist das ein rechtssystematisch befriedigendes Ergebnis? Der Versuch, synodale Elemente in ein hierarchisches System einzuführen, muß kläglich scheitern, wenn das System hierarchisch strukturiert bleibt. Dafür kann W. nichts, das gibt ihm der Gesetzgeber so vor. Aufgabe des Kirchenrechtlers ist es, innerhalb des Systems Möglichkeiten und Grenzen auszuloten. Die Möglichkeiten und ihre theologische Fundierung zeigt W. in aller Breite auf. Mit den Grenzen (und auf die kommt es im Konfliktfall an!) beschäftigt er sich in Nebensätzen.

Abgesehen von inhaltlichen Anfragen bleibt auch eine methodische Frage: Kann ein Begriff oder ein Prinzip, das nach W.s Darstellung erst im bzw. nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil theologisch „entdeckt“ worden sein soll, schon im CIC/1917 angewendet worden sein? Das geht doch nur, wenn die Entdeckung keine Neuentdeckung war, sondern etwas Altes, bisher Verschlüsselt wieder entdeckt wurde. Dann muß die wieder entdeckte Interpretation auch auf ältere Normtexte Anwendung finden.

Durch sorgfältiges Korrekturlesen der Fußnoten hätten einige Fehler vermieden werden können, etwa die Unstimmigkeiten bei Bezeichnungen der Werke von Aymans / Mörsdorf, *Kanonisches Recht* oder Jüsten, *Domkapitel*. Auch das Fußnotenzeichen 330 auf Seite 330 wäre aufgefallen, es hat in den Fußnoten kein Pendant. Die falsche Schriftgröße der Überschrift 5 auf Seite 82 sowie die uneinheitlichen Abkürzungen Rdn oder Rn für Randnummer hätten bemerkt werden können. Ein Abgleich der Fußnoten mit dem Literaturverzeichnis hätte zur Folge gehabt, daß der Leser den *Diözesanvermögensverwaltungsrat* von Günter Etzel auch im Literaturverzeichnis hätte finden können.

Für den Leser, der gezielt nach einer Auseinandersetzung mit den behandelten Quellen sucht, bietet das Quellenregister ein gutes Verweisinstrument, mit dem die betreffende Seite schnell gefunden werden kann. Ausgezeichnet sind die am Ende eines jeden Abschnitts vorhandenen Zusammenfassungen, durch die das Werk sehr leserfreundlich wird.

Münster

Heike Künzel

Religionspädagogik

Spiegel, Egon: „Lehramt Theologie – das Studium kannste vergessen!“. Berufseffizient elementarisieren – ein hochschuldidaktischer Orientierungsrahmen. – Kevelaer: Butzen & Bercker 2003. 203 S. (Vehtaer Beitr. z. Theol., 7), pb € 14,50 ISBN: 3-7666-0482-1

Lachner, Raimund / Spiegel, Egon: Qualitätsmanagement in der Theologie. Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium. – Kevelaer: Butzen & Bercker 2003. 326 S. (Vehtaer Beitr. z. Theol., 8), pb € 19,90 ISBN: 3-7666-0472-4

Die beiden Bde der Vehtaer Beiträge zur Theologie stehen unverkennbar für einen wichtigen Trend: Die Theologie öffnet sich immer weiter der allgemeinen hochschuldidaktischen Diskussion und der hochschuldidaktischen Reflexion des Theologiestudiums! Die bei-

den Bücher sind aus einem zweisemestrigen hochschuldidaktischen Projekt zur Elementarisierung des Lehramtsstudiums hervorgegangen, in das das gesamte Institut der Katholischen Theologie in Vechta, aber auch das Umfeld der Lehramtsausbildung wie die Studienseminare oder das bischöfliche Offizialat eingebunden waren. Die beiden Bde erfüllen in diesem Projekt verschiedene Funktionen: Der von Egon Spiegel verfaßte Bd versucht eine Grundlagenreflexion zur Elementarisierung im Lehramtsstudium. Der von Raimund Lachner und Egon Spiegel herausgegebene Bd dokumentiert dagegen das konkrete Projekt: die Ergebnisse einer empirischen Untersuchung von Studierenden durch Studierende, gehaltene Statements auf Klausurtagungen sowie die Vorträge einer das Projekt begleitenden Ringvorlesung.

Egon Spiegel stellt zunächst den Leitgedanken des Bdes vor: Elementarisieren als hochschuldidaktisches Grundprinzip des theologischen Lehramtsstudiums (Kap. 1). Er unterscheidet zwischen einem alltäglichen Elementarisieren, das jede, jeder Lehrende automatisch vollzieht, und der Reflexion auf dieses natürliche Elementarisieren, die professionelles (Lehr-)Handeln ermöglicht. Der Elementarisierungsbegriff bleibt dabei weit. Elementarisierung ist die Forderung, „komplexe theologische Sachverhalte auf das Wesentliche hin zu verdichten, Fragestellungen auf den Punkt zu bringen, aus der Stofffülle das vermeintlich Unverzichtbare auszuwählen, sich elementartheologisch auf eine theologische Mindestbasis zu konzentrieren und [...] im überraschungsoffenen Dialog und kommunikativ-korrelativen Austausch mit den Studierenden berufsrelevante Studienangebote herauszuarbeiten“ (13). Wie dieses hochschuldidaktisch professionell geschehen kann, das bearbeitet Spiegel – vielleicht etwas überraschend – nicht weiter. Er reflektiert dagegen im zweiten Schritt die Faktoren, die auf dieses Geschehen wirken, die also für die professionelle Reflexion zu bedenken sind. Damit konzentriert sich Spiegel – wie im Titel angekündigt – ganz auf den hochschuldidaktischen Orientierungsrahmen. In Kap. 2 untersucht er zunächst den Kontext des Lehramtsstudiums: die bildungspolitischen, universitätsinstitutionellen, kirchlichen Vorgaben, die Anforderungen der zweiten und dritten Berufsbildungsphase, die schulische Vorbildung. Viele starke Beobachtungen des Kap.s können hier erwähnt werden, wie die hochschuldidaktisch brisante Spannung zwischen den Lehrzielen des Theologiestudiums und den Auswirkungen der lehramtlichen Bindung oder wie die unangemessene, aber typische Verdrängung der Praxisrelevanz in die zweite Ausbildungsphase hinein. Besonders positiv fällt jedoch auf, daß sich die Befunde auf ein breites und intensives Studium der Ergebnisse der universitären Bildungsforschung stützen und auch die gegenwärtige Reformdebatte des Lehramtsstudiums extensiv zur Kenntnis genommen wurde. Wer einen Eindruck von der universitären Reformdebatte bekommen möchte, ist hier richtig! Zwei kritische Anfragen werden aber schon nach der Lektüre dieses Abschnitts nötig, wenn sie auch das ganze Buch betreffen. *Erstens* wurden die hochschuldidaktischen Reflexionen der „Kommunikativen Theologie“ (Hilberath, Scharer u. a.) außen vor gelassen und *zweitens* wird die allgemeine hochschuldidaktische Diskussion zwar aufgenommen und markiert, für die Theologie erschlossen wird sie aber nicht. Dabei könnten beide für die theologische hochschuldidaktische Reflexion über den Orientierungsrahmen hinaus, z. B. bei der mikrodidaktischen Frage nach der Interaktion in einer Veranstaltung, weiterhelfen.

Im dritten Schritt untersucht Spiegel die hochschuldidaktischen Bedingungsfelder (Kap. 3.1), also die Invarianzen der hochschuldidaktischen Elementarisierungsarbeit. Er unterscheidet zwischen den Arbeitsvoraussetzungen, den Lehrenden sowie den Studierenden. Manchmal fällt es schwer, den Zusammenhang zu der Elementarisierungsaufgabe zu halten, wie z. B. bei den Arbeitsvoraussetzungen, manchmal wirkt die Darstellung etwas flüchtig und ist es irritierend, wenn Spiegel wider Erwarten zwischen Beschreibung der Bedingungen und Handlungsvorschlägen wechselt. Trotzdem ist die Kontextualisierung sowohl der (Theologie-)Lehrenden als auch der (Theologie-)Studierenden für die hochschuldidaktische Reflexion fruchtbar. Wie sensibel hier miteinander umgegangen werden müßte, zeigen exemplarisch die Überlegungen zu den Sprachvoraussetzungen (vgl. Kap. 3.1.3.7).

Mit den Entscheidungsfeldern (Kap. 3.2) wagt sich Spiegel in das hochschuldidaktische Kerngeschäft, wobei er allerdings auch hier auf der Ebene der Faktoren bleibt, die jeweils auf die Elementarisierung einwirken. Er geht zunächst auf die mikrodidaktischen Entscheidungsfaktoren wie Ziele, Inhalte, Methoden, Medien, Partizipation und Evaluation ein. Der Abschnitt zur Partizipation / Interaktion markiert eine der zentralen Leitlinien des hochschuldidaktischen Orientierungsrahmens, der für die Theologie von entscheidender Bedeutung ist, damit Form und Sache übereinstimmen. Allerdings räumt Spiegel hier ein, daß damit das „am wichtigsten und zugleich am schwersten zu erfüllende Kriterium hochschuldidaktisch veranlaßter Elementarisierung angesprochen sein“ (125) dürfte. In einer Fußnote deutet er an, daß das religionsdidaktische Wissen der Nipkow-Schweitzer-Schule mit all ihren Weiterentwicklungen um Elementarisierung hierfür bedeutsam sein könnte (vgl. 124); leider bleibt es dabei. Als nächstes untersucht Spiegel die Möglichkeiten der Lehrenden bei den Lehrangeboten (Kap. 3.2.2). Das Kap. zu den Entscheidungsfeldern wird durch die Frage nach dem Literaturangebot (Kap. 3.2.3) und die Studienberatung abgeschlossen (Kap. 3.2.4).

Manchmal erscheint die Zuordnung einzelner Abschnitte unter eine Rubrik – wie z. B. die der Praxisrelevanz zu den externen Faktoren oder auch die Ausdifferenzierung des Wissensbegriffs unter die Ausrichtung – auf den ersten Blick nicht einleuchtend. Tatsächlich

nimmt Spiegel das Thema der Praxisrelevanz aber als eine externe Vorgabe für die Lehrenden der Katholischen Theologie als Lehramt auf und trifft damit gerade den Kern des Problems: Die Immunisierung der Fachwissenschaft und teilweise sogar der Fachdidaktik gegen die Forderung von Seiten der Lehramtsstudierenden, aber auch der Politik und der Wirtschaft, mit der Entfaltung von Wissenschaft orientierter Berufsfähigkeit schon im Studium zu beginnen. Analog verhält sich dies bei der Wissensdifferenzierung (Kap. 3.2.2.2). Dieser Abschnitt könnte aus hochschuldidaktischer Perspektive genauso gut den Zielen zugeordnet werden, macht an ihrem Ort jedoch darauf aufmerksam, daß es durchaus eine makrodidaktische Aufgabe ist, bei der Konzeption des Lehrangebots zu klären, welche Veranstaltung welchen Zweck erfüllt und zu welchen Kompetenzen anregt. Aus hochschuldidaktischer Sicht bleibt in Kap. 3.2 einzig die randständige Existenz der Studienberatung unverständlich. Hier wäre eine Zuordnung zu den Eckpfeilern als Ergänzung der Evaluation sinnvoller gewesen. Dies hätte deutlicher gemacht, daß das Format der ‚Beratung‘ als notwendige Ergänzung in das Zentrum des Lehr-Lern-Prozesses eingedrungen ist. Ein innovatives Format, das sich Spiegel für das Theologiestudium wünscht, ist dagegen das Studienprojekt. Dies ist auch der einzige Ort, an dem die von Spiegel eingeführten hochschuldidaktischen Grundsätze wie Partizipation und offene Interaktion, exemplarisches Lernen, berufsqualifizierendes und disziplinenvernetztes / interdisziplinäres Lernen vorstellbar zusammenkommen und Form und Inhalt aufeinander bezogen sind. Gerade durch die starke Forderung nach Disziplinenorientierung (vgl. 119,131) sowie den Hinweis der Vernetzungsleistung durch die Studierenden (vgl. 91,151) wird nicht deutlich, was sich im Rahmen der klassischen Lehrformate mit den bekannten Schwierigkeiten, die Spiegel eindrücklich beschreibt (vgl. bes. 163f) nun außer dem Einsatz einiger hochschuldidaktischer Methoden und vielfältiger Medien ändert. Die von Spiegel selbst geforderte „neue Lernkultur“ (122), die die Studierenden zu Subjekten des Lernens erklärt, bräuchte m. E. eine stärkere Institutionalisierung in den Lehrformaten. Es müßte deutlicher werden, mit welchen hochschuldidaktischen Konzepten den Konflikten in den Instituten oder Fakultäten begegnet werden könnte, um diese Kultur einzurichten. Diese Offenheit sollte auch ein Orientierungsrahmen nicht lassen, hier ist eine stimmige hochschuldidaktische Stoßrichtung zu erwarten. Für eine allgemeine Grundlegung ist das Buch noch weit weg von den Möglichkeiten, die hochschuldidaktische Reformprozesse für das Theologiestudium bieten können. Nichtsdestotrotz zeigt es aber die wichtigsten hochschuldidaktischen Weichenstellungen, legt den Finger in hemmende Wunden und eröffnet ausreichend weiterführende Literatur.

Rückt der Bd von Lachner / Spiegel mit seiner Dokumentation des Projekts näher in das hochschuldidaktische Zentrum einer Reform des Lehramtsstudiums? Wird hier für die Reform auf Studiengangs-, Lehrveranstaltungs- oder gar Interaktionsebene elementarisiert? Leider bis auf zwei Ausnahmen nur sehr wenig! Die Beiträge des Buches beschäftigen sich auf wissenschaftliche Weise mit dem Gegenstand einer Studienreform, aber sind nicht auf eine durchgeführte Reform bezogen. Dadurch fehlt ihnen der Praxisbezug. Die erste Ausnahme bildet die Befragung der Studierenden durch die Studierenden Christiane Quaing, Christine Schepers und Tanja Kaiser (‚Wie Studierende über ihr Studium denken‘), deren Methodik von Winfried Bach (‚Befragung von Studierenden – ein wichtiger Schritt‘) noch einmal auf ihre Validität geprüft wurde. Hier zeigt sich konkret, was Partizipation leisten und wie der Erwerb von Schlüsselqualifikationen – wie z. B. der Evaluation und Präsentation – gelingen kann. An dieser Stelle verknüpft sich der Reformprozeß mit den Lernprozessen der Studierenden. Die andere Ausnahme bildet der Beitrag von Egon Spiegel (‚Elementarisieren im Rahmen eines Crashkurses‘), der für die Religionspädagogik ein Curriculum entwickelt, das die Wissensdifferenzierung des anderen Buches hervorragend umsetzt. Hier entsteht eine effiziente Struktur für das Lehramtsstudium, die geschickt die geforderte Kompetenz- mit der klassischen Inhaltsorientierung verbindet und die mit wenigen Griffen auch modularisiert werden kann. Nicht zuletzt deswegen sollten diese Überlegungen unbedingt in die gegenwärtigen Überlegungen zur Reform des Lehramtsstudiums in Katholischer Theologie einbezogen werden.

Wenn man noch den einführenden Artikel von Egon Spiegel (‚Elementarisierung im Lehramtsstudium Katholische Theologie‘) hinzunimmt, dann ist mit diesen drei Artikeln ungefähr ein Viertel des Buches erfüllt. Was ist nun mit den anderen Beiträgen? Die anderen Beiträge sind weit weg von der Reformpraxis, was aber natürlich die immanente Qualität nicht mindert. Da sind zum einen die Beiträge

aus der Praxis, die den Studienseminaren, den LehrerInnen der zukünftigen Studierenden eine Stimme verleihen – und das ist angesichts der Selbstbezogenheit der Universität durchaus wichtig. Der Ertrag für den Reformprozeß selbst ist allerdings fraglich, da m. E. keine Übersetzungsmöglichkeit aufgezeigt wird, wie die durchaus interessanten Fragen und Forderungen in die Logik des Lehramtsstudiums umgesetzt werden können. Da sind zum anderen die Elementarisierungsbeiträge der Lehrenden, die aber weder auf die Lehrinteraktion (mikrodidaktische Ebene) noch auf die Studiengangplanung (makrodidaktische Ebene) bezogen sind. Wenn auch der Gewinn für einen möglichen Reformprozeß relativ mager ausfällt, sind dies doch wichtige Beiträge aus den verschiedenen theologischen Disziplinen zu der inhaltlichen Elementarisierungsdiskussion: Was sind z. B. elementare Leitlinien in der biblischen Theologie? Sie bleiben aber an die jeweiligen Personen gebunden. Die / der Lehrende an einer anderen Einrichtung wird einen anderen Schwerpunkt legen, andere Kriterien wählen. Deshalb spiegeln die Beiträge v. a. den Prozeß, daß sich die Disziplinen aufeinander und auf die Studierenden beziehen können. Das ist die hochschuldidaktische Leistung! Wie sich nun diese Elementarisierungsversuche in der Lehr- und Planungspraxis auswirken können oder ausgewirkt haben, wird in den Beiträgen nicht erkennbar. Die inhaltliche Qualität zu bewerten, ist deshalb v. a. eine Aufgabe der Fachdisziplinen, aber keine genuin hochschuldidaktische. Wenn man so will, legen die Beiträge elementare Strukturen vor, die erst in einen hochschuldidaktischen Prozeß einzubringen sind.

