

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 5

2005

101. Jahrgang

Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars. (Manfred Lochbrunner) Sp. 535

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

. Sp. 369

HINTZEN, Georg: Das Christentum. Eine Einführung nicht nur für Christen (Wolfgang Beinert)
Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth GÖSSMANN / Helga KUHLMANN / Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL / Ina PRAETORIUS / Luise SCHOTTRUFF / Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN / Doris STRAHM / Agnes WUCKELT (Julia Koll)

Exegese AT Sp. 373

DOHMEN, Christoph: Exodus 19–40 (Wolfgang Oswald)
TROMP, Johannes: The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition (Tobias Nicklas)

Exegese NT Sp. 377

Kreuzestheologie im Neuen Testament, hg. v. Andreas DETTWILER / Jean ZUMSTEIN (Michael Labahn)
DORMEYER, Detlev / GALINDO, Florencio: Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis (Christoph G. Müller)
PETERSEN, Walter: Zur Eigenart des Matthäus. Untersuchung zur Rhetorik in der Bergpredigt
ZEILINGER, Franz: Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7 (Roland Deines)

Fundamentaltheologie Sp. 383

ROTH, Michael: Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik (Heinrich Döring)

Kirchengeschichte / Patrologie Sp. 386

BRECHENMACHER, Thomas: Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1870) (Klaus Unterburger)
BRECHENMACHER, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung (Klaus Unterburger)
FRINGS, Bernhard / SIEVE, Peter: Zwangsarbeiter im Bistum Münster. Kirchliches Handeln im Spannungsfeld von Arbeitseinsatz, Seelsorge und Krankenpflege (Christoph Kösters)

Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, hg. v. Wolfram KINZIG / Volker LEPPIN / Günther WARTENBERG (Alfons Fürst)

LUTTERBACH, Hubertus: Bonifatius. Mit Axt und Evangelium. Eine Biographie in Briefen (Bernward Schmidt)

MERKT, Andreas: Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee (Alfons Fürst)

Kirchliche Zeitgeschichte Sp. 399

Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine, hg. v. Thomas BREMER (Klaus Buchenau)

Liturgiewissenschaft Sp. 401

BUDDE, Achim: Die Ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (Clemens Leonhard)
Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag, hg. v. George AUGUSTIN / Alfons KNOLL / Michael KUNZLER / Clemens RICHTER (Stefan Böntert)

Religionspädagogik Sp. 404

DOMSGEN, Michael: Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie (Karl Schiewerling)
MENNEN, Claudia: Bibliodrama – Religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie (Gudrun Lohkemper)

Religionssoziologie Sp. 408

Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft? Hg. v. Gert PICKEL / Michael KRÜGGELER (Stephan Goertz)

Sozialethik Sp. 411

Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 1: Grundlagen, hg. v. Marianne HEIMBACH-STEINS (Christian Spieß)

Philosophie / Religionsphilosophie Sp. 415

Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen, hg. v. Stefan ORTH / Peter REIFENBERG (Edmund Arens)

Christentum / Judentum Sp. 416

Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, hg. v. Wolfgang Erich MÜLLER (Hans Hermann Henrix)

Ökumene Sp. 418

Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie, hg. v. J. AUSSERMAIR (Gunther Wenz)
GRESCHAT, Martin: Protestantismus in Europa. Geschichte – Gegenwart – Zukunft (Harald Wagner)
RADLBECK-OSSMANN, Regina: Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines Ursprungsstreuens und zukunfts-fähigen Dienstes an der Einheit der Kirche (Michael Hardt)

Theologiegeschichte Sp. 422

PETERSON, Erik: Ausgewählte Schriften, Band 3: Johannesevangelium und Kanonstudien, hg. v. Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit von Kurt Anlet und Klaus Scholtissek (Thomas Söding)
SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Gunther Wenz)
SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. I. Abteilung. Schriften und Entwürfe. Bd. 15: Register zur I. Abteilung (Gunther Wenz)
SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Bd. 16: Vorlesungen über die kirchliche Geographie und Statistik, hg. v. Simon GERBER (Gunther Wenz)

Theologie / Naturwissenschaften Sp. 428

Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet, hg. v. Mechthild HERBERHOLD / Caspar SÖLING (Rainer Hagencord)

Theologie / Medien Sp. 430

ROLLER, Paul-Gerhard: Das Wesen des Christentums als mediale Wirklichkeit. Eine fernsehanalytische Untersuchung in systematischer Perspektive (Stefan Böntert)

Kurzrezensionen Sp. 431

Bibliographie Sp. 433

Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert.

Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie

Hans Urs von Balthasars

Von Manfred Lochbrunner

Am 12. August 2005 jährt sich der 100. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar († 26. Juni 1988). Wenn eine Zeitschrift wie die Theologische Revue eines solchen Jubiläums gedenkt, ist es naheliegend, zunächst einmal die Sekundärliteratur in den Blick zu nehmen und dann in einem zweiten Teil das Primärwerk des Jubilars noch kurz zu

würdigen. Dabei leuchtet es ein, daß die Sekundärliteratur nicht nach Art einer Einzel- oder Sammelrezension behandelt werden kann, wie dies in einer Besprechungszeitschrift in der Regel der Fall ist. Vielmehr soll die Sekundärliteratur dazu dienen, die Hauptlinien der Rezeptionsgeschichte zu erfassen. Rezeptionsgeschichte und Wirkungs-

BS: Heel A 010

210 ✓

geschichte greifen bekanntlich ineinander. Die Wirkung eines Werkes entfaltet sich, wenn es rezipiert wird. Doch darf nicht übersehen werden, daß die Wirkung über die bibliographisch faßbare Rezeption hinausreicht. Aber die Bibliographie läßt Wege erkennen, auf denen die Wirkung gleichsam transportiert wird. Die Erforschung solcher Wege machen wir uns im ersten Teil zur Aufgabe.

I. Rezeptionsgeschichte

Um der Fülle des andrängenden Materials etwas Herr zu werden, müssen Grenzen gezogen werden. Unberücksichtigt bleiben Aufsätze und andere nicht selbständig erschienene Beiträge, in denen natürlich auch wertvolle Rezeptionsarbeit geleistet und Wirkungsgeschichte geschrieben wird. Doch müssen wir uns auf Monographien beschränken. Ich beziehe mich auf die Liste der Sekundärliteratur, die vom Balthasar-Archiv in Basel erfaßt und laufend aktualisiert wird. Ich setze voraus, daß sie annähernd vollständig sein dürfte. Sie ist im Internet abrufbar. Ich beziehe mich auf den Bearbeitungsstand vom 21. Januar 2005.

1. Statistische Auswertung der Liste der Sekundärliteratur: Monographien

Auf der Liste sind 279 Titel erfaßt¹. Davon fallen 64 Titel noch in die Lebenszeit des Theologen, also bis einschließlich 1988. Nach 1988 sind es 215 Titel. Die 64 Titel der ersten Gruppe verteilen sich auf folgende Jahre: 1970 2; 1971 0; 1972 1; 1973 3; 1974 3; 1975 4; 1976 3; 1977 4; 1978 2; 1979 0; 1980 1; 1981 7; 1982 5; 1983 5; 1984 2; 1985 3; 1986 4; 1987 11; 1988 4. Das Maximum fällt auf das Jahr 1987 mit 11 Titeln. Ab 1981 nimmt die Zahl der Arbeiten leicht zu mit einem Durchschnitt von etwa 4 Titeln pro Jahr.

Die zweite Gruppe mit 215 Titeln splittet sich in dieser Weise auf: 1989 2; 1990 7; 1991 13; 1992 10; 1993 12; 1994 9; 1995 12; 1996 12; 1997 23; 1998 19; 1999 23; 2000 18; 2001 17; 2002 14; 2003 12; 2004 12. Das bislang erreichte Maximum mit 23 Titeln liegt in den Jahren 1997 und 1999. Im Durchschnitt sind es über 10 Titel pro Jahr.