Was bleibt? Die Hochschule Vechta legt einen gewichtigen Diskussionsbeitrag zur hochschuldidaktischen Reflexion auf die Reform des Lehramtsstudiums vor. Hierfür die eigenen Erfahrungen der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, ist mutig und sinnvoll, denn nur so kann der Reformprozeß in der Theologie an Fahrt gewinnen. Daß dabei auch zentrale Stellen offen bleiben, zeigt nur, daß und vielleicht in welche Richtung die Diskussion weiter vorangetrieben werden muß.

Dortmund

Oliver Reis

Moraltheologie

Scholz, Ruth Maria: **Die Diskussion um die Euthanasie.** Zu den anthropologischen Hintergründen einer ethischen Fragestellung. – Münster: LIT 2002. 424 S. (Studien der Moraltheologie, 26), pb € 29, 90 ISBN: 3-8258-6252-6

Spätestens seit dem Vorstoß des SPD-Bundestagsabgeordneten und ehemaligen Vorsitzenden des Humanistischen Verbands Deutschlands (HVD) Rolf Stöckel im Frühjahr 2004 ist deutlich geworden: Die Debatte um die Frage „Was ist menschenwürdiges Sterben?“ hat nach den bekannten Gesetzgebungen in den Niederlanden und Belgien inzwischen auch die Bundesrepublik Deutschland erreicht. Der Fall der Amerikanerin Terri Schiavo und die breite Debatte in den USA hat ein Übriges getan, um die Thematik auch in Deutschland einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Trotzdem scheint die differenzierte Dramatik des Themenfeldes lediglich zu schwelen. Es ist zu vermuten, daß sich das in naher Zukunft ändert – nicht zuletzt auch durch die ständigen Veränderungen im Gesundheitssystem der Bundesrepublik. Denn wer die Frage stellt – so mutmaßen nicht wenige –, bis zu bzw. ab welchem Alter bestimmte Medikationen oder Behandlungen ökonomisch noch vertretbar bzw. nicht mehr vertretbar sind, der wird früher oder später auch nicht daran vorbei kommen, nach dem Zeitpunkt und den Bedingungen einer von außen wie auch immer eingeleiteten oder verursachten Lebensbeendigung zu fragen. Daß diese Fragen um das Lebensende des Menschen zutiefst vom jeweiligen Menschenbild abhängen, dürfte dabei unmittelbar einleuchten. Sie sind umrankt von durchaus kontrovers diskutierten Begrifflichkeiten wie etwa „menschen(un)würdiges Sterben“, „Patientenautonomie, -wohl und -wille“, „Mitleid“, „Lebens- und Leidenssinn“ etc.

Die im Sommersemester 2002 von der Kath.-Theol. Fak. Freiburg als Diss. angenommene Studie der Vf.in stößt also mit ihrer spezifischen Fragestellung bereits angelehnte Türen vollends auf. Ihr Ziel ist die Frage nach den divergierenden Menschenbildern, die hinter der derzeit öffentlich nur verhalten geführten Euthanasiediskussion stehen. Sie erörtert diese vor allem durch die Analyse von Begründungsmustern, die von den Befürwortern einer auch juristischen Legitimation aktiver Sterbehilfe vorgelegt werden. Der Grund für diese Interessenkonzentration besteht in der Behauptung der Euthanasie-

befürworter, ihre Argumentationslinien seien ideologisch voraussetzungsfrei. Das darf mit Recht bezweifelt werden, denn das „Bild vom Menschen, unsere Anthropologie, ist eine wesentliche Voraussetzung unserer ethischen Urteile, auch in der Frage der Euthanasie [...] Deshalb wird es der vorliegenden Arbeit vor allem um die Menschenbilder gehen, die hinter der Euthanasiediskussion stehen.“ (5) Zwar läßt sich nur schwer von dem christlichen Menschenbild oder dem säkularen Menschenbild sprechen. Dennoch lassen sich aus der Sicht der Vf.in anthropologische Implikationen in den untersuchten Befürworterargumenten aufspüren, die auf ihre „Rationalität und Korrelation mit dem Wesen des Menschen, wie wir es faktisch vorfinden, geprüft werden“ können (7). Ein Blick auf die Praxis soll schließlich das christliche Verständnis vom Sterben als Teil des Lebens mit den daraus zu ziehenden Konsequenzen – Sterbebegleitung statt aktive Euthanasie – als die bessere Alternative für das umfassende Gelingen menschlichen Lebens begründen (vgl. 8).

Entsprechend versteht sich der Aufbau der Arbeit.

Teil I. beschreibt *Thematik und Methodik* ihrer Analyse (9–75). Dabei konzentriert sich die Vf.in auf den status quo der Diskussion in dieser Frage. Begriffsklärungen (9–19) führen sie zu einer inhaltlichen Definition der nachfolgend synonym gebrauchten Begriffe Euthanasie und Sterbehilfe. Sie versteht darunter „eine Anwendung, Nichteinleitung oder Beendigung medizinischer Maßnahmen durch eine andere Person als den Patienten selbst, welche den Tod des Patienten zur Folge hat, d. h. diesen beabsichtigt oder in Kauf nimmt, um Leiden zu mindern. Eine moralische Wertung ist mit dieser Zusammenfassung der verschiedenen Handlungstypen unter dem einen Begriff Euthanasie jedoch noch keinesfalls verbunden.“ (16) Zwar subsumiert der Begriff die derzeit existierenden Handlungsmöglichkeiten innerhalb dieses Grenzbereiches (aktiv / passiv, direkt / indirekt, freiwillig / nichtfreiwillig / unfreiwillig); dennoch ist die Unterscheidung zum Begriff der *Sterbebegleitung* bzw. *des Sterbebeistandes* deutlich angezeigt (vgl. 17), weil das Handlungsziel eine Lebensverkürzung ausdrücklich ausschließt. Zu fragen wäre allerdings, ob aufgrund der semantischen Nähe der Begriffe *Sterbehilfe* und *Sterbebegleitung* bzw. *-beistand*, die eher positive Assoziationen erzeugen, doch ein durchgängiger Gebrauch des Begriffes Euthanasie sinnvoller gewesen wäre – trotz seiner geschichtlichen Belastung. Freilich schafft die Vf.in mit dieser Begriffsbestimmung deutliche Abgrenzungen sowohl zum *assistierten Suizid*, bei dem der Patient selbst handelt, als auch zu jenem Euthanasieverständnis, das den berechtigten T4-Aktionen des nationalsozialistischen Terrors zugrunde lag und eben nicht dem Wortsinn entsprechend das Wohl der Betroffenen anzielte, sondern deren Vernichtung. Es folgt eine Darstellung der Euthanasiediskussion und der derzeit gültigen rechtlichen Vorschriften in jenen Ländern, die von dieser Debatte direkt oder indirekt betroffen sind: Bundesrepublik Deutschland (20–23), der angloamerikanische Raum (23–28) sowie Niederlande und Belgien (28–35). Hilfreich ist hier vor allem die Beschreibung einzelner Fälle, die den Diskurs auf je eigene Weise forcieren und emotional überlagern. In den sich anschließenden *Methodischen Vorbemerkungen* (36–64) darf der Leser keine selbstkritische Methodenreflexion erwarten. Was er vorfindet, ist eine Bestandsaufnahme der klassischen kirchlich-theologischen Argumentation(sgeschichte) zur Bewertung des Suizids, die im Hintergrund der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Problemkreis Euthanasie steht. Die Vf.in faßt sie folgendermaßen zusammen: „Mit der klassisch theologischen Argumentation – so wie sie über Jahrhunderte formuliert wurde – ist aber das Problem der Euthanasie in einer pluralen Gesellschaft nur noch schwer zu behandeln. Die Einsichtigkeit des klaren Verbotes der aktiven Euthanasie nimmt immer mehr ab.“ (50) Damit sind die Grenzen christlicher Argumentationstradition in einer säkularen Welt deutlich aufgezeigt. Kommunikable Begründungsalternativen, die auch im Zeitalter des „Wettstreits der Meinungen“ Bestand haben können, finden sich im Konzept der *Autonomen Moral*, wie es von Alfons Auer denkerisch entworfen und nachfolgend von Klaus Demmer weiter entwickelt wurde. Hier legt die Vf.in die Basis für die folgenden Argumentationswege. Denn ihr Erkenntnisinteresse richtet sich auf die Bedeutung der Anthropologie für den sittlichen Erkenntnisprozeß und die Rolle, die der christliche Glaube und die ihm entfließenden Grundhaltungen für ein inhaltlich präzisiertes Verständnis umfassend gelungenen Menschseins übernehmen. „Jeder Mensch, der sittlich handelt [...] setzt [...] Zielvorstellungen gelungenen Lebens voraus. Aus seinen metaphysischen Anschauungen oder eben aus seinem Glauben entnimmt er anthropologische Implikationen, die sich dann auf dem Weg des Deutens von Erfahrung in normative Sittlichkeit übersetzen.“ (60) Aus diesem Grund ist jeweils auch immer neu zu prüfen, welche anthropologischen Grundannahmen mit welchen metaphysischen Horizonten welche sittliche Entscheidung prägen. Denn es „gibt keine sittliche Wahrheit ohne derartige metaphysische Vorentscheidungen und von daher keine reine Vernunft und keine *metaphysikfreie Ethik*.“ (61) Das gilt für die Begründungsmodelle der christlichen Ethik ebenso wie auch für die Argumente, die von Seiten einer säkular-humanistisch geprägten Ethik vorgelegt werden. Anders gesagt, christliche Ethik ist angewandte christliche Anthropologie, wie auch jede säkulare Ethik ein eigenes Welt- und Menschenbild voraussetzt. Damit sind Ziele und Grenzen der Arbeit abgesteckt (64–75): Es geht um die konkrete Frage, auf welche Weise eine bestimmte Sicht des Menschen die Lösung eines konkreten moralischen Problems – hier die Frage der Euthanasie – beeinflussen. Denn verschiedene Menschenbilder bedingen verschiedene Vorstellungen von menschlicher Würde und damit auch von menschenwürdigem Sterben (vgl. 65). Die Arbeit konzen-

triert sich daher auf die anthropologischen Vorentscheidungen der Befürworter einer aktiven Euthanasie, die anhand zweier heute gängiger Begründungsfelder genauer betrachtet werden: das Autonomieargument, das als Recht auf Selbstbestimmung gleichursprünglich das Recht über Art und Zeitpunkt des eigenen Todes behauptet, sowie das Fürsorge- oder Mitleidsargument, welches das Leiden des Betroffenen als Ausgangspunkt einer Argumentation pro Euthanasie nimmt (vgl. 73). Dies geschieht dezidiert vor dem Horizont einer christlichen Vorstellung vom Menschen, welche die Folie für die ethische Bewertung einzelner Formen von Sterbehilfe (vgl. 66) bildet. Grenzen sind für die Vf.in allerdings dort erreicht, wo der Versuch erwidert wird, zu „letzten ‚Begründungs-uffern‘“ (70) vorzustoßen, die jeden Einwand gegen ein Verbot der aktiven freiwilligen Euthanasie befriedigend widerlegen. „Es ist nur möglich, die verschiedenen Maximalkonzeptionen des Menschseins miteinander zu vergleichen“, um auf diese Weise eine Konvergenzargumentation aufzubauen, die auch im globalisierten geistigen Wettbewerb plausibel macht, „dass das christliche Menschenbild den Fähigkeiten und Möglichkeiten des Menschen eher entspricht“ als andere Denkkonzeptionen (70). Diese erkenntnisleitende Vorentscheidung durchzieht die gesamte Studie.

Der II. Teil der Arbeit (77–150) stellt die beiden Zentralargumente der Euthanasiebefürworter vor: *Autonomie* und *Fürsorge*. Sie werden in einer jeweiligen Einzelanalyse auf ihre anthropologischen Implikationen untersucht. So zeigt eine knappe Denkgeschichte des Autonomiebegriffs zunächst dessen Ursprung im Zerfall des religiös begründeten Ordnungsgedankens, seinen Aufstieg im Subjektivismus der Neuzeit und seine Verknüpfung mit der Rationalitätsvorstellung der Aufklärung. Dabei geraten insbesondere Immanuel Kant und John S. Mill ins Blickfeld der Betrachtungen, insofern sich bei beiden Denkern Basisargumentationen für die Logik der Euthanasiebefürworter finden lassen (78–86). Eine exemplarische Darstellung verschiedener Positionen des Autonomieprinzips im Rahmen der Euthanasie-Debatte (Joseph Flechter, Margaret P. Battin, Dan W. Brock) präzisiert den Gedankengang (86–95). In einer systematischen Zusammenstellung bündelt die Vf.in das Autonomieverständnis der Euthanasiebefürworter, nicht ohne jedoch die Bedingungen von Autonomie (Kompetenz, Rationalität, psychische Zurechenbarkeit) und ihre möglichen Beeinträchtigungen etwa durch physische oder psychische Sondersituationen kritisch zu sondieren (95–112). Resümierend kommt die Zusammenfassung mit Blick auf das Erkenntnisinteresse der Arbeit zu dem Schluß, „dass es das Autonomieargument schlechthin eigentlich nicht gibt.“ (112) Wohl aber lassen sich Grundlinien finden, die auf eine „Anthropologie der Autonomie“ (115f) hinweisen: In einer methodisch mehr oder weniger unveränderlichen Zusammenführung der kantischen „Begründung der Autonomie auf dem Würdegedanken“ (113) und des Freiheitsbegriffs von Mill entsteht ein Leitbild vom Menschen, das ihn als aktives, rationales, mehr oder weniger willkürlich, jedenfalls frei entscheidendes und daher unabhängiges, aber isoliertes Wesen versteht. „Passivität hingegen gehört kaum zum Menschsein“ (116). Im Gegensatz dazu wird das Mitleids- bzw. Fürsorgeargument (117–130) in den Begründungen der Euthanasiebefürworter „im Vergleich zum Autonomieargument relativ einheitlich verwendet“ (129), wobei die Innenperspektive des Betroffenen die Leidenssituation beurteilt und nicht etwa ökonomische oder Nützlichkeits-erwägungen. Es fußt – so das Ergebnis – auf einer Anthropologie, die als Idealbild den jung-dynamischen, erfolgreichen und leidfreien Menschen zeichnet (vgl. 129), was durch die möglichen Kombinationen der beiden Zentralbegründungsstränge noch deutlicher zu Tage tritt (130–150). Auf diesem insgesamt höchst mühsamen Weg durch die verschiedenen Verhältnisbestimmungen, mit deren Hilfe die unterschiedlichen Autoren Autonomie- und Fürsorgeargumentativ miteinander verweben, gegeneinander abwägen oder aufeinander zurückführen, macht die Vf.in auf einen bemerkenswerten Widerspruch aufmerksam: Obwohl das Autonomieargument in der entsprechenden Literatur gleichsam als *conditio sine qua non* für die Berechtigung von Euthanasie gilt, scheint das Mitleidsargument in der Praxis weitaus größeres Gewicht zu besitzen: „Leiden zu vermeiden, ist offenbar vorrangiges Ziel der Euthanasiebefürworter [...] Höchstens wenn der Patient selbst dieses Leid auf sich zu nehmen bereit ist [...] wird dies akzeptiert. Gegen seinen Willen wird niemand getötet; dazu ist die Selbstbestimmung zu wichtig [...] Ohne (ausdrücklichen, U. Z.) Willensentscheid ist aktive Euthanasie aber möglich“ (149).

Teil III. der Studie mit der Überschrift *Revision der Befürworterargumente der aktiven Euthanasie* (151–245) konzentriert sich auf eine kritische Sichtung der bisher gewonnenen Erkenntnisse im Hinblick auf die hinter ihnen sichtbar werdende Anthropologie. Dezidiertes Ziel ist es, die stimulierende Kraft des christlichen Glaubens „auf den Erkenntnisprozess des wahrhaft Menschlichen“ (151) nachzuweisen, indem die allgemein säkularen Überlegungen zur Problematik durch christlich-theologische ergänzt werden (vgl. ebd.). Dazu problematisiert die Vf.in in einem 1. Schritt das Freiheitsverständnis der Euthanasiebefürworter (151–206). Vor dem Hintergrund der Denkgeschichte des Freiheitsbegriffes (151ff) offenbart sich ein *reduktionistisches Freiheitsverständnis*, das argumentativ weder dem kantischen Würde- noch dem Freiheitsbegriff Mills gerecht wird, obwohl auf beide Begründungslinien zurückgegriffen wird (151–157). Verstärkt werden diese Überlegungen durch das transzendente Argument des Selbstwiderspruchs der Freiheit (157–162) und dem kategorischen Imperativ Kants (162–176) sowie dem weiten Fragekreis nach Abhängigkeiten bzw. Beeinflussungen individueller Freiheitsentscheidung von außen (176–206). Das Ergebnis lautet: „Die aktive Euthanasie ist mit dem Autonomieargument nicht zu rechtfertigen“, weil einerseits Freiheit mehr ist als „bloßes Wählenkönnen, sondern freie Bindung an das Gute, Freiheit zur eignen Selbstvervollkommenung“, andererseits der Mensch „in Wirklichkeit kein solch autonomes Wesen [ist, U. Z.], wie ihn sich die Euthanasiebefürwor-

ter vorstellen; ihre Anthropologie wird der Realität des Menschen nicht gerecht.“ (206) Ein 2. Schritt fragt ausgehend von anthropologischen Grenzerfahrungen wie etwa Geburt, Liebe, Krankheit, etc. nach dem Verhältnis von Aktivität und Passivität im menschlichen Leben (206–223) und kritisiert die Interessenkonzentration auf Lebensaktivität und -kontrolle als vorrangige Maßstäbe heutigen Lebensgefühls (207–215). Das hat Auswirkungen auch auf die Deutung des menschlichen Lebensendes. Demgegenüber gilt das Todesereignis in der theologischen Anthropologie Karl Rahners (215–222) als Tat und Erleiden gleichermaßen; d. h., im Sterben vollzieht sich der Mensch selbst in der freien Bejahung des Unverfügbaren. „Für den an Gott Glaubenden ist diese Annahme sogar höchster Freiheitsvollzug überhaupt“ (218). Euthanasie und Suizid sind in dieser Sicht Fluchtversuche, die in „Aktivität umwandeln, was als Passiv-Situation zum Menschen gehört“ (222). Ein 3. Schritt beschäftigt sich schließlich mit dem Fürsorgeargument der Euthanasiebefürworter und hinterfragt die Plausibilität der Vorstellung, Euthanasie sei eine angemessene Form der Leidensbewältigung (223–245). Dazu werden zunächst Formen, Bedeutungen und Wirkungen des Leids untersucht (223–238). Wiederum ist das jeweils vorausgesetzte Menschenbild leitender Fragehorizont, vor dem die Sinndimensionen auch von Schmerz und Leid eingeordnet werden. Insofern der Mensch sich als endliches Wesen erfährt, zählt auch die Grenzerfahrung des Leidens unlösbar zu seinem Leben (vgl. 236). Eine Leidensbewältigung gelingt also nicht durch das Ausschalten dieser Grenze, also die Tötung des Leidenden, sondern durch eine Lebensdeutung, die Leid und Schmerz als unlösbaren Teil gemeinsamen Lebens versteht (vgl. 234). Denn Befreiung vom Leid zielt befreites Leben an. „Aber nach einer erfolgten Euthanasie gibt es kein Leben mehr“ (238). Zudem stellt sich die Frage, wer wann über wen was entscheiden darf und soll, da eine objektive Kriterienlogik der Leidenserfahrung unmöglich ist. Jeder Außenstehende (auch der Arzt) steht in der Gefahr, sein eigenes Leiden mit dem des Patienten zu verwechseln. „Hinter dem Mitleid mit dem Patienten, das als Euthanasiegrund angegeben wird, verbirgt sich vielmehr das eigene *Selbstmitleid*“ (242). Echtes Mitleid ist in der Sicht der Vf.in vielmehr „reales Leiden mit dem Betroffenen, seelischen Mitdurchleben des Schmerzes und vor allem personale Zuwendung“ (243). Zusammengefasst zeigt sich am Ende dieses Teils, daß die von den Euthanasiebefürwortern angeführten Argumente der Autonomie und der Fürsorge nicht wirklich greifen, weil ihre anthropologischen Ausgangspunkte der Realität menschlicher Existenz nicht gerecht werden. „Der Mensch ist nicht so autonom, wie es die Protagonisten der aktiven Sterbehilfe voraussetzen. Und Fürsorge sollte und muss wohl in der Regel [sic], U. Z.] nicht in der Tötung eines Menschen bestehen“ (244f).

Der IV. Teil überprüft die *moralische Relevanz der unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten* im Problemfeld der Euthanasie (247–334). Im ersten und zweiten Kap. folgt die Vf.in dabei im Wesentlichen der Systematik der bereits 1997 erschienenen Studie von Markus Zimmermann-Acklin¹, allerdings mit nuancierten Akzentsetzungen. So führt sie z. B. die Argumentation hinsichtlich der Aktiv-Passiv-Unterscheidung (247–300) auf Kriterien zu, die eine Entscheidung zur passiven Euthanasie erleichtern helfen sollen (270ff), diskutiert zusätzlich das Themenfeld der künstlichen Ernährung mit dem Spezialfall Terminal Sedation (289ff), erläutert ausführlich den Unterschied zwischen direkter und indirekter Euthanasie am Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung und seine Bedingungen (302–321) sowie das Verhältnis von Direkt-Indirekt- und Aktiv-Passiv-Unterscheidung (321–323). Insbesondere die hier immer wieder eingeführten praktischen Fallbeispiele sowie die graphischen Darstellungen (vgl. 322) erleichtern die Einsichtigkeit der subtilen Differenzierungen und Begründungslinien. Das dritte Kap. dieses Teils beschäftigt sich mit dem Unterschied zwischen assistiertem Suizid und aktiver Sterbehilfe (324–332). Leider fehlt am Ende die sonst übliche, für den Leser sehr hilfreiche Zusammenfassung; als eine solche kann aber vielleicht die Einleitung zum äußerst knappen vierten Kap. (333f) dienen: „Während aktive direkte Sterbehilfe – und mit ihr der assistierte Suizid – niemals zu rechtfertigen sind, kann es Umstände geben, unter denen passive direkte, passive indirekte und aktive indirekte Euthanasie erlaubt oder sogar geboten sein können. Sie sind ein Beitrag dazu, dass ein menschlicher Umgang mit dem Sterben möglich ist [...] Dennoch handelt es sich bei den drei genannten Formen der Sterbehilfe, die rechtfertigbar sind, um *Grenzentscheidungen*“ (333). Ein wiederholter und daher äußerst kurzer Blick auf die Willensentscheidung des Patienten bzw. die Freiwilligkeit der Entscheidung beschließt diesen Teil der Studie.

Der V. und letzte Teil schließlich sucht eine *Umsetzung in die Praxis* in Form eines Ausblicks (335–339). Allerdings werden lediglich „Grundzüge eines möglichen Umganges mit Leid und Schmerzen erörtert“ (335). Dazu zählt die Vf.in zunächst die Möglichkeiten heutiger Palliativmedizin (335–352) und konzentriert sich fast ausschließlich auf eine grobe Darstellung der medizinischen Einzelheiten wie etwa Schmerz- und Symptomkontrolle. Auf den Unterschied zwischen Palliativ- und Hospizmedizin wird in diesem Zusammenhang leider ebenso wenig eingegangen wie im Kap. über die Hospizarbeit (352–366). Allerdings blizt hier wiederum etwas vom eigentlichen Anliegen der Vf.in auf, wenn sie schreibt: „Die Hospizbewegung hat ein anderes, sich von der modern säkularen Anthropologie unterscheidendes *Menschenbild*.“ (353) Hier zeigen sich klar die Präferenzen der Vf.in, denn die „Hospizbewegung kann [...] aufzeigen, dass bei einem Handeln gemäß dieser Anthropologie tatsächlich Leben und auch Sterben als Teil dieses Lebens gelingen kann“ (356), was sich im Gang durch die Praxis der Hospizbewegung (356–364) durchweg zeigt. Ein kurzer Ausblick in die Zukunft bildet den Abschluß der

Untersuchung (366–369), die durch ein Abkürzungs- (371f) und ein umfangreiches Literaturverzeichnis (373–418) abgerundet wird.

Zweifelsohne liegt in der Studie eine Arbeit vor, die die Brennpunkte des Diskurses aufgreift und auf seine Mitte zuführt. Gerade die Teile I.–III. verdeutlichen interessante Details für die Auseinandersetzungen rund um die Euthanasie: die eigentümliche Argumentationsvermischung der Euthanasiebefürworter hinsichtlich des kantischen Autonomie- und des millschen Freiheitsbegriffs, die Diskrepanz der Begründungen in Theorie und Praxis, der Aufweis, daß die Argumente der Euthanasiebefürworter auf ein Menschenbild hinweisen, dessen Kennzeichen Jugendlichkeit, Aktivität und Leidfreiheit sind. An dieser Stelle hätte die Arbeit eigentlich enden können, denn die anthropologische Auseinandersetzung taucht in den nachfolgenden Teilen explizit nur noch einmal, nämlich im Zusammenhang der Hospizarbeit auf. Teil IV. und V. bieten zwar einen Überblick über die verschiedenen begrifflichen Differenzierungen, lassen aber den / die fachlich Kundige(n) bis auf wenige Ausnahmen nur wenig Neues erkennen. Es spricht zweifelsohne für die Arbeit, daß die Vf.in mit konkreten Fallbeispielen die schwierigen Begriffsunterscheidungen verdeutlicht; dennoch ist es ein dorniger Weg durch das Gestrüpp der Kopplungen und Kombinationen. Das merkt man auch der Sprache an. Insbesondere bei Übergängen scheint mir so manche stereotyp wiederholte Formulierung etwas strapazierend (nun wollen wir..., nun sollen zunächst..., zunächst nun..., etc.) und die Gedankenführung hier und dort der „Echternacher Springprozedur“ ähnlich. Das mag manchmal um der Präzision willen gefordert sein, kann aber die Geduld der Leser auch schnell überfordern. Wesentlicher als dies allerdings ist m. E. der Anspruch, mit dem die Arbeit antritt: Es geht um eine ethische Auseinandersetzung mit der *Anthropologie* der Euthanasiebefürworter im Vergleich zum christlichen Menschenbild. Was der / die Leser(in) indes vorfindet, ist eine Analyse *einzelner anthropologischer Elemente*, von denen aus auf einen entsprechenden Gesamtdekanhorizont geschlossen wird. Zwar werden dadurch durchaus *Tendenzen* sichtbar, die zumindest die Gefahr einer anthropologischen Engführung indizieren; daraus jedoch auf einen *generellen* Trend zu schließen, der etwa eine „Anthropologie des leidfreien Menschen“ (227) schlüssig und umfassend anzeigt, läßt sich mit einigem Recht bezweifeln. Dazu ist die hier vorgebrachte Basis zu schmal und die Literatursammlung zu selektiv, abgesehen von der Tatsache, daß ein solches Unternehmen den Rahmen einer Diss. übersteigt. Das muß an Anschlußarbeiten überwiesen werden. Daneben scheinen mir die erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen der Vf.in etwas zu offensichtlich. Zwar bemüht sie sich stets um ein faires Abwägen der verschiedenen Positionen und betont des Öfteren den Vorrang des Verstehen-Wollens vor der Kritik; gleichwohl aber unterbleibt die kritische Selbstreflexion der eigenen Methodik sowie eine Berücksichtigung von Begründungssträngen, die die von ihr vertretene Position noch einmal hinterfragen.

Dennoch – trotz dieser kritischen Anmerkungen ist das Buch empfehlenswert. Es weist in die richtige Richtung und gibt – reduziert man den Anspruch und läßt sich auf die erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen der Vf.in ein – einen guten Überblick über die Thematik. Ich jedenfalls habe das Buch mit Gewinn gelesen.

Bochum

Udo Zelinka

Philosophie / Religionsphilosophie

Kreutzer, Karsten: *Transzendentes versus hermeneutisches Denken*. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz. – Regensburg: Pustet 2002. 400 S. (ratio fidei, 10), kt € 44,00 ISBN: 3-7917-1805-3

Diese von Hansjürgen Verwey erstellte Untersuchung verbindet ein theologisches mit einem systematischen Interesse. Die historische Dimension ist der Aufarbeitung der Denkansätze von Karl Rahner und J. B. Metz gewidmet. Diese Aufgabe wird über eine ausführliche und glänzende Darstellung der Genese des „philosophischen“ (!) Rahners und der Überarbeitung der beiden Werke „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ durch seinen Schüler und Kritiker J. B. Metz geleistet. Ihr systematisches Anliegen ist ohne Einschränkung dem Ansatz des Freiburger Lehrers verpflichtet und möchte in der heutigen radikalen Pluralisierung theologischer Ansätze die Bedeutung einer transzendental-erstphilosophischen Argumentation herausarbeiten. Die Art der Rahner-Rezeption der 60er Jahre wird für dieses Anliegen der entscheidende Schlüssel (15). Die Arbeit ist in

¹ M. Zimmermann-Acklin, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung, Freiburg/Ue, Freiburg/Br. 1997.

sich schlüssig und überzeugend aufgebaut. Der längere Teil A (18–150) ist der Werkentwicklung Karl Rahners im Blick auf „Hörer des Wortes“ gewidmet. Teil B (251–363) stellt die Genese des Denkens J. B. Metz bis zu seiner Überarbeitung der beiden Werke des Lehrers dar. Der kurze Beschluß (364–370) möchte an der pointierten Kritik von Metz nicht nur am Werk seines Lehrers, sondern an jeglicher Form transzendentalen Denkens, die bleibende Bedeutung eines transzendental erschlossenen Begriffes letztgültigen Sinnes aufzeigen – auch für die Anliegen des Kritikers selbst.

Die Untersuchung hat den historisch-systematischen Interpretationsansatz der jüngeren Rahnerforschung gewinnbringend aufgenommen. Kap. I. (18–91) bietet erstmalig eine ausführliche und detaillierte Interpretation ausgewählter frühen Aufsätze Rahners, d. h. wohl Seminararbeiten und ordensinterne schriftliche Fassungen verschiedener philosophischer Akademien. Dadurch ist es nun möglich, ziemlich genau die Genese des transzendentalen Denkens (mit dem Exzerpt aus Maréchal) herauszustellen. Besonders diskutabel erscheinen mir die fein herausgestellten Differenzen der Maréchalrezeption Rahners zum Original (v. a. Retorsion und Affirmation 78f). Auch die Interpretation von „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ (mit eindeutigem Schwergewicht auf letzterem) darf als besondere Leistung gewertet werden (die Darstellung der Rezeptionsgeschichte, die Diskussion von Rahners Beziehung zu Kant und Heidegger, u. a. m.). Ebenso hervorzuheben ist die Darstellung des Denkansatzes von J. B. Metz, der in seiner philosophischen Diss. (erstmalig so ausführlich diskutiert 251–297) den hermeneutischen Heidegger nach der Kehre rezipierte und sich daher von seinem Lehrer bereits in der philosophischen Interessenlage erheblich unterscheidet. Die These lautet: Metz' Heideggerinterpretation und -kritik steht von Anfang an in der Universalisierung geschichtlicher Hermeneutik. Die ursprünglich transzendental-anthropologische Ontologie Rahners wird freiheitsphilosophisch interpretiert und gnadentheologisch in der zweiten Auflage der Werke auch weitergeführt (362). Es ist hier nicht möglich, alle Details zu nennen. Mir scheint, daß folgendes Ergebnis der Arbeit endgültig sein wird: Die zweiten Auflagen der frühen Werke Rahners durch Metz stellen keine einfache Überarbeitung dar, sondern tragen die genannte Interpretation des Werkes ins Werk selber ein. Da die Überarbeitungen theologiegeschichtlich wirksam geworden sind, ist mit Recht nach dem ursprünglichen Ansatz zu fragen; aber nicht nur bei Rahner. Wenn wir aus den Sackgassen der heutigen theologischen Diskussion gelangen wollen, müssen wir den gesamten Entwicklungsprozeß der Theologie vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch einmal rekapitulieren. Ob dies aber in der Weise gelingen kann, wie es hier vorgeschlagen wird, bezweifle ich.

Es war wohl nicht zu erwarten, daß eine bei Verweyen erstellte Arbeit zur Interpretation Rahners sich es hätte leisten können, die Meinung des Lehrers zu widerlegen. K.'s dezidiert philosophische Rahnerinterpretation (90) verschärft den alten und eigentlich schon längst überholten Interpretationsstreit zwischen Fischer und Eicher. Deshalb liest sich die Arbeit auf weite Strecken als Gegenentwurf zu den Interpretationen von Neufeld und Zahlauer (aber auch Schwerdtfeger). Es kann aber an dieser, im vorgegebenen Rahmen wirklich glänzenden Arbeit gezeigt werden, unter welchen Bedingungen diese Interpretation vorgetragen werden kann. Zum einen müssen alle theologischen Arbeiten in der Genese des Werkes in ihrer konstitutiven Bedeutung ausgeblendet werden. Das hat zur Folge, einmal ganz abgesehen von den Studien zur Spiritualität des eigenen Ordens und der Kirchenväter, sowie der breiten, expliziten Gnadentheologie, daß die Bedeutung der Sakramententheologie (Dispositionslehre und Theologie der Geschichte), die Überlegungen zur Weihe des Laien zur Seelsorge (mit Rahners frühen Ausführungen zur Interpersonalität), seine erste theologische Gesamtansicht im Aufsatz über die Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit (mit dem ersten Entwurf des Programms von „Hörer des Wortes“) sowie die pastorale Verortung seiner Theologie (im Aufsatz „Priesterliche Existenz“, in dem ja erstmals der Begriff „übernatürliches Existential“ anklingt) nicht wirklich zum Zuge kommen. Die zweite Bedingung beruht in der Minimierung jener Aussagen in den besprochenen Texten, die nicht in die Vorgabe passen. Daß dies aber dem Autor selber nicht so einfach gelingt, zeigen folgende Vergleiche in der Arbeit, und erweisen die Arbeit noch einmal als höchst bedeutungsvoll. Der im Frühwerk leitende Erkenntnisbegriff Rahners (Teilhabe am göttlichen Logos; 38), der im Kontext der Lichtmetaphysik entfaltet ist, wird an dieser Stelle minimiert. Später wird aber z. B. klar erkannt, daß die Partizipationslehre für die final-dynamische Ausrichtung des Vorgriffs ausschlaggebend wird (152). Obwohl der Autor die These der gnadentheologischen

Korrektur seines Lehrers übernimmt, kann er herausstellen, daß auch für den „Philosophen“ Rahner die Visio und damit die hintergründige Natur-Gnade-Debatte ausschlaggebend sind (53f), auch wenn sie an dieser frühen Entwicklungsstufe nicht gelöst wird. Wie hätte dies, wenn man die Bedingungen theologisch-philosophischer Ausbildung im Orden damals kennt, überhaupt geschehen können? Besonders bemerkenswert ist die Analytik des Wortverständnisses in „Hörer des Wortes“ (240f). Dem kann ich weitgehend zustimmen. Daß aber dann die christologische Dimension der Gesamtwirklichkeit und damit die strukturierende Logostheologie nicht herausgestellt wird, erscheint mir inkonsequent zu sein. Deshalb kann die unübersehbare Tauftheologie und implizite Gnadentheologie in „Hörer des Wortes“ nicht gewertet werden (siehe die Ausführungen zur „potential oboedientialis“ 106f). Deshalb, so meine ich, erbringt gerade diese wirklich ausgezeichnete Arbeit (gegen ihre Absicht) den Beweis, daß es kein Stadium der Entwicklung Karl Rahners gibt, das von gnadentheologischen Implikationen frei gewesen ist. Die These von der gnadentheologischen Korrektur eines primär philosophisch-transzendentalen Ansatzes, die ja an der zweiten Auflage der hier zur Diskussion stehenden Werke entwickelt wurde, ist deshalb werkgeschichtlich nicht zu halten. Auch systematisch kann von Offenbarung (auch im Bezug auf den Adressaten und einen philosophischen Begriff letztgültigen Sinnes) nicht gesprochen werden, ohne Gottes Wort als rettendes Wort, und deshalb als gnädiges Wort aufzufassen. Daher kann von einer theologischen Fortschreibung philosophischer Grundüberzeugungen (17) bei Rahner nicht die Rede sein. Das bedeutet aber nicht, daß bei Rahner keine methodisch eigenständige Philosophie herausgearbeitet werden könnte. Diese aber ist theologisch motiviert und nur aus diesem Problemkontext zu rekonstruieren. Leider zeigt sich an dieser Arbeit auch, wie tief das Schisma zwischen Spiritualität und Reflexion, das Rahner überwinden wollte, immer noch ist.