Was die Sprachen betrifft, in denen die Werke abgefaßt worden sind, ergibt sich folgendes Bild: Englisch 83; Deutsch 76; Italienisch 54; Französisch 31; Spanisch 18; Polnisch 10; Slowenisch 3; Niederländisch 2; Portugiesisch 1; Ungarisch 1. Daß das Englische an der Spitze steht, hat zweifellos mit seiner weiten Verbreitung als Weltsprache zu tun. Auch der nordamerikanische Raum ist hier inbegriffen, abgesehen vom frankophonen Teil Kanadas. Signifikant ist der Anteil des Italienischen. Darin spiegelt sich sowohl die Dominanz der römischen Studienzentren wie auch der Umstand wider, daß die von Elio Guerriero bei Jaca Book in Mailand herausgegebene Werk-Ausgabe als erste der fremdsprachigen erschienen ist und somit die Rezeption in Italien einen gewissen Vorsprung hatte². Erwähnenswert sind die 10 polnischen Titel, die auf eine wachsende Resonanz im osteuropäischen Raum hindeuten.

Den 198 Autoren stehen 21 Autorinnen gegenüber. Ein weiteres Faktum, das die Liste auf den ersten Blick zu erkennen gibt, ist der hohe Anteil der Doktorarbeiten. In der Tat bilden die Diss.en von Doktoranden und Doktorandinnen den Löwenanteil der Monographien. Zwei Habilitationsschriften und etliche veröffentlichte Lizentiats- bzw. Diplomarbeiten kommen hinzu. Aus dieser Beobachtung läßt sich ein erstes Fazit ziehen: Die Rezeption Balthasars ist vornehmlich von einer jüngeren Theologengeneration geleistet worden, während die damaligen zeitgenössischen Kollegen das Werk des Basler Gelehrten eher zögerlich und partiell zur Kenntnis genommen haben. Doch stammen aus diesem Kreis jene Theologen, die als kundige Mentoren und Gutachter die Diss.en inspiriert und begleitet haben. Insofern kommt auch dieser Generation ein großes Verdienst an der Rezeption zu.

¹ Nicht mitgezählt werden Duplikate und Übersetzungen in andere Sprachen. Da ich den unveröffentlichten Titel von Carmelo Nigro nicht verifizieren konnte, bleibt er unberücksichtigt. Für die Richtigkeit der Liste übernehme ich keine Gewähr.

² Der Werkplan der italienischen Ausgabe wurde noch von Balthasar selbst konzipiert; siehe E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar Opere, in: Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio, Nr. 105 (1989) 130–134. Die italienische Übersetzung der Trilogie war 1994 abgeschlossen. Drei Jahre später lag die französische Übersetzung der Trilogie vor; siehe die Dokumentation des Festaktes „Hans Urs von Balthasar. Achèvement de la traduction française de la Trilogie“, in: Transversalités Nr. 63, Juillet-Septembre 1997, 1–97 mit Beiträgen von J. Doré, P. Henrici, G. Chantraine, R. Fisichella, V. Holzer, J. Greisch.

2. Die erste Rezeptionsperiode (ca. 1970 bis ca. 1990)

Wie die Statistik ausweist, setzt die bibliographisch faßbare Rezeption in den siebziger Jahren allmählich ein. Als Michael Albus den Theologen aus Anlaß des 70. Geburtstages auf die Rezeption ansprach, verwies dieser auf die Doktorarbeiten, die gerade am Entstehen waren. „Es gibt jetzt [um 1975] vielleicht 20 Dissertationen, die laufen oder schon erschienen sind. In Frankreich und in Italien wird ziemlich alles übersetzt. Meine Bücher sind keine zukünftige Theologie, darum für Dissertationen auch nicht sonderlich geeignet. Wirklich zur Kenntnis nehmen wird man wahrscheinlich meine Dinge erst, wenn man sich ernsthaft mit Adrienne von Speyr abgibt [...] Die Stunde dafür ist nicht da“³.