Zwei Fragestellungen aber bleiben noch von der systematischen Absicht der Arbeit her zu werten. Ist die durchgängige Zurückweisung einer Ontologie wirklich überzeugend? Zum einen scheint mir dadurch der entworfene Freiheitsbegriff (oft seltsam hypostasiert) in der Luft zu hängen. Andererseits stellt sich die Frage, ob Theologie überhaupt auf ontologische Verpflichtungen verzichten kann und heute soll, da von allen Seiten her ontologische Fragen aufgeworfen werden. Auch wenn die Pluralisierung der Theologie und ihre Unübersichtlichkeit gewiß mit philosophischen Prämissen zusammenhängt, ist mir die hier entworfene Problemanalyse zu einfach. In den 60er Jahren geschieht eben auch ein ‚Weltkirchewerden‘ mit sehr unterschiedlichen kontextuellen Theologien in sehr unterschiedlichen Dialog- und Widerstandssituationen. Ich bin der Meinung, daß für die werdende Weltkirche es eine Frage auf Gedeih und Verderb sein wird, ob sie in dieser Situation kommunikationsfähig bleiben kann, ohne die ortskirchlichen Eigenständigkeiten und die jeweiligen fragmentarischen Theologien (und ihre plurale Hermeneutik) einzubeziehen. Ich denke mit dem Vf., daß hierfür die Transzendentaltheologie einen unverzichtbaren Beitrag leisten kann. Gerade deshalb aber ist sie entschieden weiterzuentwickeln (siehe das Rahnerzitat: 7). Will man wirklich eine Weltkirche auf die Kategorien von Kant und Fichte festlegen? Und ein letzter Hinweis zur Frage, welcher Rahner in den 60er Jahre rezipiert worden ist. Vernachlässigt, ausgeblendet oder mit Spott überzogen wurde v. a. der Schultheologe. Damit aber ist die implizite „Loci-Theologie“ dieser Tradition über Bord geworfen worden. Nichts aber ist heute dringlicher als die Erneuerung der Loci und ein entsprechende Schulung in wechselseitiger Gesprächsfähigkeit – auch für den radikalen Transzendentalismus.

Innsbruck

Roman A. Siebenrock

Sedmak, Clemens: Erkennen und Verstehen. Grundkurs Erkenntnistheorie und Hermeneutik. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2003. 176 S., pb € 14,90 ISBN: 3-7022-2484-X

Dieser Grundkurs will Anregungen dafür bieten, „wie man Erkenntnistheorie und Hermeneutik betreiben kann“ (7). Es geht Sedmak also darum, den Leser bzw. die Leserin aus einer Haltung des bloßen Konsumierens und Lernens herauszuführen und in methodisch disziplinierter Weise in die Tätigkeiten des Erkennens, Reflektierens, Verstehens, Interpretierens und Urteilens hineinzuführen. Entsprechend ist sein Büchlein entlang dieser fünf Tätigkeitswörter gegliedert und möchte auf all diesen vielfältig miteinander verwobenen, sonst aber oft getrennt voneinander behandelten Feldern „zu eigenem Gehen einladen“ (7).

Um den Tätigkeitscharakter von Erkenntnistheorie und Hermeneutik zu betonen, verzichtet der Vf. auf ausführliche philosophiegeschichtliche Entfaltungen. Angesichts der so stark betonten Ermunterung zum eigenen Tun ist es bedauerlich, daß der Vf. nur in unsystematischer Weise Fragen, nicht aber feste Aufgabenteile am Ende seiner Kap. anfügt, um den Leserinnen und Lesern methodische Hilfestellungen fürs eigene Mit- und Weiterdenken zu geben. Zudem würde es in meinen Augen den Tätigkeitscharakter einer solchen Einleitung nicht gefährden, wenn verstärkt in enzyklopädischer und übersichtlicher Weise auf die Ursprünge der vom Vf. diskutierten Theorien verwiesen würde. Jedenfalls hat man bei der jetzigen Anlage des Grundkurses mitunter das Gefühl, nicht genügend Kompetenz zum eigenständigen Weiterdenken vermittelt zu bekommen. Auf diese Weise kann der Effekt entstehen, daß die Lektüre dazu führt, dem Vf. bei der Tätigkeit seiner Denkbewegungen zuzuschauen, statt selbst zum Tun ermutigt zu werden.

Ein oft vernachlässigtes, weiteres wichtiges Anliegen ist es dem Vf., die ethische und politische Dimension von Erkenntnis- und Verstehensprozessen zu betonen und etwa „Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Armutsforschung“ zu geben (7). Dieser Ansatz wird im Laufe des Buches durch einige Beispiele überzeugend verdeutlicht, wirkt aber stellenweise etwas gewollt.

Interessant ist v.a. zu Beginn des Buches die häufige Heranziehung literarischer Beispiele. Auf diese Weise erleichtert der Vf. das Verständnis und ermöglicht ungewöhnliche Perspektivierungen.

Im ersten die Epistemologie vorstellenden Kap. (9–42) führt der Vf. in Begrifflichkeit, Struktur und Kategorien epistemischer Arbeit ein, gibt einige interessante Hinweise auf auch in der Gegenwart noch relevante Debatten um den Wissensbegriff und versucht die wichtigsten Funktionen der Erkenntnistheorie aufzuzeigen. Dabei versteht er Erkenntnistheorie v.a. als Anleitung zum richtigen Fragen und als Befähigung dazu, im Fragen und durch das Fragen Ordnung in den Erkenntnisprozessen zu schaffen (40). Als Beispiel systematischer epistemischer Arbeit beleuchtet der Vf. im zweiten Kap. die Tätigkeit des Reflektierens (43–71). Dabei setzt er v.a. die Möglichkeiten und Grenzen der Begriffsanalyse auseinander und exemplifiziert diese anhand von Auseinandersetzungen mit so unterschiedlichen Denkern wie Seneca, Bochenski und Wittgenstein.

Mit dem dritten Kap. zur Tätigkeit des Verstehens (72–116) wechselt S. von dem Themenfeld der Erkenntnistheorie zu dem der Hermeneutik, die ihm zufolge allerdings auch zur Erkenntnistheorie gerechnet werden kann (72). Nach einigen Vorbemerkungen zum Begriff des Verstehens stellt der Vf. verschiedene hermeneutische Modelle vor und geht schließlich hier und im vierten Kap. ausführlich auf den hermeneutischen Entwurf Gadamers ein. Zudem gibt er ebenfalls in beiden Kap. einige wichtige Erläuterungen zu Ricoeur und versucht den Vorgang des Verstehens an Beispielen anschaulich zu machen. Diese immer wieder versuchte Veranschaulichung an teilweise überraschenden Beispielen stellt eine Stärke S.s dar und ist gerade in einem Lehrbuch äußerst hilfreich. Als eines der Kerngeschäfte der Hermeneutik stellt der Vf. im vierten Kap. die Tätigkeit des Interpretierens vor (117–148). Nach einigen Erläuterungen zum Begriff der Interpretation wendet er sich v.a. dem Interpretieren von und Arbeiten mit Texten zu. Daneben gibt er Hinweise zu einer Theorie des Lesens.

Im fünften und letzten Kap. seines Grundkurses wendet sich S. dem End- und Zielpunkt des epistemischen Arbeitens, dem Urteilen, zu (149–171). Er nennt Beispiele für weise Urteile und entwickelt Thesen zu einer Theorie des wohl erwogenen Urteils. Auffällig ist dabei einerseits seine Betonung der notwendigen Perspektivität des Urteilens und die damit verbundene Absage an einen „Blick von Nirgendwo“, andererseits aber auch die Akzentuierung seiner handlungsermächtigenden Kraft. Zum Schluß geht er noch auf den Vernunftbegriff ein und schließt mit einer Bemerkung zur epistemischen Gerechtigkeit.

Die Art der Präsentation S.s ist anschaulich und gut verständlich. Er versteht es, von einfachen Beispielen ausgehend Interesse zu wecken und in niederschwelliger Weise in komplexe Zusammenhänge und Diskussionen einzuführen. Er bezieht sich äußerst umsichtig und in interessanter und übersichtlicher Zusammenschau auf eine Auswahl von Diskussionen aus verschiedenen philosophischen Strömungen. Dabei ist er zwar in Stil und Akzentsetzung erkennbar von der analytischen Philosophie und insbesondere von Ludwig Wittgenstein beeinflusst, widmet sich beispielsweise im Verstehenskapitel aber dennoch ausführlich der Gadamerischen Hermeneutik und den mit ihr verbundenen kontinental-europäischen Traditionen. Die gute Lesbarkeit und der Verzicht auf einen ausgiebigen Anmerkungsapparat macht es zwar schwer, den Grundkurs zur alleinigen Einführung in die von S. angerissenen Themengebiete zu nutzen. Dennoch vermittelt er Lust auf philosophisches Denken und zeigt dessen Relevanz für alltägliche Entscheidungen und gesellschaftliche Veränderungsprozesse auf. Es sei deshalb zwar nicht als Alternative, wohl aber als wertvolle Ergänzung der einschlägigen Einführungen in die

Disziplinen der Erkenntnistheorie und Hermeneutik nachdrücklich empfohlen.

Köln

Klaus von Stosch

Christentum / Judentum

Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, hg. v. Silvia Käppeli. – Bern: Peter Lang 2002. 369 S., 4 s.-w. Abb. (Judaica et Christiana, 20), pb € 65,50 ISBN: 3-906769-53-4

Clemens Thoma gehört zu den Großen des jüdisch-katholischen Gesprächs. Er hat in vielfacher Hinsicht daran mitgewirkt: Sei es als Konsultor der Vatikanischen Kommission für Fragen der kirchlichen Beziehungen zum Judentum und zu den Juden, sei es als Gründer des Instituts für jüdisch-christliche Forschung (IJCF) an der Universität Luzern, sei es als Autor zahlreicher Publikationen.

So ist es nur folgerichtig, daß eine Festschrift, die ihm zum 70. Geburtstag gewidmet ist, eine ökumenische und internationale Angelegenheit ist. Der Bd vereinigt über zwanzig Beiträge, die je auf ihre Art die unterschiedlichsten Aspekte der jüdisch-christlichen Beziehungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beleuchten, denn daß das Erreichte in den jüdisch-christlichen Beziehungen zwar viel, aber noch nicht alles ist, darin besteht Konsens.

Urs Altermatt, Die Hochhuth-Debatte von 1963 in der katholischen Schweiz; *Rolf Bloch*, Die jüdische Gemeinschaft der Schweiz und ihr Umfeld im Wandel der letzten Jahrzehnte; *Martin Brasser*, Der Ton macht das Gespräch. Zu Franz Rosenzweigs Bestimmung des Christentums im *Stern der Erlösung*; *Ernst Ludwig Ehrlich*, Abraham Heschel; *Jean Halpérin*, Le dialogue comme pédagogie; *Hans-Hermann Henrix*, Christliches Plus in der Nächstenliebe? Zum rabbinischen und philosophischen Verständnis der Hauptsache der Tora; *Georg Hüssler*, Clemens Thoma und der Freiburger Rundbrief; *Bertold Klapert*, Israel und die Kirche – Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander; *Leon Klenicki*, A Hopeful Reflection on the Future of the Interfaith Dialogue Relationship; *Kurt Koch*, Die Wirklichkeit Gottes als Herz des jüdisch-christlichen Dialoges; *Simon Lauer*, Erwägungen zu einer jüdischen Theologie des Judentums; *Verena Lenzen*, Keine Zukunft ohne Vergangenheit; *Jorge Maria Mejia*, The Theological Dimension of Jewish-Christian Dialogue; *Franz Mußner*, Die „Geschichtstheologie“ von Röm 9–11; *John T. Pawlikowski*, Reimaging the Christian-Jewish Relationship: An Evaluation of Contemporary Perspectives; *Alwin Renker*, Wandlungen im heutigen Paulusbild; *Norbert M. Samuelson*, Revenge and Forgiveness in Jewish Virtue Ethics; *Rudolf Schmid*, In Gottes Treue gehalten. Jüdisch-Christliche Forschung als Aufgabe katholischer Theologie; *Stefan Schreiner*, R. Gamliels Antwort und das Gespräch zwischen den Religionen. Isaak Trokis Auslegung von Apg 5,38–39; *Michael A. Signer*, Trinity, Unity, Idolatry? Medieval and Modern Perspectives on Shittuf; *Peter J. Tomson*, Glaubensgerechtigkeit und Gesetzeswerke: zu David Flussers Paulusrezeption; *Gottfried Vanoni*, Blinde Flecke bei christlicher Wahrnehmung? Versuch über Johannes 1, 14–17; *R. J. Zwi Werblowsky*, Dominus Iesus: Christian, non-Christian and Jewish Readings; *Flora S. Wuellner*, The Book of Psalms and Our Spiritual Health; *Wilhelm Wüllner*, Die Rolle des Humanen in der Forschung: Das Vermächtnis des Lebenswerkes von Clemens Thoma im Institut für Jüdisch-Christliche Forschung in Luzern; *Michael Wyschogrod*, Democracy, Judaism and the Church.

Die Vielfalt von Themen und Disziplinen belegen eindringlich, wie weitgehend das jüdisch-christliche Gespräch die Theologie und auch die Judaistik beeinflusst hat und wie positiv sich diese Fragestellung ausgewirkt hat und auswirkt. Das ist zweifelsohne eine der besten Bestätigungen für die Arbeit des Jubilars.

Berlin

Rainer Kampling

Hagiographie

Engling, Clemens: Unbequem und ungewöhnlich. Anna Katharina Emmerick – historisch und theologisch neu entdeckt. – Würzburg: Echter 2005. 352 S., pb € 16,80 ISBN: 3-429-02674-1

Am 3. Oktober 2004 hat Papst Johannes Paul II. Anna Katharina Emmerick, die „Mystikerin des Münsterlandes“ (8. Sept. 1794 – 9. Febr. 1824), selig gesprochen. Wenn auch weniger bekannt, kreuzen sich bei der Emmerick dennoch viele Wege. Wissenschaftlich wurde sie überraschenderweise zuerst von der Germanistik entdeckt, die insbesondere an den Aufzeichnungen ihrer Visionen durch Clemens Brentano interessiert ist, deren Ausarbeitung Brentano lebenslang nicht mehr losließ und sein dichterisches Spätwerk ausmacht. Brentanos „Bitteres Leiden“, mit detaillierten Visionsberichten zur Leidensgeschichte Jesu, diente dem nicht unumstrittenen Film „Die Pas-

sion Christi“ vom amerikanischen Regisseur Mel Gibson für viele Szenen zur Vorlage. Freilich beschäftigt sich seit langem auch die Theologie intensiv mit Anna Katharina Emmerick. Dokumentiert ist das v. a. durch die seit 1982 regelmäßig abgehaltenen, insgesamt vier wissenschaftlichen Symposien, deren letztes in der Karwoche 2005 stattfand (Cl. Engling u. a. [Hg.], Emmerick und Brentano, Dülmen 1983. – Ders., Anna Katharina Emmerick. Die Mystikerin des Münsterlandes, Dülmen 1991. – Ders., Anna Katharina Emmerick. Passio, Compassio, Mystik, Münster 2000. – Ders., Anna Katharina Emmerick. Spiritualität, Visionen, mystisches Erleben. Anregungen in Zeiten neuer Säkularisation, im Erscheinen). Diese Symposien setzen bewußt interdisziplinär an und lassen Theologen, Kirchenhistoriker, Psychologen und Germanisten gleichermaßen zu Wort kommen.

Entsprechend bildet die vorliegende Monographie eine Art Zwischenbilanz zur bisherigen vielfältigen Beschäftigung mit der Emmerick. Sie will die separaten, auch divergenten Einzelaspekte versuchsweise in ein interdisziplinär-einheitliches Ergebnis zusammenführen, um ein konsistentes Bild zu Leben und Person, Mystik und wahrer Glaubensgestalt von Anna Katharina Emmerick zu erarbeiten. Um es gleich vorweg zu sagen: Dem Autor, Clemens Engling, kann dieses Ziel gar nicht eigentlich mißlingen. Denn er gehört – neben Pater Joseph Adam, Pfarrer Heinrich Schleiner u. a. – zu den Pionieren, die von Anfang an mit dem Seligsprechungsverfahren direkt involviert waren. E. war langjähriger Pfarrer von Hl. Kreuz in Dülmen, der Grabeskirche der Emmerick, Vorsitzender des Emmerickbundes (dem jeder beitreten kann und der zweimal im Jahr ein Heft für seine Mitglieder herausbringt mit Bildmaterial, Informationen, wissenschaftlichen Dokumentationen – Pfarrbüro Hl. Kreuz, An der Kreuzkirche 10, 48249 Dülmen), Vizepostulator, Mitglied der Bischöflichen Seligsprechungskommission des Bistums Münster, Mitgestalter der oben bibliographierten vier Symposien und der jährlich zum Sterbetag der Emmerick am 9. Februar abgehaltenen wissenschaftlichen Vorträge. V. a. eines aber macht E. zum authentischen Autor, nämlich die erlebte Erfahrung und praktizierte Gestaltung der konkreten Emmerick-Verehrung in Dülmen selbst, die er nun auf dem breiten Hintergrund wissenschaftlicher Germanistik, Kirchengeschichte und systematischer Theologie reflektiert, abklärt und zu vergewissern sucht.

So lautet E.s bezeichnende Grundfrage: „Kann eine Frau, die vor rund zweihundert Jahren gelebt hat, Orientierung und Antwort des Glaubens für uns bereit halten“ (297), die „kritischen Nachfragen standhält, ja möglicherweise auch dem religiösen Suchen unserer Tage entgegen kommt“ (9)? In der Durchführung dieser Frage verfolgt E. eine konsequente Strategie: Die Glaubensgestalt der Emmerick soll aus den biographischen, germanistischen und theologischen Quellen möglichst authentisch erhoben und neu entdeckt werden – eine Arbeit, die zugleich mit den vielfachen, uns heute ohnehin tief befremdenden theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Übermalungen („Dulderin“, „Gottesbraut“, „Leidensbraut Christi“, „Seherin“ etc.) aufräumt. Mit dieser Intention ist dem Vf. die stoffliche Gliederung seines Buches bereits vorgegeben.

1. Einführend erläutert E. die wechselvolle Geschichte des Seligsprechungsprozesses selbst (13–40), der 1899 aufgenommen, 1928 wegen der fraglichen Wertung von Brentanos Visionsbüchern abgebrochen und erst zum 150. Todestag im Jahr 1974 ein zweites Mal in Gang gesetzt worden war, v. a. aufgrund der Initiative des damaligen Münsteraner Bischofs Heinrich Tenhumberg (1969–1979) zusammen mit Gutachten von Ildefons Dietz und Erwin Iserloh. Der seit 1980 amtierende Bischof Reinhard Lettmann trug diese Initiative weiter, Pater Joseph Adam, der über „Clemens Brentanos Emmerick-Erlebnis“ promoviert hatte, verfaßte die sog. „Positio“ für die römische Seligsprechungskongregation, und Leo Kardinal Scheffczyk arbeitete ein Gutachten zur Mystik der Emmerick aus. Die Seligsprechung erfolgte durch Papst Johannes Paul II. am 3. Okt. 2004, nicht zuletzt aufgrund der anhaltenden lebendigen Verehrung der Emmerick in Coesfeld, in den USA, in Holland, Belgien und der Schweiz.

2. Im ersten Hauptteil: „Ihr Leben im historischen Kontext“ (43–181) skizziert E. Zeitumstände und Biographie der Emmerick. Als Tochter armer Bauersleute wuchs sie in Coesfeld auf, arbeitete, begabt, aber ohne Möglichkeit zu höherer Bildung, als Bauernmagd und Schneiderin, konnte wegen ihrer Ärmlichkeit nur mit größter Mühe 1802 in das Augustinerinnenkloster in Dülmen eintreten, mußte dort große Demütigungen ertragen, erlebte die napoleonischen Wirren und verblieb nach der Klösteraufhebung 1812 als säkularisierte Ordensfrau in Dülmen. Mit dem Auftreten ihrer Stigmata 1813 trat sie schlagartig ins öffentliche Bewußtsein und mußte sich 1819, vielfach verleumdet, wegen ihrer Visionen und Nahrungslosigkeit einer dreiwöchigen staatlichen Untersuchung unterziehen, völlig isoliert von der Außenwelt. Andererseits sammelte sie einen deutschlandweiten Freundeskreis um sich, woraus u. a. die reiche historische Quellenlage resultiert. Zu diesem gehörten prominente Besucher wie Graf Stolberg, die Fürstin Gallitzin, der Münsteraner Kreis der beginnenden katho-

lischen Romantik, Luise Hensel, Johann Michael Sailer, Christian und Clemens Brentano. Besonderen Anschluß fand die Emmerick bei der Familie Diepenbrock im nahen Bocholt, wobei v. a. Apolonia Diepenbrock, die spätere Mitbegründerin der katholischen Sozialbewegung in Koblenz bei Dietz und in Regensburg, immer wieder an ihrer jahrelangen Pflege teilnahm.

3. Nach dieser, aufgrund des verwendeten Quellenmaterials authentischen und sympathischen biographischen Wegbereitung kann E. im zweiten Hauptteil: „Perspektiven einer theologischen und geistlichen Existenz“ (185–294) dezidiert nach der religiösen Glaubensgestalt der Emmerick fragen. „Heilige sind Menschen, durch die es anderen leichter wird, an Gott zu glauben“, zitiert E. Nathan Söderblom. Heilige sind Vorbilder im Glauben, sie stehen dafür ein, daß und wie es in gegebener Situation möglich ist, dennoch zu glauben. Heilige sind beispielhafte Christen, wenn nötig auch Initiatoren eines neuen Glaubensstils in gewandelter Welt. Sie überzeugen durch ihr Überzeugtsein, und bahnen so für Andere einen Weg. Worin besteht der Weg der Emmerick? E. versucht, das Emmerick-Phänomen unter drei Dimensionen zu fassen: Die Emmerick (1) als Mystikerin, (2) als Leidende, (3) als Liebende.

(1) Der Beiname „Mystikerin“ soll die Emmerick dem durchschnittlichen Menschen nicht als ohnehin unerreichbar entfremden, sondern steht für ihre Glaubensinnerlichkeit, die bei ihr freilich eine Tiefe erreicht, die sie durchaus vergleichbar macht mit den großen Mystikern wie Meister Eckhart, Johannes Tauler, Theresia von Avila. Interessant ist dabei die Entwicklung ihres Gottesbildes vom strafenden, zornigen Gott – dem zu dieser Zeit gängigen Gottesbild, wie es auch weit bis in das 20. Jh. hinein verkündet wurde – hin zum allbarmherzigen Gott. „Denn das liebevollste Wesen kann nur Gutes geben“, so lautet eine ihrer zeitlosen Aussagen. Diesem Bild korrespondiert das unbedingt subjektiv-personliche Gottesverhältnis, dem die Emmerick zugleich im Sinn der aufbrechenden Romantik den Weg bahnt. Im Zentrum steht nicht das gläubige Für-wahr-Halten dogmatischer Lehraussagen, sondern das konkret gelebte, persönliche Gottesverhältnis des Einzelnen. Sie habe „dreist“ mit Gott gesprochen, macht sich die Emmerick den Vorwurf, beruhigt sich aber selbst, denn „vermessener würde es für mich sein, [...] nicht in solcher Liebe und Vertraulichkeit mit ihm geredet zu haben“. Mit dieser unbedingten Personalisierung in Gebet, Glauben, Liturgie, Sakramentenempfang etc. weist die Emmerick weit voraus in eine Theologie, die erst über 150 Jahre später, im II. Vatikanum, diese anthropologisch-personale Wende lehramtlich verbindlich vollzieht.

Ein wenig schwer tun wir uns heute aber mit Emmerick-Phänomenen wie ihrer, allerdings gut bezeugten Nahrungslosigkeit, ihrer „Gabe der Tränen“, ihrer Ekstasen und Visionen. V. a. letztere warfen das sog. Brentano-Emmerick-Problem auf, um dessentwillen 1928 das Seligsprechungsverfahren eingestellt worden war, und das in der Frage besteht, was in den überlieferten Visionen überhaupt von der Emmerick und was von Brentano stammt. E. bezieht hier die überzeugende Position, daß bei einer – noch ausstehenden – theologischen Auswertung der Visionen klar sein muß, daß es sich hier nicht primär um eine Theologie der Emmerick handelt, sondern um deren dichterische Deutung durch Brentano. Brentano, der sich selbst als „Pilger“ bezeichnend von 1818 an bis zum Tod der Emmerick in Dülmen ausharrt, plante, das heute vom Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt als Brentano-Nachlaß verwaltete immense Textmaterial von ca. 40.000 Seiten zu einem religiösen Welterpos zu verarbeiten. Selbst herausgeben konnte Brentano allerdings nur das 1833 bei Melchior Diepenbrock in Regensburg fertig gestellte „Bittere Leiden“, das neben „Des Knaben Wunderhorn“ zum 19. Jh. am weitesten verbreiteten Volksbuch wurde und inzwischen als Bd 26 (Hg. v. B. Gajek, Stuttgart 1980) der Historisch-kritischen und kommentierten Gesamtausgabe von Brentanos Werken, besorgt durch das Freie Deutsche Hochstift, neu vorliegt.

(2) Vorbildlich aber ist Emmericks Umgang mit ihrem Leiden, das sie mit Blick auf Gott annimmt, und selbst dort, wo es ihr unverständlich wird, im Geist des Mitleidens mit Jesus und den Mitmenschen weiterträgt. Auf diesem Hintergrund verstand die Emmerick ihre Krankheit mithin als Leiden für andere, als stellvertretende Sühne, als Leiden für die Kirche – und prägte eine Leidensmystik aus, die uns heute in manchen Zügen nur mehr schwer zugänglich ist. Es bleibt aber der grundsätzlich richtungsweisende Glauben, daß Leid zum Prozeß menschlichen Reifens und geistlichen Lebens unabdingbar dazugehört. Mit dieser Sinngebung nimmt die Emmerick den urchristlichen Gedanken der Passio und Compassio auf. Sie selbst spricht das aus mit dem bekannten visionären Bild der Dornenrosen, die sie brechen wollte: „[...] und mir wurde geantwortet: ‚Wenn du die Rosen haben willst, so mußt du auch leiden, daß dich die Dörner stechen.‘ – Mir deucht, ich werde also noch viel leiden müssen, ehe ich zu den Freuden komme, die ohne Leiden sind.“

(3) Aus dieser Mit-Leidens-Haltung gerade auch für andere heraus kann E. den dritten hervorstechenden Charakter- und Glaubenszug von Anna Katharina Emmerick folgerichtig extrapolieren, nämlich ihre wirklich selbstvergesene Fürsorge und Liebe. E. betont zurecht: Kein Biograph – v. a. nicht in den bisherigen Übermalungen, welche die Emmerick primär als stigmatisierte Visionärin, als außerordentliches Wunderphänomen etc. herausstellen – hat die Emmerick als die große Heilige der Nächstenliebe dargestellt: und doch ist sie es, so E., der für diese stille Größe reiches historisches Belegmaterial anführt. Von der Emmerick wird die Fähigkeit berichtet, jedermann, fremd oder bekannt, direkt in seiner Gesinnung und Verfassung („Herzensschau“) zu erkennen – eine Fähigkeit, die bei ihr immer tiefe Solidarität und Mitleid auslöste. Gewiß kamen viele Besucher aus Wundersucht zu ihr. Ihre Freunde, die einfache Dülmener Bevölkerung aber suchten und fanden bei ihr stets das eine, nämlich tröstenden und weiterhelfenden Rat, ein gutes Wort, ein zuversichtliches Gebet. Zum erkrankten Wesener, dem Arzt, der sie über zehn Jahre lang fast tagtäglich versorgte, sagt sie noch am Vorabend ihres Sterbetages: „Nur

Mut, es wird besser mit Ihnen.“ Die Krankheit und Fixiertheit an einen Ort engten die Emmerick also nicht ein, sondern verliehen ihr eine eigentümliche innere Weite und Anziehungskraft. Brentano prägte für diese Pro-Existenz das Bild, die Emmerick sei selbst „wie ein Kreuz am Wege geworden“ – nicht ein resignatives Kreuz, sondern ein bewegtes, das voranführt in der Hoffnung sich vollendenden Lebens.

4. Wiederum versteht E. diese Analyse als Wegbereitung für die zentrale Frage nach der Bedeutung Emmericks für heute. Dieser Frage gilt der dritte Hauptteil: „Anna Katharina Emmerick – Ihre Bedeutung für die Gegenwart“ (297–330). Dieser Hauptteil fällt kürzer aus, insofern hier die Linien der bisher herausgearbeiteten Glaubenszüge der Emmerick lediglich ins Heute verlängert werden müssen. Diesem aktuellen Emmerickbild gibt E. einen dreifachen Querschnitt, (1) ihr Zeugnis von Gott, (2) ihre Bildersprache, (3) ihre Sinndeutung des Leids. E. legt damit das Emmerickbild nicht fest, sondern will lediglich die Richtung vorgeben, der entlang jeder für sich die spezifische Glaubensgestalt der Emmerick in die Gegenwart seines Lebens und Denkens weiterführen kann.

(1) Die Emmerick lebte an der Schwellenzeit um 1800, eine Zeit endgültig beginnender Säkularisierung, die durch die gegenläufige katholisch-romantische Restauration zwar noch einmal aufgeschoben, aber nicht aufgehoben werden konnte und die sich in unserem technisch-naturwissenschaftlichen Zeitbewußtsein längst definitiv durchgesetzt hat. Die Wurzeln des modernen Säkularisierungsschubs liegen nicht in böswilliger, glaubensfeindlicher Absicht, sondern entstammen der neuzeitlichen Einsicht, wonach sich Gott als Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt gar nicht, wie bisher in der Theologie geglaubt, zwingend aus der Natur ableiten läßt. Im Gegenteil gehört gerade die Erfahrung der religiösen Ambivalenz der Wirklichkeit zum Charakteristikum moderner bzw. postmoderner Welterfahrung. Darin haben die traditionellen Gottesbeweise mitsamt der sie tragenden klassischen Metaphysik ihre Rolle, was die Vergewisserung des Glaubens betrifft, längst eingebüßt. Entsprechend stellt sich die Gottesfrage heute in nie zuvor gekannter existentieller Not. In dieser völlig gewandelten Situation weist die Emmerick mit ihrem subjektiv-mystisch-innerlichen Glaubensansatz den Weg voraus gerade auch in eine Theologie, die mit dieser Situation zurecht zu kommen hat. Es ist der Weg der persönlichen Glaubenserfahrung, der entdeckt und neu kultiviert werden muß für unsere Zeit. Es ist der Weg der „Mystik“, von der Rahner spricht in seinem berühmten Diktum, wonach der Mensch der Gegenwart entweder ein Mystiker ist oder gar nicht mehr glauben wird. Dieser Weg meint keine extravaganten Verstiegheiten, sondern die neu entdeckte persönliche Innerlichkeit und Spiritualität des Glaubens – ein Weg, zu dem die institutionelle Kirche Anleitung ist, der aber je persönlich gesucht und gegangen werden muß.

Von Kardinal Newman stammt das Bild, wonach man nur persönlich glauben kann, und zwar genauso wie man nur mit der eigenen Lunge atmen kann und nicht mit der eines anderen. Genauso fordert die Emmerick: Man kann den Glauben nicht verordnen, auch nicht durch noch so geschickte Beweise. Aber man kann sich in aufrichtiger Innerlichkeit Gott und seinem Willen öffnen, und darin seinen Glauben im konkreten Leben bewahren und bewähren, und auch vor der Welt bezeugen durch ein Leben, das in der tagtäglichen Treue und Geduld mit Blick auf Gott und sein verheißenes Sinnenziel gelebt wird, auch in der Gelassenheit, die aus dieser Hoffnung erwächst. Zu Wesener sagte die Emmerick: „[...] beten Sie: ‚Herr, mache mit mir, was Du willst‘, dann gehen Sie ganz sicher, denn das gütigste Wesen kann nur Gutes Ihnen zufügen.“ Es ist diese religiöse Erfahrungsthematik, die die Emmerick zusammen mit vielen großen Gestalten des 19. und 20. Jh.s in den Glauben und in die Theologie einbringt, und die darin enthaltene Möglichkeit der Vergewisserung des eigenen Glaubens, und zwar als Antwort auf die zerbrochene Apologetik und Metaphysik traditioneller Theologie.