Ich erinnere mich selbst an die Defensio der ersten Doktorarbeit über Balthasar an der Gregoriana im Jahr 1970. Der Doktorvater Weihbischof Peter Henrici hat in einem Vortrag darüber berichtet: „Als Ende der sechziger Jahre ein Student mit dem Ansinnen an mich herantrat, eine Doktorarbeit über Hans Urs von Balthasar zu schreiben – es sollte übrigens die erste Dissertation werden, die über unseren inzwischen vielverdisziplinierten Autor geschrieben wurde –, da war mir bald klar, daß es nicht sehr sinnvoll sein konnte, ein Thema zu behandeln, das Balthasar selbst schon ausdrücklich dargestellt hatte. Mein Doktorand hätte dann nur weitschweifiger und weniger kompetent wiederholen können, was Balthasar selbst schon besser und kürzer gesagt hatte. Deshalb schlug ich ihm ein Thema vor, zu dem sich bei Balthasar nur verstreute und fragmentarische Angaben fanden – eben die Ekklesiologie. Die Dissertation hatte so die Aufgabe, die verstreuten ekklesiologischen Aussagen Balthasars zu einer Synthese zusammenzubauen. Mein Doktorand, Herr Willi Link (er ist schon seit vielen Jahren Pfarrer, Professor und Kolpingspräsident in Brasilien und hat nie die Zeit gehabt, seine Dissertation zu veröffentlichen, was bedauerndswert ist), machte sich mit Feuereifer an die Arbeit und wurde bald fündig. Er entdeckte vor allen die inzwischen zum Gemeinplatz gewordenen vier ‚archetypischen Kirchnerfahrungen‘ (wie er sie damals benannte): die ‚petrinisch-horizontale‘, die ‚paulinisch-vertikale‘, die ‚johanneisch-eschatologische‘ und vor allem die ‚marianisch-katholische‘ Kirchnerfahrung. Und weil die ganze Balthasar-Auslegung in jenen Jahren, Ende 60er Jahre, im Bann der Theologischen Ästhetik und ihres methodologischen Ansatzes, der ‚Schau der Gestalt‘ stand, sollte der Titel der Dissertation lauten: ‚Die Gestalt der Kirche bei Hans Urs von Balthasar‘. – Doch bald kam mein Doktorand wieder zu mir: Der Titel müsse geändert werden. Balthasar sage zwar manches über die Gestalt der Kirche, er spreche aber auch oft über ihre Ungestalt, und das sei fast noch wichtiger. Diese Entdeckung wurde schließlich zum eigentlichen Clou der Doktorarbeit, die nun den Titel trug: ‚Gestalt und Gestaltlosigkeit der Kirche. Umrisse einer personal-geistlichen Kirchenlehre bei Hans Urs von Balthasar‘“⁴.

a) Ästhetik in fundamentaltheologischer Lesart

Es ist plausibel, wenn die ersten Arbeiten unter dem gewaltigen Eindruck der Theologischen Ästhetik „Herrlichkeit“ (7 Bde. 1962 – 1969) geschrieben worden sind. In dieser ersten Phase wurde die Ästhetik vorwiegend unter einer fundamentaltheologischen Perspektive rezipiert. Zu den Autoren der frühen Ästhetik-Rezeption gehören Jeffrey A. Kay mit seiner – in unmittelbarer Nachbarschaft zu Balthasar entstandenen – Basler Diss. von 1972⁵, Jerry Eugen Thurman⁶, Roberto Vignolo mit einer an der „Facoltà Teologica dell' Italia Settentrionale“ betreuten Lizentiatsarbeit aus dem Jahr 1979⁷. Michael Waldstein erwarb im Jahr 1981 seinen philosophischen Doktorgrad an der Universität Dallas mit einer Untersuchung zu den Prinzipien einer philosophischen Ästhetik im Anschluß an Balthasar⁸. Johannes Schmid hat in seiner gehaltvollen Würzburger Diss. die Ästhetik der

³ H. U. von Balthasar, Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Michael Albus (1976), in: ders., Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 104.

⁴ P. Henrici, Allgegenwärtige Kirche, in: A. M. Haas (Hrsg.), „Wer ist die Kirche?“. Die Referate am Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 1999, 138–139.

⁵ Kay, Jeffrey A.: Theological Aesthetics. The Role of Aesthetics in the Theological Method of Hans Urs von Balthasar (Europäische Hochschulschriften 23 / 60), Bern / Frankfurt a. M. 1975.

⁶ Thurman, Jerry Eugen: Time in the Theological Aesthetic of Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Cath. Univ. America Washington 1974).

⁷ Vignolo, Roberto: Hans Urs von Balthasar. Estetica e Singolarità (Fede e Cultura), Milano 1982; S. XII / XIV „Dank an den Verfasser“ von H. U. von Balthasar.

⁸ Waldstein, Michael: Expression and Form. Principles of a Philosophical Aesthetics According to Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Dallas 1981).

„Herrlichkeit“ mit der klassischen Analogieproblematik konfrontiert⁹. Michael Hartmann konkretisiert seine an der Münchener Fakultät verfaßte Untersuchung mit kompetenten Ausführungen zur Kirchenarchitektur und Kirchenmusik¹⁰.

Auf das Feld der Fundamentaltheologie bezieht sich eine weitere Gruppe von frühen Arbeiten. Die 1970 an der „Università Cattolica del Sacro Cuore“ in Mailand verteidigte These von Bruno Colombo¹¹ blieb unveröffentlicht wie auch die beachtliche Mainzer Diss. von Wolfgang Tinnefeldt¹². Einen einführenden Charakter besitzt das Buch von Michael Albus, das aus seiner Freiburger Promotionsschrift entstanden ist¹³. Die dreibändige Doktorarbeit von Georges de Schrijver (Katholieke Universiteit Leuven, 1976) wurde in gestraffter Form 1983 in französischer Sprache publiziert und zählt zweifellos zu den markanten Werken der ersten Rezeptionsperiode¹⁴. Schließlich hat Rino Fisichella 1980 an der Gregoriana mit einem fundamentaltheologischen Thema promoviert und später als Professor mehrere Thesen über Balthasars Theologie moderiert¹⁵.

b) Dogmatik im Licht von Ästhetik und Dramatik

Sehr früh ist auch die Christologie Balthasars auf ein breites Interesse gestoßen. Dabei ist es nicht verwunderlich, wenn die Pioniere zunächst die Christologie im Kontext der Ästhetik profilieren. Als dann die Bde der Theodramatik erscheinen, wird das Interesse nochmals intensiviert. Nun beginnen auch die Vertreter der Dogmatik mehr Aufmerksamkeit dem Werk des Basler Theologen zu schenken. Die Gruppe der Diss.en zur Christologie wird angeführt von Pedro Escobar¹⁶ und von Hanspeter Heinz¹⁷, dessen Bonner Promotionschrift immer noch häufig in der Sekundärliteratur zitiert wird. An der Gregoriana verteidigte Giovanni Marchesi sein herausragendes Werk, dem Balthasar ein zustimmendes Vorwort mit auf den Weg gegeben hat, in dem er im Blick auf die drei Flügel der Trilogie von drei Christologien gesprochen hat¹⁸. Marchesi hat sich dann nochmals an die Arbeit gemacht und 20 Jahre später eine Summe der Christologie aus der ganzen Trilogie gezogen¹⁹. Doch dieses große Werk gehört bereits der zweiten Rezeptionsperiode an. In Luzern hat Mauro Jöhri an der Theologischen Fakultät mit einer umfassenden Arbeit zur Kreuzestheologie den Doktorgrad erworben²⁰. In derselben Furche pflügen die beiden folgenden Untersuchungen: die mit dem „Prix Jean et Maurice de Pange“ ausgezeichnete These von Henriette Danet²¹ und die an der Gregoriana verfaßte These des Argentiniers Alberto Espe-

zel²². Beide finden in Balthasars „Theologie der drei Tage“ (1969) ihren primären Bezugspunkt. Die Bochumer Promotionsschrift des Inders James Naduvilekut nimmt die Maximus Confessor-Studie (1941, 2¹⁹⁶¹) in den christologischen Kontext hinein²³. Einen Vergleich mit der Christologie des lateinamerikanischen Befreiungstheologen Juan Luis Segundo (1925–1996) unternimmt Paul Edward Ritt in einer unveröffentlichten Diss.²⁴