(2) Mit diesem Erfahrungsansatz geht Emmericks Bildersprache des Glaubens einher. Sie macht das theologische Streben nach klarer Begrifflichkeit nicht überflüssig, kommt aber unserer gegenwärtigen Sensibilität dafür entgegen, wonach Begriffe lediglich als nachträgliche reflexive Deutekonstrukte konkret-lebendiger Erfahrung zu werden sind, und nur als solche ihr Recht haben. Primär ist das vorgängige lebendige Glauben, das mithin in Bildern, in Kunst und Musik ebenso adäquat ausgedrückt und vermittelt werden kann. Diese neue Lebensnähe und unbedingte Erfahrungsverschränktheit – gerade auch einer Theologie, die um diese Relativität ihrer abstrakten Begriffsbemühungen weiß – artikuliert die Emmerick.

(3) V. a. aber Emmericks Umgang mit Krankheit und Leid trifft die Herzmitte der Glaubensfrage des Gegenwartsmenschen. Bildet doch die Theodizeeproblematik einen Hauptgrund für die gegenwärtige Glaubenskrise. Wie kann ein Gott so viel Leid zulassen? Worin besteht überhaupt der Sinn eines derart leidvoll evolvierenden Universums, wie es das unsere ist? Gewiß, die Evolutionstheorie wurde erst ein halbes Jahrhundert nach Emmericks Tod formuliert. Sie bedeutet freilich lediglich eine Verschärfung des immer schon akuten Theodizeeproblems, das sich für uns heute nur umso nachdrücklicher stellt. Die Emmerick aber macht klar: Leiden gehören zum Leben. Es gibt kein Leben ohne Leid. Ein leidfreies Leben, so wie es gerade in unserer Gegenwartswelt vorgespiegelt wird, die eine förmliche Meisterschaft darin entwickelt hat, Krankheit, Leid und Tod zu tabuisieren, zu verdrängen und als etwas nahezu Beschämendes, jedenfalls zu Versteckendes auszuklammern – in diese Welt hinein lebt die Emmerick vor, daß auch das Leid einen Sinn hat, dem Leben des Menschen mithin erst seinen existentiellen Ernst gibt und jedenfalls zu den wahren Lebensfragen führt, die in unserer Welt vielfach auf eine Weise unterdrückt werden, die längst einem pathologischen Selbstbetrug gleichkommt.

Die Emmerick lebt mit ihrer Existenz, ganz ähnlich dem verstorbenen Papst Johannes Paul II., ein klares Gegenbild vor. Man muß das Leid nicht suchen,

denn es stellt sich in jedem Leben auf die eine oder andere Weise ein. Aber der lebenswerte Sinn des Leids besteht darin, es verstehen zu lernen als Möglichkeit personaler Reifung. Nur oberflächlich betrachtet klingt das zynisch. Denn mit ihrem Leben zeigt die Emmerick, inwiefern das eine reale Möglichkeit darstellt, eine Möglichkeit, die nicht von Gott weg-, sondern mithin zu ihm hinführt. Dafür muß man keine verstiegene Leidensmystik bemühen, sondern lediglich das unverbrüchliche Glaubensvertrauen aufbringen, daß Gott auch dort zugegen ist, wo das Leben unglücklich und leidvoll verläuft. Mit diesem Glauben weist die Emmerick zugleich weiter in Richtung moderner Theodizee, welche die generelle Sinngebung von Gottes Schöpfung als einer leidvollen Evolutions- und Werdewelt im dadurch bedingten personalen Glaubens-, Reifungs- und Transformationsprozeß lokalisiert.

Alles in allem verfaßt E. ein interessantes Buch, das für den, der richtig zu lesen vermag, eine Vielzahl von Anregungen enthält. Es ist eigentlich Verdienst freilich besteht darin, daß er in authentischer Sachlichkeit ein neues, auch wissenschaftlich-theologisch weiterführendes Emmerick-Bild zeichnet, das diese von allen exaltierten hagiographischen Übermalungen befreit, auf welche die bis heute vielfach verbreiteten Vorbehalte gegen sie zurückzuführen sind, – ein Bild, das uns Anna Katharina Emmerick als natürliche, ehrgeizige, junge Frau zeigt, mit klarer innerer Berufung, aber auch mit Anfechtungen, mit unvermuteten Zügen, die sie uns aber nur umso sympathischer machen und näher bringen.

Wolfratshausen

Alexander Loichinger

Theologie / Naturwissenschaft

Drewermann, Eugen: Wenn die Sterne Götter wären. Moderne Kosmologie und Glaube. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2004. 255 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28348–4

Dieses Buch mit dem etwas merkwürdigen Titel beginnt mit Entschuldigungen für die interviewbedingten Nachteile seiner Darbietung (Doppelungen, Gedankensprünge etc.) und spricht dann vom „Elend der populärwissenschaftlichen Massenproduktion“ (8), die der Autor, mit diesem Werk zu erweitern, sich offenbar schuldig fühlt. Gleich zu Beginn auch verweist er auf das entscheidende Referenzwerk zu diesem Werk, das von ihm selber stammt: „Im Anfang... Die moderne Kosmologie und die Frage nach Gott“, Düsseldorf / Zürich 2002. Und so erscheint dieser Interviewband dann auch wie das Buch zum Buch oder das Beibuch zum Hauptbuch, auf das er sicher mehr als hundertmal verweist.

Formal ist das Werk ein Dialogbd, aber die Fragen von Jürgen Hoeren, der Ressortleiter von Kulturelles Wort / Aktuelle Kultur beim SWR 2 in Baden-Baden ist, strukturieren wenig und sind nur Stichworte zu Monologen, die Drewermanns unzweifelhafte Belesenheit und Sachkenntnis dokumentieren können. Keine Frage, D. verfügt über ein derartiges sprachliches Talent, daß selbst die Darbietung trockener astrophysikalischer Daten kurzweilig, ja lesenswert wird. Er macht darauf aufmerksam, welche große Bedeutung der Erdtrabant Mond für den Menschen und für das Leben auf Erden hat, führt uns Mondentstehungstheorien vor (Tochter-, Schwester-, Einfang- und Meteoriteneinschlagstheorie) und dergleichen mehr (45–49). Alles, was uns eine belebbare und belebte Welt beschert, führt D. allerdings auf Zufall und Notwendigkeit zurück (51). Leider tut er es, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, was denn Zufall, philosophisch betrachtet, eigentlich ist und wie Zufall festzustellen ist. Vielleicht gibt es Zufall, wie der ehemalige Münsteraner Dogmatiker und spätere Mainzer Kardinal Volk meinte, nur bei der Kellertür. Und der liebe Gott, wenn er incognito bleiben will, zieht vielleicht nur den grauen Kittel des Zufalls an.

Geradezu ameisenfleißig häuft D. immer neu die Daten und Fakten der Physik- und Astronomiegeschichte an und verbindet sie durchaus mit erzählerischem Geschick. Die Diskussion um Welle und Korpuskel (90ff.), die Theorien über das Ende des Universums (76ff.) und die Quantenfluktuation (103ff.), wir werden informiert über Einstein und die Relativitätstheorie (123ff.), erfahren manches aus dem Leben und Werk von Planck, Heisenberg, de Broglie und Bohr. Es fällt allerdings auf, daß D. so verliebt ist in den Fluß seiner Darstellungen, daß er immer wieder die Fragen seines Gesprächspartners ignoriert oder zurückstellt: „Bevor wir das, was Sie fragen, klären können, muss aber zunächst noch gesagt werden, dass ...“.

Ärgerlich sind allerdings falsche Tatsachenbehauptungen, z. B. das 1. Vatikanum habe dogmatisiert, daß Gott beweisbar sei („demonstrari posse“) (115). Der einschlägige Artikel im Denzinger / Hünermann Nr. 3004 spricht aber gerade nicht von „demonstrari“, sondern

von „cognosci posse“, also von seiner Erkennbarkeit und nicht von seiner Beweisbarkeit. Hier verwechselt D. das Dogma von 1870 mit dem Antimodernisteneid (Denzinger / Hünemann 3538 von 1910). Letzterer ist aber ein *Motu proprio* und kein Dogma. Auch die neuere Gehirn-Geist-Freiheits-Determinationsdiskussion aus der Hirnforschung streift D. Er behauptet, daß sich „neurobiologisch zeigen lässt, dass so etwas wie Person und Freiheit im Sinne einer naturwissenschaftlichen Aussage gar nicht existiert.“ (121) Und er sympathisiert mit ähnlich lautenden buddhistischen Ansichten. Hier hat D. die von den Hirnforschern Roth und Singer angestoßene Diskussion sicher nicht bis zum Ende mitverfolgt und mitdurchdacht.

Die Watschenmänner dieses Werkes sind ganz allgemein und generalisierend „die Theologen“. In Sachen Schöpfungstheologie hätten „die Theologen ein merkwürdiges Konstrukt aufgebaut“ (57). Sie seien wie „stehengebliebene Uhren“, deren zweimaltägliche Genauigkeit aber auch nur von tatsächlich laufenden Uhren ablesbar sei (12). Die Theologen hätten selbst die Kopernikanische Wende von 1543 „bis in die Gegenwart hinein mehr totgeredet als interpretiert.“ (68) Sie hätten von Spinoza und Kant „offenbar nicht viel gelernt“, hingen einem „absurden falschen Wörtlichnehmen der Bibel“ an (114) etc. Thomas von Aquin wird pejorativ als „Pflichtideologe aller katholischen Theologen“ bis ins 20. Jh. hingestellt (117). „Die Fundamentalthologen [...] suchen sich mit Ausreden über die Runden zu retten“ (163). Das alles ließe sich fortsetzen. Daß Theologen u. U. ein Defizit in bezug auf die Kenntnissnahme neuerer naturwissenschaftlicher Theorien haben, mag unbestritten sein. Wenn aber gilt, was D. behauptet: Von Schöpfungstheologie und Soteriologie kann man nur noch „subjektiv und existentiell betroffen sprechen“ (135), dann wäre allerdings zu fragen, warum die schwierige naturwissenschaftliche Sprache von Theologen gelernt werden soll, wenn sie doch theologisch angemessen nur „subjektiv und existentiell betroffen sprechen“ können.

D. sieht sich wohl selbst, und das vielleicht zu Recht, in der Rolle eines wissenschaftlichen Vermittlers und eines naturwissenschaftlichen Aufklärers der Theologie. Diese Rolle und der Vermittlungsbedarf seien ihm nicht bestritten. Ob das allerdings dazu berechtigt, die übrigen Schöpfungstheologen als „theologische Mythenbildner“ zu klassifizieren, muß, um der Wahrheit die Ehre zu geben, bestritten werden. Zu fragen ist auch, ob die für Schöpfungstheologie postulierte subjektiv-existentielle Betroffenheit in der Sprache von D. selber zu lernen ist, wo er z. B. von Schwarzen Löchern handelt: „Es ist, als wenn die Materie noch einmal aufschrie, bevor sie endgültig verschlungen wird.“ (76)

Albertus Magnus steht wegen seiner im 13. Jh. singulären naturwissenschaftlichen Interessiertheit und Aufgeklärtheit bei D. zu Recht in hohem Ansehen. Ob das allerdings dazu berechtigt, eben diesem Albertus Magnus das zuzuschreiben, was definitiv Thomas von Aquin (D. „Pflichtideologe aller katholischen Theologen“) in seiner *summa contra gentiles* gesagt hat, daß nämlich ein Irrtum über die Welt unweigerlich zu einem Irrtum über Gott führe (138), muß als fraglich gelten. Giordano Bruno, Sören Kierkegaard, Sigmund Freud sind weitere Denker, die sich der häufigen wertschätzenden Erwähnung D.s erfreuen dürfen. Rahner genießt nur bedingt seine Anerkennung. (245ff.)

Leider behandelt das Werk D.s schier alles, vieles allerdings nur im Nebensatz: Bevölkerungsexplosion, extraterrestrische Intelligenz, Gentechnologie, schwarze Löcher, Rüstung, Evolution des Menschen, Kindererziehung, Deutung atl. Texte usw. Was aber leistet die Religion, wenn die bisherige Theologie schlecht und die Theologen überwiegend dumm und unaufgeklärt sind? Dazu bemerkt D. „Religion ist [...] die einzig mögliche Form, um als bewusstes Leben gesund zu existieren bzw. um nicht verrückt zu werden.“ (154) Religion ist damit so etwas wie ein Überlebenselixier in der existentiellen Ausgesetztheit menschlicher Existenz.

Aber dieses Buch ist nicht nur ein bisweilen ärgerliches Buch wegen seiner vielen apodiktischen Behauptungen, es ist an nicht wenigen Stellen auch ein frommes Buch: „Ich glaube, dass das Vertrauen auf Ewigkeit identisch ist mit Liebe. [...] Dass wir irgendetwas sind, das sich lohnt zu lieben, ist identisch damit, einander wiedersehen zu wollen.“ (161) „Wir sollten sagen, dass Seele ein Bild dafür sei, dass Gott in uns lebt und dass unser Leben auf ihn zugeht, ähnlich wie wir vorhin sagten, dass angesichts des Todes der wichtigste Trost darin liege, dass wir als Person in Gottes Hand stünden und dass eigentlich nur Gott wisse, wer wir sind.“ (251) Aber diese trostvolle homilieartige Rede geht nicht recht zusammen mit der naturwissen-

schaftlich-objektivierenden Rede. Und so wirkt alles wie ein weiteres Dokument zum Thema Zerrissenheit der Welt.

Daß die heutigen Menschen „in dem Weltbild der dogmatischen Theologie erzogen“ (162) seien, ist eine Behauptung, die mit der heutigen schulischen und universitären Realität rein gar nichts mehr zu tun hat. Sie gilt allenfalls noch für Menschen deutlich jenseits der Altersgrenze von 50 Jahren. Hier leckt der Autor vielleicht doch v. a. eigene Wunden.

D. spielt die Aporien der Gottesattribute allmächtig, allgütig und allweise durch, um den Schöpfergott scholastischer Theologie zu entzaubern und zu entsorgen (166ff.). Leider betreibt er auch mit diesen Begriffen zu leichtes Spiel. Aussagen dieses Typs allmächtig, allgütig, allwissend und allweise sind Aussagen der *via eminentiae*, sie quantifizieren rein gar nichts, sie sind nicht definierende, sondern deiktische Rede.

Ein wichtiges Anliegen ist dem Vf., die Schöpfungstheologie von der „Erklärung objektiver Daten“ (171) zu trennen. Seine Interpretation des 1. Credo-Satzes wird dann allerdings ziemlich nebulös (172f.). Schafft dieser Schöpfergott nur die Sonderwelt der subjektiv und existentiell Betroffenen oder auch die Welt, die die Naturwissenschaften zu beschreiben versuchen? Und wenn er für „beide Welten“ zuständig ist, in welchem Verhältnis stehen dann diese Teil- oder Halbwelten und deren Bewohner zueinander?

D. selber liefert auch Dogmen. Wohl ein Duzend mal insistiert er, daß tierisches wie menschliches Leid mit der Güte Gottes unvereinbar und die Naturgeschichte mit der Annahme eines allmächtigen, allgütigen und allweisen Gottes unvereinbar (z. B. 53ff.) sei. Aber auch umgekehrt: „Es ist nicht möglich nach Gott zu fragen, ohne an der Welt zu leiden.“ (163) Und ein weiteres seiner Dogmen: Die Überflüssigkeit Gottes zur Erklärung der Welt, des Lebens und des Menschen ist unabweisbar. Weder der Lückenbüßer-Gott, noch der (vielleicht quantenphysikalisch agierende?) Eingreifer-Gott sind naturwissenschaftlich tolerabel. Und – beide umfassend – „Gott als die alleroberste Ursache vorgestellt als eine Person von Allmacht, Güte und Weisheit wird durch die Weltwirklichkeit selbst widerlegt.“ (116, ähnlich 130 / 135 / 166–169).

Irgendwie rückt D. die scientistische Teilkultur schon näher an die hermeneutische Teilkultur heran, irgendwie versucht er schon die naturwissenschaftlich-objektivierende Weltsicht an die existentiell-subjektive Weltsicht anzunähern. Aber die Verbindung reicht dann doch nicht über den schon von Pascal bis Monod in erstaunlicher Tiefe beschriebenen und aus der naturwissenschaftlichen Weltwahrnehmung resultierenden existentiellen Schock hinaus.

Daß D. am Ende (255) und zum Weiterlesen ausschließlich nur auf eigene Werke verweist, ist nicht gerade Indiz für eine grundlegend offene und lernbereit-dialogische Haltung. Mich erinnert dies Buch, der Autor mag es vielleicht nur ungern zur Kenntnis nehmen, an die anderen sich als Dialogbücher gebenden neueren Druckerzeugnisse etwa mit Kardinal Ratzinger als Interviewtem; das ist leider kein Lob.

Die unbezweifelbaren Leistungen und Verdienste D.s finden sich in diesem Buch nicht; sie stehen woanders, zum Teil in den Büchern, auf die er im Selbstzitat verweist.

Aachen

Ulrich Lüke

Theologie / Literatur

Joist, Alexander: Auf der Suche nach dem Sinn des Todes. Todesdeutungen in der Lyrik der Gegenwart. – Mainz: Matthias-Grünwald 2004. 250 S. (Theol. u. Lit., 18), kt € 24,80 ISBN: 3-7867-2521-7

Kaum ein anderes Thema steht so sehr im Zentrum der Dichtung wie die Auseinandersetzung mit Tod und Sterben. Gerade das zeichnet ja den Menschen aus: das Wissen um die eigene Sterblichkeit und die Aufgabe, sein Leben angesichts dieses Wissens gestalten zu müssen. Das Ringen um diese Grenze des Vorstellbaren, geschweige denn Sagbaren, ist eine der bleibenden Herausforderungen für SchriftstellerInnen auch unserer Zeit. V. a. in der Lyrik finden sich immer wieder eindrucksvolle Zeugnisse derartiger Auseinandersetzungen. Die vorliegende, in Dortmund eingereichte germanistische Diss. nimmt sich diese Zeugnisse vor. Sie fragt nach der „Rezeption philosophischer Thanatologie und christlicher Eschatologie in der Gegenwartslyrik“ (15).