Neben der Christologie wurde auch die fragmentarische Ekklesiologie sehr früh untersucht. Den Auftakt bildet die Arbeit von Willi Link, auf die bereits hingewiesen worden ist²⁵. Ebenfalls unveröffentlicht blieb die Regensburger Diss. des Jesuiten Joseph Fessio, der seit vielen Jahren in dem von ihm in San Francisco geleiteten Verlag „Ignatius Press“ viel für die Rezeption im nordamerikanischen Raum geleistet hat²⁶. Achille Romani konnte sein Werk in der Reihe der Lateranuniversität veröffentlichen²⁷. Über die Ständetheologie promovierte Anton Štrukelj 1981 an der Theologischen Fakultät von Ljubljana. Die in slowenischer Sprache verfaßte Arbeit erschien 2002 in einer deutschen Übersetzung²⁸. Die im kanadischen Edmonton / Alberta abgefaßte Studie des Franziskaners David J. Norman wurde nicht veröffentlicht²⁹. Das gilt auch für die mariologische Untersuchung von Michel T'joen³⁰. Teile eines unveröffentlichten Mammutwerkes von angeblich 2199 Seiten, loziert an der Schnittstelle von Anthropologie und Mariologie, wurden vom Autor Johann Roten später in den „Marian Library Studies“ 1995 und 1997 publiziert³¹.

c) Streiflichter über verschiedene Sachbereiche

Im Grenzbereich zwischen Philosophie und Theologie hat sich eine weitere Gruppe bewegt. Unveröffentlicht blieb das Werk von Nicola Giuseppe Coccia³². An der Universität Bologna promovierte 1977 Ellero Babini mit einer Studie zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Balthasar³³. 1986 erwarb er an der Gregoriana den theologischen Doktorgrad mit einer Untersuchung zur theologischen Anthropologie, die der Basler Gelehrte mit einem Vorwort ausgezeichnet hat³⁴. Die Dubliner Diss. des Jesuiten Gerard O'Hanlon

⁹ Schmid, Johannes: Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in „Herrlichkeit“ bei Hans Urs von Balthasar, Münsterschwarzach 1982; vgl. MThZ 35 (1984) 73–75 (M. Lochbrunner).

¹⁰ Hartmann, Michael, Ästhetik als Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar (Dissertationen Theologische Reihe 5), St. Ottilien 1985.

¹¹ Colombo, Bruno: L'accesso alla realtà di Dio. Gli elementi filosofici nel discorso apologetico di Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Catt. Sacro Cuore Milano 1970).

¹² Tinnefeldt, Wolfgang: Ekstasis der Liebe und Einfaltung des Glaubens. Eine Untersuchung zur Frage nach der Mitte und Einheit der christlichen Wahrheit bei Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Mainz 1975).

¹³ Albus, Michael: Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 1976.

¹⁴ Schrijver, Georges: Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 63), Leuven 1983; vgl. ThRv 81 (1985) 491–496 (M. Lochbrunner).

¹⁵ Fisichella, Rino: Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo, Roma 1981.

¹⁶ Escobar, Pedro: Zeit und Sein Jesu Christi bei Hans Urs von Balthasar. Umriss einer Christologie (Diss. masch. Inst. Cath. Paris 1973).

¹⁷ Heinz, Hanspeter: Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars (Disputationes Theologicae 3), Bern / Frankfurt a. M. 1975; vgl. ThRv 72 (1976) 303–305 (H. Vorgirmler).

¹⁸ Marchesi, Giovanni: La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio (Analecta Gregoriana 207), Roma 1977; S. VIII / X / XII Vorwort von H. U. von Balthasar; vgl. ThRv 74 (1978) 402–404 (K. K. J. Tossou).

¹⁹ Marchesi, Giovanni: La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza (Biblioteca di Teologia Contemporanea 94), Brescia 1997; vgl. FKTh 13 (1997) 316–317 (M. Lochbrunner).

²⁰ Jöhri, Mauro: Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar (Corona Lateranensis 30), Roma 1981.

²¹ Danet, Henriette: Gloire et croix de Jésus-Christ. L'analogie chez Hans Urs von Balthasar comme introduction à sa Christologie, Paris 1987.

²² Espezel, Alberto: El misterio pascual en Hans Urs von Balthasar, Buenos Aires 1987; vgl. ThRv 86 (1990) 35–38 (M. Tiator).

²³ Naduvilekut, James: Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars (Dissertationen Theologische Reihe 22), St. Ottilien 1987; vgl. ThRv 84 (1988) 140–142 (M. Tiator); FKTh 7 (1991) 78–79 (M. Lochbrunner).

²⁴ Ritt, Paul Edward: The Lordship of Jesus Christ in the Christologies of Hans Urs von Balthasar and Juan Luis Segundo (Diss. masch. Cath. Univ. America Washington 1988).

²⁵ Link, Willi: Gestalt und Gestaltlosigkeit der Kirche. Umriss einer personalgeistlichen Kirchenlehre bei Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Pöpstl. Univ. Gregoriana Rom 1970); vgl. oben bei Anm. 4.

²⁶ Fessio, Joseph: The Origin of the Church in Christ's Kenosis. The ontological structure of the Church in the ecclesiology of Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Regensburg 1974).

²⁷ Romani, Achille: L'immagine della chiesa „Sposa del Verbo“ nelle opere di Hans Urs von Balthasar (Corona Lateranensis 25), Roma 1979.

²⁸ Štrukelj, Anton: Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar, Graz 2002.

²⁹ Norman, David J.: Mary-Church as the Re-presentation of the Kenosis of Christ according to Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Newman Theological College Edmonton / Alberta 1982). Später veröffentlichte ders.: The Christian State of Life. The Fulfillment of the Commandment to Love through the State of the Cross in the theology of Hans Urs von Balthasar, Pulaski 1995.

³⁰ T'joen, Michel: Maria, Kerk-in-oorsprong. De Mariavisie van Hans Urs von Balthasar tegen de achtergrond van de mariologische ontwikkelingen in de twintigste eeuw (Diss. masch. Univ. Louvain-la-Neuve 1986).

³¹ Roten, Johann G.: Im Zeichen der Ellipse. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie Hans Urs von Balthasars unter besonderer Berücksichtigung seines marianischen Denkens (Diss. masch. Theol. Fak. Marianum Rom 1987). – Ders.: Im Zeichen der Ellipse. Hans Urs von Balthasars theologische Anthropologie (Marian Library Studies NS 24), Dayton 1995; vgl. ThRv 94 (1998) 301–302 (M. Lochbrunner); ders.: Erlöstes und unerlöstes Paradox oder Balthasars Leiden um das „tiefliegende Wahre“ (Marian Library Studies NS 25), Dayton 1997.

³² Coccia, Nicola Giuseppe: Filosofia e Teologia in Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Catt. Sacro Cuore Milano 1973).

³³ Babini, Ellero: Il rapporto tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs von Balthasar (Diss. masch. Univ. Bologna 1977).

³⁴ Ders.: L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar, Milano 1988. Im Vorwort (in italienischer Sprache) erläutert Balthasar nochmals die Absicht seiner Trilogie und schließt voll Selbstbescheidung mit dem Wunsch: „Volltuisse satis est, schon das Gewollt haben ist genug. Möge eine tüchtige Jugend dieses Werk eines reifen Alters durch weitere Klärung übertreffen“ (a.a.O., 10; von mir aus dem Italienischen übersetzt).

über die trinitarische Ontologie kam nicht zur Veröffentlichung. Doch konnte der Theologe später eine anspruchsvolle Studie zum Problem der Unveränderlichkeit Gottes vorlegen³⁵.

Während bislang Themenfelder genannt worden sind, die von mehreren Autoren durchgeackert worden sind, bleiben noch solche Arbeiten zu erwähnen, die in der ersten Rezeptionsphase erst von wenigen gesichtet worden sind.

Marc Ouellet – inzwischen Kardinal und Erzbischof von Québec – promovierte an der Gregoriana mit einem umfangreichen Werk zur theologischen Anthropologie³⁶. Die Innsbrucker Diss. von Josef Römelt wählt die dogmatische Gotteslehre von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar als Grundlage und Horizont einer moraltheologischen Untersuchung zum personalen Gottesverständnis bei Franz Bockle, Bruno Schüller, Klaus Demmer und Hans Rotter³⁷. Einen gelungenen Vorgriff auf die Pneumatologie unternehmen die Münsteraner Diss. von Kossi K. Joseph Tossou³⁸ und die unveröffentlichte Tübinger Arbeit von John Randall Sachs³⁹. Pierrette (=Petra) Petit würdigt Balthasar als spirituellen Theologen⁴⁰. Mit einem dicken Wälzer von fast 800 Seiten hat Achiel Peelman Balthasars Geschichtstheologie bedacht, die dieser selbst konziser dargelegt hat⁴¹. Dem patristischen Quellenbereich galt die Untersuchung von Werner Löser⁴². Johannes Gesthuisen hat als erster sich in einer respektablen Diss. mit der Nietzsche-Interpretation im ersten Bd der „Apokalypse der deutschen Seele“ (1937) auseinandergesetzt und auf diese Weise Balthasars Erstling aus dem Dornröschenschlaf geweckt⁴³.