Betreut von der im Begegnungsfeld von Theologie und Literatur ausgewiesenen Kennerin Magda Motté widmet sich der Vf., Theologe und Germanist, zunächst in einem gründlichen Überblick allgemein

den „Todesdeutungen in der Lyrik des 20. Jahrhunderts“ (20–82). Untersuchungsgegenstand ist dabei ausschließlich der deutschsprachige Raum. Der Bogen der Ausdeutungen spannt sich aus von „antimetaphysischen Todesdeutungen“ (etwa bei *Rilke* oder *Benn*) zu Zeugnissen über den „sinnlosen Tod im Krieg“ (etwa bei *Georg Heym* oder *Ernst Stadler*), von „christlichen Todesdeutungen“ (etwa bei *Rudolf Alexander Schröder* oder *Reinhold Schneider*) über den „skeptischen Umgang mit verschiedenen Todesdeutungen“ (etwa bei *Ingeborg Bachmann* oder *Hans Magnus Enzensberger*) bis hin zu „postmetaphysischen Todesdeutungen“ (bei DichterInnen der jüngeren Generation wie etwa *Thomas Kling* oder *Ulrike Draesner*).

An diesen instruktiven Überblick schließt sich im Hauptteil die detaillierte Analyse von drei dichterischen Entwürfen der Gegenwart an – jeweils bezogen auf die zentrale Fragestellung nach dem Umgang mit Tod und Sterben. Gewählt werden drei ganz unterschiedliche Zugänge, die im breit gefächerten Untersuchungsfeld von Theologie und Literatur bislang nur selten zentral beleuchtet wurden: Das Werk *Günter Kunerts* steht für die „skeptische Rezeption verschiedener Todesdeutungen“, das Werk von *Johannes Kühn* für „das eher christlich orientierte Todesverständnis“, schließlich die Lyrik von *Durs Grünbein* für den „postmodernen Umgang“ mit der Annäherung an Sterben und Tod (16). Die Autoren werden jeweils kurz biographisch und werkgeschichtlich vorgestellt. Im Zentrum der Ausführungen stehen präzise Deutungen repräsentativer Werke. Abschließend wird die jeweils genauer untersuchte „Todeslyrik“ in den gesellschaftlichen und zeitgeschichtlichen Kontext gestellt.

Deutlich wird in den detailliert ausgeführten Werkporträts, daß das Thema Tod in der Gegenwartslyrik „keineswegs verdrängt“ wird, daß die konkreten Todesdeutungen – repräsentiert im Werk der drei ganz eigens profilierten Autoren – freilich „verschiedene Tendenzen“ (231) aufweisen. Überraschend der Befund, daß „entgegen dem gesellschaftlichen Trend“ „neoreligiöse oder buddhistische Weltanschauungen“ kaum rezipiert werden (228), daß stattdessen „oft das Konzept des ‚natürlichen Todes‘ herangezogen“ (229) wird. Wenig überraschend hingegen, daß spezifisch christliche Motive „in der Lyrik junger Schriftsteller kaum“ (228) vorkommen. Belegt dies tatsächlich – so die Vermutung des Vf.s – „den schwindenden Einfluss von christlichem Glauben und Theologie“ (229)? Oder fehlt es solchen Motiven nicht schlicht an ästhetischer Produktionskraft?

Die gründlich gearbeitete Studie – überzeugend sowohl in Literatursichtung und Überblick als auch in profunden Einzelanalysen – bietet eine reiche Materialsammlung und modellhafte Textinterpretationen. Die Auseinandersetzung mit aktuellen soziologischen Untersuchungen oder theologischen Annäherungen an das Thema Tod und Sterben unterbleibt jedoch weitgehend – angesichts des gesetzten Erkenntnisinteresses durchaus konsequent. Sie ist so aus theologischer Perspektive v. a. dies: Herausforderung zu einer gleichzeitig realistischen wie ästhetisch sensiblen Reflexion über die eigene Rede von Tod, Sterben und Auferweckung.

Nürnberg

Georg Langenhorst

Kurzrezensionen

Bähnk, Wiebke: *Von der Notwendigkeit des Leides*. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 355 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 78), geb. € 61,00 ISBN: 3-525-55186-X

Diese Studie, die im WS 1998/99 vom Theol. Fachb. der Uni. Hamburg als Diss. angenommen wurde, widmet sich Tertullians Deutung des christlichen Leidens in der Verfolgungszeit, und zwar explizit seiner *theologischen* Deutung. Dabei werden von der Vf.in nicht nur die Schriften Tertullians herangezogen, die sich direkt mit dieser Frage beschäftigen, sondern auch in ihrer Thematik darüber hinausgehende Werke. Die Vf.in zeigt, daß die meisten Äußerungen Tertullians zur Martyriumsthematik in einem polemischen Kontext stehen. Innerhalb dieses Kontextes hebt Tertullian besonders auf das Motiv des Gehorsams Gott gegenüber ab, der ein Martyrium fordert. In einem Ausblick stellt die Vf.in abschließend Tertullians derartige rigoristische Martyriumstheologie, die in einer bejahenden Antwort auf die Frage nach einer von Gott ausgehenden „Notwendigkeit des Leidens“ gipfelt, Cyprians Martyriumstheologie gegenüber, der die Frage verneint.

C. U.

Brändle, Rudolf: *Johannes Chrysostomus*. Bischof – Reformator – Märtyrer. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1999. 175 S., 15 Abb., kt. € 17,90 ISBN: 3-17-013780-8

Dem Vf. ist es mit seinem interessant und ansprechend zu lesenden Buch gelungen, einem breiten Leserkreis die vielschichtige Persönlichkeit Johannes Chrysostomus vor Augen zu führen. Leben und Werk des „Goldmunds“ werden anhand der drei wichtigen Etappen im Leben des Kirchenvaters präsentiert: seiner Zeit in Antiochien, der Zeit seines bischöflichen Wirkens in Konstantinopel sowie seiner Zeit im Exil. Entsprechend der Zielsetzung des Buches wird auf einen üppigen Anmerkungsapparat sowie die Auseinandersetzung mit der Literatur weitgehend verzichtet. Dafür wird ein Glossar mit wichtigen Begriffen geboten, die sich dem angezielten Leserkreis nicht unmittelbar erschließen.

C. U.

Disselkamp, Gabriele: *„Christiani Senatus Lumina“*. Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie. – Bodenheim: Philo 1997. XII, 257 S. (Theophaneia, 34), geb. € 39,80 ISBN: 3-8257-0001-1

Diese Studie, die im WS 1992/93 von der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Bochum als Diss. angenommen wurde, untersucht das Wirken und die aktive Rolle der adeligen christlichen Römerinnen für die Christianisierung der römischen Senatsaristokratie, schwerpunktmäßig in der zweiten Hälfte des vierten Jh.s. Die Vf.in bietet eine Prosopographie der literarisch greifbaren Frauen mitsamt ihrer Religionszugehörigkeit sowie eine Charakterisierung derselben, wie sie sich aus den Quellen ergibt. Abschließend erfolgt eine systematisierende Darstellung des Engagements der christlichen Römerinnen in drei Bereichen: dem literarisch-intellektuellen Leben, dem sozial-caritativen Bereich sowie dem gesellschaftspolitischen Bereich. Mit letzterem veranschaulicht die Vf.in, daß die Entscheidung von Frauen, christlich zu werden, das christliche Bekenntnis der männlichen Familienangehörigen nach sich zog. Somit wirft die Studie, am Beispiel einer zeitlich und regional auf Rom begrenzten Erscheinung, Licht auf die wichtige Rolle der Frauen für die kirchliche Entwicklung.

C. U.

Die Strass zu Sankt Jakob. Der älteste deutsche Pilgerführer nach Santiago de Compostela, hg. v. Klaus Herbers / Robert Plötz. – Stuttgart: Thorbecke 2004. 112 Seiten, 10 s/w Abbildungen, 30 s/w Fotos, geb. € 19,90 ISBN: 3-7995-0132-0

Der Servitenmönch oder ‚Marienknecht‘ Hermann König, wahrscheinlich aus Vacha an der Werra herkommend, hat nach Ausweis des Kolophons im Jahr 1495 diesen Führer geschrieben, der deutschen Pilgern auf dem Weg nach Santiago de Compostela eine Hilfe sein soll. Der Text beschreibt den Weg nach Santiago von Einsiedeln aus über die ‚Oberstraße‘, die das französische Zentralmassiv südlich umgeht, und den Rückweg über die ‚Niederstraße‘, die über Orleans und Paris nach Aachen führt, sowie das in beiden Fällen identische Wegstück in Nordspanien. Er informiert über die Streckenführung, über Brunnen und Brücken, Unterkunft- und Verpflegungsmöglichkeiten und über vieles mehr, was für einen Pilger des 15. Jh.s wichtig ist. Die Angaben ermöglichen auch heute noch eine recht zuverlässige Rekonstruktion des Weges.

Das vorliegende Buch bringt faksimiliert den gereimten Verstehtext des mutmaßlich ältesten Druckes und eine parallele Prosaübertragung sowie in einer Einleitung in Grundzügen den Forschungsstand zur christlichen Wallfahrt und Reliquienverehrung im allgemeinen und zur Jakobus-Wallfahrt im besonderen. In zahlreichen Anmerkungen werden u. a. Probleme der Geographie und Streckenführung angesprochen, zahlreiche Literaturhinweise ermöglichen eine vertiefte Beschäftigung mit dem Thema.

Die beigegebenen Schwarz-Weiß-Photographien haben leider keine Titel und sind eher stimmungsvoll als informativ.

Die Hg. sind Mitglieder der Deutschen Santiago-Gesellschaft und ausgewiesene Experten für die Jakobus-Wallfahrt.

Jo. B.

Jung, Franz: ΣΟΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament. – Münster: Aschendorff 2002. XII, 404 S. (NTA NF, 39), Ln. € 59,00 ISBN: 3-402-04787-X

„Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Soter und Retter ist keine christliche Kampfansage an andere mögliche Retter in der Umwelt des frühen Christentums“, so die pointierte These der 2001 von Jung in München eingereichten Diss. (Gnilka / Klauck). In Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung (7–34) will J. zeigen, dass „Soter“ nicht als isolierter Begriff zu betrachten ist, der in seiner

ntl. Verwendung eine polemische Opposition gegenüber den Soteres der Umwelt einnahme. Methodisch (35–41) bedient sich J. dazu einer Kombination synchroner und diachroner Verfahren, mit denen er versucht, semantische Felder, in denen der Soter-Titel erscheint, ihrer Form und dem Inhalt nach zu analysieren. Im Einzelnen bearbeitet J. pagane literarische Quellen (45–122), griechische Inschriften (123–176), die Septuaginta, die im Unterschied zu paganen Quellen allein Gott diesen Titel zuerkennt (177–238), sowie die Literatur des zwischentestamentlichen Judentums, vor allem die Werke Philos und die Schrift „Joseph und Aseneth“ (239–261). Auf Basis der Analyseergebnisse betrachtet J. abschließend den Soter-Gebrauch im Neuen Testament (263–353) und fragt, inwieweit die ntl. Autoren am gängigen Sprachgebrauch ihrer Umwelt Maß genommen haben, was sie für ihre Zwecke auswählten, unterdrückten oder veränderten (42). Literaturverzeichnis (355–388) und Stellenregister (389–404) beschließen die innovative und methodisch vorbildliche Studie. La

Kampert, Otmar: Das Sterben der Heiligen. Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des Vierten bis Sechsten Jahrhunderts. – Altenberge: Oros 1998. 561 S. (Münster. Theol. Abh., 53), kt € 44,00 ISBN: 3-89375-164-5

Dieses Buch, bei dem es sich um die für den Druck überarbeitete und erweiterte Fassung einer Diss. handelt, die 1995 von der Kath. Theol. Fak. der Uni. Münster angenommen wurde, untersucht die Sterbeberichte von Heiligen im lateinischen Abendland vom vierten bis sechsten Jh. und will „einen Beitrag zur Geschichte religiöser Mentalitäten in der Umbruchszeit von der Spätantike zum Frühmittelalter“ (14) leisten. Genauerhin geht es um die Frage, ob sich die Auffassung über das Sterben von Heiligen im Untersuchungszeitraum verändert und welche Sicht die Verfasser der Viten über Heiligkeit und das Sterben haben. Die Studie analysiert und präsentiert die Viten nicht geschlossen für sich, sondern bietet einen systematisierenden thematischen Zugang in drei großen Abschnitten: Auf die Darstellung der Heiligen und ihrer Lebensweise folgen eine Betrachtung des Sterbens der Heiligen sowie schließlich Überlegungen zu postmortalen Aspekten, wie z.B. Begräbnis, Jenseitsvorstellungen und Wundertaten. C. U.

Konrad, Matthias: Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor. – Berlin: de Gruyter 2003. XII, 641 S. (BZNW, 117), Ln € 98,00 ISBN: 3-11-017596-7

Die umfängliche Habil.schrift Konrads, 2002 in Bonn eingereicht, beschäftigt sich mit den Gerichtsaussagen im Corpus Paulinum. Leitendes Interesse der Untersuchung ist die Frage nach der argumentativen Funktion dieser Aussagen im Horizont paulinischer Ekklesiologie und Ethik. K. versucht, das Thema Gericht bei Paulus zunächst ohne eine aus seiner Sicht engführende individual-soteriologische Perspektive (Verhältnis von „Rechtfertigung aufgrund von Glauben“ und „Gericht nach den Werken“) zu erfassen, wie er sie in seinem knappen Forschungsüberblick (1–19) bei den meisten Exegeten am Werk sieht. Vielmehr stehen, so K., Gerichtsaussagen „im Dienste des ‚Gemeindeaufbaus‘“ (21). Diese pragmatische Funktion der Gerichtsaussagen wird ausführlich an 1 Thess (23–196) und 1 Kor (197–471) untersucht. Register und fast 75 Seiten Bibliographie schließen die umsichtig geschriebene und gründlich recherchierte Arbeit ab. La

Erhelle meine Nacht! Die 100 schönsten Gebete der Menschheit, hg. u. erläutert v. Bernhard Lang. – München: C. H. Beck 2004. 171 S., 7 Abb., geb. € 10,00 ISBN: 3-406-52189-4

„Das Gebet ist die Erhebung der Seele zu Gott oder eine an Gott gerichtete Bitte um die rechten Güter“ (Johannes v. Damaskus). Als solches ist es sicherlich eine der ältesten und am weitesten verbreiteten religiösen Äußerungen der Menschheit.

Diese Anthologie versammelt nicht nur Gebete aus dem christlichen Milieu, sondern besteht zur Hälfte auch aus Zeugnissen anderer Religionen und Kulturen. Im einzelnen unterscheidet der Hg. zwischen schriftlosen Völkern (9–17), frühen Hochkulturen bzw. Antike (21–33), Israels Psalmen (37–47), Judentum (51–67), Christentum (71–110), Islam (113–125) und Indien bzw. Ostasien (129–139). Die große Vielfalt zeigt sich gerade auch im Kap. „Christentum“, das neben den großen Theologen, wie Augustinus, Thomas v. Aquin, Martin Luther oder Dietrich Bonhoeffer u. a. auch bereichernde Texte von Novalis, Annette von Droste-Hülshoff oder Friedrich Nietzsche bie-

tet. Zur Erleichterung der Lektüre werden vom Hg. Erläuterungen beigefügt (ab S. 143).

Dieses Buch kann bereits vergessene Gebete wieder in Erinnerung rufen, aber auch zu einem Dialog mit anderen Religionen einladen und ist daher einem breiten Leserkreis zu empfehlen. T. A.

Menn-Hilger, Christoph: Die 10 Gebote heute. Infos, Materialien, Provokationen. Arbeitsmaterialien für die Sekundarstufe. – Mülheim: Verlag an der Ruhr 2003. 82 S., kt € 17,00 ISBN: 3-86072-774-5

Der Dekalog beinhaltet Gebote, die kurz, konkret und für jeden verständlich erscheinen. Eigentlich lernen bereits kleine Kinder diese Regeln für das Miteinander im Alltag, aber dennoch erleben wir alle jeden Tag die Verkehrung dieser Regeln. Gewalt, Diebstahl, Ehebruch und Betrug sind vielerorts inzwischen zur Normalität geworden. Daß das nicht so sein muß und wie in der Religionspädagogik präventiv sinnvoll gearbeitet werden kann, zeigt das vorliegende Werk auf. An keiner Stelle lassen die Arbeitsblätter einen Praxisbezug vermissen und demonstrieren, daß die Grundidee der Zehn Gebote zeitlos und damit immer noch aktuell ist. Die ansprechend illustrierten und gegliederten Arbeitsblätter provozieren mit gesellschaftsbezogenen Themen, lassen aber ebenso wenig historische und religiöse Hintergründe außen vor, so daß Jugendliche etwas über den ursprünglichen Sinn und Zweck der einzelnen Gebote erfahren. Nach einer allgemein gehaltenen Einführung zu Geboten werden dezidiert die einzelnen Gebote nacheinander vorgestellt, wobei weder der Bibelbezug noch der Bezug auf die Lebenswirklichkeit zu kurz kommt. Abgeschlossen wird die Arbeitsmappe durch die Einladung, selbst zehn Gebote zu verfassen, einige Internet-Surftipps sowie vertiefende Literaturhinweise. B. I.

Piöero, Antonio / Peláez, Jesús: The Study of the New Testament. A Comprehensive Introduction. – Leiden: Deo Publishing 2003. XXII, 579 S. (Tools for Biblical Study, 3), kt € 40,68 ISBN: 90-5854-006-5

Die englische Übersetzung der 1995 auf Spanisch erschienenen Einleitung in das Studium des NT erschließt das Werk für einen breiteren Rezipientenkreis. Dies ist umso erfreulicher, als die umfängliche Studie gleich mehrere Vorzüge bietet. Sie gewährt im ersten Kap. Einblicke in die Interpretationsgeschichte des NT und nähert sich anschließend dem biblischen Text als historischer Größe. Die textliche Gestalt (Textkritik) und Fragen ntl. Sprache (Koine) werden dabei genauso in den Blick genommen wie Mutterboden (AT) und Umwelt des NT (Qumran; hellenistisches Judentum; Philo und Josephus; Rabbinen; Gnosis; pagan-hellenistische Umwelt). Kap. fünf widmet sich schließlich den ntl. Methoden in ihren synchronen und diachronen Ausprägungen. Sehr hilfreich ist die nach Themenkreisen geordnete Bibliographie. Den Autoren gelingt es, mit ihrem Werk nicht nur die großen Linien in der Exegese des NT vorzustellen, sie bieten ihren Lesern immer wieder auch eine Fülle an Detailwissen. Ein überraschendes Buch. Alle Achtung! La

Schneider, Ulrich: Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1999. XV, 335 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 73), Ln € 106,00 ISBN: 3-11-015904-X

In seiner hier in leicht überarbeiteter Form publizierten Diss., die 1995 von der Theol. Fak. Erlangen angenommen wurde, unternimmt der Vf. den Versuch, fernab von allen theologischen (Vor-)Urteilen, welche die Analyse und Interpretation häufig in eine bestimmte Richtung geleitet haben, die thelogische Leistung des Clemens von Alexandrien „als eigenen Baustein im Gesamtgebäude der theologischen Wissenschaft“ (39) zur Geltung kommen zu lassen. Dabei geht es ihm v. a. darum, wie Clemens zwischen christlichem Kerygma und paganer Philosophie vermittelt hat. C. U.

Thiede, Carsten Peter: Die Messias-Sucher. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die jüdischen Ursprünge des Christentums. – Stuttgart: Kreuz 2002. 320 S., geb. € 19,90 ISBN: 3-7831-2150-7

Das Thema „Qumran“ bietet nach wie vor Anlaß für z. T. wilde Spekulationen. Demgegenüber versucht Thiede mit seiner Studie wissenschaftlich fundiert mit den Schriftrollen umzugehen. In neun kurzweilig geschriebenen Kap.n befaßt er sich nicht nur mit umstrittenen Thesen zu Qumran, er will auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Bewohnern Qumrans und den ersten Christen herausstellen. Dabei ist es ihm ein wichtiges Anliegen, den Nachweis zu führen, daß sich die Anfänge christlicher Theologie aus dem jüdischen Glauben herleiten lassen (10). La

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

- Arndt, Karl / Moeller, Bernd: Albrecht Dürers „Vier Apostel“. Eine kirchen- und kunsthistorische Untersuchung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 96 S. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte, 202), geb. € 14,95 ISBN: 3-579-01761-6.
- Meterikon. Die Weisheit der Wüstenmütter, hg. v. Martirij Bagin / Andreas Abraham Thiermeyer. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004. 160 S., geb. € 16,90 ISBN: 3-936484-32-5.
- Fendrich, Herbert: Glauben. Und Sehen. Von der Fragwürdigkeit der Bilder. – Münster: Aschendorff 2004. 144 S., geb. € 14,90 ISBN: 3-402-03440-9.
- Fornet-Betancourt, Raúl: Interculturalidad y filosofía en América Latina. – Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz 2003. 156 S. (Concordia. Reihe Monographien, 36), brosch. € 10,00 ISBN: 3-86073-936-0.
- Gärtner, Christof: Predigtverständnis und Predigtpraxis in Paderborn zwischen 1821 und 1962. – Paderborn: Schöningh 2003. 313 S. (Paderborner Theologische Studien, 37), kt € 49,90 ISBN: 3-506-70137-1.
- Höhne, Hans: Johan Melchior Goeze. Stationen einer Streiterkarriere. – Münster: Lit 2004. 279 S. (Vergessene Theologen, 3) kt € 24,90 ISBN: 3-8258-7784-1.
- Kanacher, Britta: Chance Islam?! Anregungen zum Überdenken. – Münster: Lit 2004. 146 S. (Zeitdiagnosen, 10), brosch. € 14,90 ISBN: 3-8258-8039-7.
- Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen. – Paderborn: Bonifatius 2003. 219 S., kt € 14,90 ISBN: 3-89710-254-4: 15–23: Voss, K.-P.: Freikirchen in Deutschland und die Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Eine konfessionskundliche Einführung; 25–37: OELDEMANN, J.: Kontinuität des Glaubens im Wandel der Zeit. Konfessionskundliche Bemerkungen zum Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche; 39–56: URBAN, H. J.: Die Lehre des Konzils von Trient (1545–63) über die Erbsünde und die Rechtfertigung des Sünders; 57–71: SPANGENBERG, V.: Was ist uns wichtig? Grundlegende Identitätsmerkmale der Rechtfertigungslehre aus der Tradition für die heutige Situation (Baptismus); 73–83: KLAIBER, W.: Das Gespräch um die Rechtfertigung. Ein Sachstandsbericht aus evangelisch-methodistischer Sicht; 85–95: THEILE, M.: Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Brüder-Unität heute; 97–120: THÖNISSEN, W.: Rechtfertigung und Glaube nach katholischem Verständnis; 121–139: DEMANDT, J.: Wie wird, wie ist man Christ? Rechtfertigung und Glaube; 141–158: MIGGELBRINK, R.: Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heilung in katholischer Sicht; 159–180: MARQUARDT, M.: Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heilung in methodistischer Sicht; 181–192: NEUMANN, B.: Was eint uns, was trennt uns noch? Ergebnisse und Ausblick; 193–199: SWARAT, U.: Was eint uns, was trennt uns noch? Ein vorläufiges persönliches Resümee; 201–205: Voss, K.-P.: Biblische Besinnung zu Mk 20,8–16; 207–209: HARDT, M.: Meditation zu Mk 2,18–22; 211–214: VOIGT, K. H.: Gottes Geist ist in allen Kirchen am Werke. Warum Freikirchler und Katholiken miteinander reden – ein Bericht.
- Knechten, Heinrich Michael: Freude bringende Trauer. Väter-Rezeption bei Ignatij Brjaneaninov. – Waltrop: Hartmut Spenner 2003. 237 S., kt € 18,00 ISBN: 3-89991-011-7.
- Knobloch, Hubert: Qualitative Religionsforschung. – Paderborn: Schöningh UTB: 2003. 199 S., kt € 8,90 ISBN: 3-8252-2409-0.
- Katalog der Leichenpredigten und sonstiger Trauerschriften in Fuldaer Bibliotheken, bearb. v. Rudolf Lenz / Eva-Maria Dickhaut / Hartmut Peter / Jörg Witzel. – Stuttgart: Steiner 2004. 120 S. (Marburger Personalschriften-Forschungen, 39), kt € 25,00 ISBN: 3-515-08621-8.
- Lahrman, Leonhard und Rose: St. Stephanus. Wissenswertes und Meditiertes über den ersten Märtyrer der Kirche. – Münster: Lit 2002. 184 S. (Glauben und Leben, 8), brosch. € 17,90 ISBN: 3-8258-6394-8.
- Katalog der Leichenpredigten und sonstiger Trauerschriften in der Kirchenbibliothek zu Röhrsdorf, bearb. v. Rudolf Lenz / Gabriele Bosch / Werner Hupe / Helga Petzoldt. – Stuttgart: Steiner 2004. 176 S. (Marburger Personalschriften-Forschungen, 40), kt € 32,00 ISBN: 3-515-08622-6.
- Michaels, Axel: Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese. – München: Beck 2004. 200 S., brosch. € 11,90 ISBN: 3-406-51107-4.
- Müller, Petro: Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 1064 S. (Innsbrucker theologische Studien, 67), brosch. € 79,00 ISBN: 3-7022-2581-1.
- Wessels, Antje: Ursprungszauber. Zur Rezeption von Hermann Useners Lehre von der religiösen Begriffsbildung. – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 246 S. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 51), geb. € 74,00 ISBN: 3-11-017787-0.

Neues Testament

- Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer, hg. v. J. Frey / H. Stegemann. – Paderborn: Bonifatius 2003. 200 S. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 6), kt € 15,40 ISBN: 3-89710-205-6: 11–22: BERGMEIER, R.: Zum historischen Wert der Essenerberichte von Philo und Josephus; 23–57: FREY, J.: Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte. Ein Beitrag zum Gespräch mit Roland Bergmeier; 59–69: LANGE, A.: Kriterien esse-

nischer Texte; 71–87: HEMPEL, CH.: Kriterien zur Bestimmung „essenischer Verfasserschaft“ von Qumrantexten; 89–113: DOERING, L.: Überlegungen zum Ansatz der Halacha in den Qumrantexten; 115–125: STEUDEL, A.: Ehelosigkeit bei den Essenern; 127–146: DAHMEN, U.: Die Psalter-Versionen aus den Qumranfunden. Ein Gespräch mit P. W. Flint; 147–157: STECK, O.: Sachliche Akzente in der Paragraphos-Gliederung des Jesajastextes von 1QIs^a; 159–171: ROHRHIRSCH, F.: Datengenerierung und Dateninterpretation. Zur Bedeutung von Theorien in der Archäologie am Beispiel der Gräber von Chirbet Qumran; 173–193: FABRY, H.-J.: Die Friedhöfe von Chirbet Qumran; 195–199: LANGE, A.: Zwei Fragmente aus Höhle 4 von Qumran: 4Q440b und 4Q468i.

Dogmatik

- Freiheit und Gnade in Augustins Confessiones. Der Sprung in lebendiges Leben, hg. v. Norbert Fischer / Dieter Hattrup / Cornelius Mayer – Paderborn: Schöningh 2003. 133 S., kt € 19,90 ISBN: 3-506-70141-X: 8–36: FELDMANN, E.: Einführung in Augustins Confessiones – Ein Fragment; 37–49: MAYER, C.: Augustinus – Doctor Gratiae. Das Werden der augustianischen Gnadenlehre von den Frühschriften bis zur Abfassung der Confessiones; 50–69: FISCHER, N.: Freiheit und Gnade. Augustins Weg zur Annahme der Freiheit des Willens als Vorspiel und bleibende Voraussetzung seiner Gnadenlehre; 70–81: HATTRUP, D.: Die Befreiung aus der Sorge – Augustinus liest den Psalm 4; 82–96: RAFFELT, A.: „profectus sum abs te in regionem longinquam“ (conf. 4,30). Das Gleichnis vom „verlorenen Sohn“ in den Confessiones; 97–113: BEEK, P.: Das Willensdrama der Befreiung. Anmerkungen zur Lektüre von Confessiones 8; 114–133: SEELBACH, L.: Psychoanalytische Deutungsversuche zur Persönlichkeit Augustins – Beispiele und Anfragen.

Moraltheologie

- Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive, hg. v. Thomas Eggensperger / Ulrike Engel / Frano Prcela. – Münster: Lit 2004. 124 S. (Kultur und Religion in Europa, 1), brosch. € 14,90 ISBN: 3-8258-6683-1: 7–20: BERTEN, L.: Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union; 21–35: DUQUOC, CH.: Die Begründung der Menschenrechte; 37–51: EGGENSPERGER, TH.: Menschenrechte als integratives Moment der internationalen Gemeinschaft; 53–74: SANJEK, F.: Die Kirche im Kampf „gegen“ und „für“ die Menschenrechte. Die Kontroverse zwischen Vinko Paletin OP und Bartolomé de Las Casas OP; 75–101: SANDER, H.-J.: Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte; 103–110: ENGEL, U.: Menschenrechte zwischen universalem Geltungsanspruch, postmodernem Differenzdenken und innerkirchlichen Dilemmata. Zehn Thesen; 111–121: ROMO CEDANO, P.: Compassio von unten. Dominikanische Menschenrechtsarbeit in einer globalisierten Welt.
- Köf, Hartmut: „Kirche der Armen“? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland. – Münster: Lit 2003. 398 S. (Ethik im theologischen Diskurs, 6), brosch. € 24,90 ISBN: 3-8258-6836-2.

Kirchengeschichte

- Gotthard, A.: Der Augsburger Religionsfrieden. – Münster: Aschendorff 2004. 671 S., kt € 84,00 ISBN: 3-402-03815-3.
- Handschuh, Christian: Georg Smolka. Von der „Ostforschung“ zum „Abendland“. – Münster: Aschendorff 2003. 151 S. (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 14), kt € 19,80 ISBN: 3-402-04231-2.
- Heinsdorff, Cornel: Christus, Nikodemus und die Samaritaner bei Juvenius. – Berlin: Walter de Gruyter 2003. 494 S. (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 67), geb. € 118,00 ISBN: 3-11-017851-6.
- Kluebing, Harm: Raformatio vitae: Johann Jakob Fabricius (1618/20–1673). Ein Beitrag zur Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung im Luthertum des 17. Jahrhunderts. – Münster: Lit 2003. 441 S. (Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, 9), geb. € 34,90 ISBN: 3-8258-7051-0.

Religionswissenschaft

- Leuze, Reinhard: Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen. – Münster: Lit 2004. 338 S. (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien, 3), geb. € 24,90 ISBN: 3-8258-7503-2.
- Longfei, Xu: Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur. – Bonn: Borengässer 2004. 286 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 12), geb. € 36,00 ISBN: 3-923946-66-X.

Fundamentaltheologie

- Föfel, Thomas: Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 1024 S. (Innsbrucker theologische Studien, 70), brosch. € 88,00 ISBN: 3-7022-2609-5.
- Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur, hg. v. Maureen Junker-Kenny / Peter Kenny. – Münster: Lit 2004. 221 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 17), kt € 20,90 ISBN: 3-8258-4930-9: 6–16: RICŒUR, P.: The Difficulty to Forgive; 17–18: RICŒUR, P.: Discussion after „The Difficulty to Forgive“; 19–41: JUNKER-KENNY, M.: Memory and Forgiveness – Two Itineraries; 42–57: JEANROND, W. G.: Her-

meneutics and Revelation"; 58–62: RICŒUR, P.: Comments after Jeanron's „Hermeneutics and Revelation"; 63–77: MANDRY, C.: The Relationship between Philosophy and Theology in the Recent Work of Paul Ricœur; 78–91: SOSKICE, J. M.: Naming God; 92–116: KENNY, P.: Conviction, Critique and Christian Theology: Some Reflections on Reading Ricœur; 117–133: VAN DEN HENGEL, J.: From Text to Action in Theology; 134–152: HAKER, H.: Narrative and Moral Identity in the Work of Paul Ricœur; 153–201: JUNKER-KENNY, M.: Capabilities, Convictions, and Public Theology.

Pastoraltheologie

Heidenreich, Hartmut: Personales Angebot als Kernkonzept praktisch-theologischen Handelns. Zu seiner Rekonstruktion, Rezeption und Interpretation nach dem Würzburger Synodenbeschluss von 1975. – Münster: Lit 2004. 323 S. (Theologie und Praxis, 20), brosch. € 19,90 ISBN: 3-8258-7133-9.

Schweiggel SJ, Klaus: Schweig nicht zu meinen Tränen! Begleitung auf dem Weg der Trauer. Erfahrungen – Impulse – Gebete. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 104 S. brosch. € 12,90 ISBN: 3-7022-2637-0.

v. *Hatzfeld, Angelika*: Und plötzlich bist du allein. Geständnisse einer Witwe. – Hamburg: Europa Verlag 2003. 253 S., geb. € 17,90 ISBN: 3-203-78033-X.

v. *Wedon, Athanasius*: Hören und Antworten. Biblische und pastorale Aspekte des Ordensgehorsams. – Frankfurt: Haag + Herchen 2004. 114 S. kt € 14,00 ISBN: 3-89846-329-X.

Sozialwissenschaften

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

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Hans Hubert Anton, Auf den Birken 23, D-54329 Konz-Köken;
Dr. Stefan Böntert, Domplatz 27, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Dr. Hartmut Fritz, Schloßweg 1, D-72622 Nürtingen;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin;
Norbert Köster, Breul 23, D-48143 Münster;
Dr. Heike Künzel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Regensburger Str. 16, D-90418 Nürnberg;
PD Dr. Martin Laube, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
PD Dr. Alexander Loichinger, Leitenweg 9, D-82515 Wolfrathshausen;
Dr. Josef Lössl, 47 Kyle Crescent, GB-Cardiff CF14 1ST;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ulrich Lücke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Dr. Simone Paganini, Schottenring 21, A-1010 Wien;
Dr. Oliver Reiss, Clemensstr. 22, D-50169 Kerpen;
Prof. Dr. Michael Schulz, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Roman A. Siebenrock, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
PD Dr. Georg Steins, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
Dr. Klaus von Stosch, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Dr. Martin Stuflesser, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb, D-80799 München;
Prof. Dr. Udo Zelinka, Kath. Akademie, Postf. 1429, D-58209 Schwerte.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (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