Eine erste, auch bibliographisch reich dokumentierte Einführung in Balthasars Denken bot die aus einer Promotion an der Protestantischen Fakultät der Universität Neuchâtel herausgewachsene Monographie von Aldo Moda⁴⁴. Etwas schwerer einzuordnen ist die Bonner Habil.schrift von Sturm-M. Wittschier, der Spekulation und Dichtung ineinanderspiegelt⁴⁵.

d) Analogia Caritatis

An letzter Stelle sei noch meines eigenen Interpretationsversuches gedacht, der – wie ich im nachhinein feststellen durfte – von vielen mit Zustimmung aufgegriffen worden ist. Mein Anliegen war, nach der inneren Klammer von Balthasars weitverzweigtem Werk zu suchen und nach der Mitte seines Denkens zu fragen. Im ersten Hauptteil der Hinführung habe ich das *Œuvre* im Anschluß an die dekadischen Rechenschaftsberichte geordnet und die Denk- und Sprachgestalt des Theologen beschrieben. Im zweiten Hauptteil der Darstellung ging es mir darum, die Trilogie als das *Proprium* Balthasars, als seine „Eigengestalt“ herauszuarbeiten. Zur Trilogie rechnete ich bereits damals (d.h. 1975) die „Wahrheit. Wahrheit der Welt“

(1947) hinzu, um mit ihr den „metaphysischen Ansatz“ zu erläutern. Als Balthasar dann 1985 dasselbe tat, indem er seine Wahrheitsstudie von 1947 unverändert, nur mit einer wichtigen Vorbemerkung zum Gesamtwerk versehen (VII–XXII) zum ersten Bd der „Theologik“ erklärte und damit in die Trilogie integrierte, war ich überrascht und zugleich erfreut. Die Trilogie konnte ich natürlich nur soweit darstellen, wie sie mir damals vorlag (d. h. bis einschließlich „Theodramatik II/1“). Da ich damit rechnete, daß es Balthasar, der ja die 70 Jahre bereits überschritten hatte, kaum gelingen werde, den ganzen Bauplan auszuführen, schob ich ein viertes Kap. zur Anlage der Trilogie ein und überschrieb es mit dem Balthasarschen Buchtitel und Motto „Das Ganze im Fragment“. Auch wenn die Trilogie ein Torso bleiben sollte, wollte ich damit sagen, daß auch das Fragment für das Ganze, dessen Umrisse ja sichtbar waren, werde stehen können. Als den „genialen Griff“ der Trilogie bezeichnete ich die Vorordnung der Ästhetik vor Dramatik und Logik und damit die Vermittlung von Ästhetik und Logik durch Dramatik. Da ich weder den weiteren Verlauf der Theodramatik, geschweige denn der Theologik kennen konnte, erwartete ich gerade von diesem ungewohnten Denk- und Vermittlungsweg einen entscheidenden, vielleicht sogar epochalen Gewinn für die Logik, d. h. für das genuine Geschäft der Schultheologie, deren wohl letzten Ausläufer rationalistischer Erstarrungen ich während meines Studiums in der Umbruchszeit unmittelbar nach dem Konzil noch selbst an der Gregoriana bei manchen Vorlesungen erlebt hatte. Im fünften Kap. behandelte ich die Ästhetik, die bereits abgeschlossenen vorlag. Das sechste Kap. spürte dem „dramatischen Ansatz“ nach. Der Duktus des metaphysischen (*verum*), des ästhetischen (*pulchrum*) und des dramatischen (*bonum*) Ansatzes mündete jeweils in der Liebe. Denn Sein und Liebe, Herrlichkeit und Liebe, Freiheit und Liebe konvergieren. Der dritte Hauptteil wagte dann den Schritt von der Darstellung zur Deutung. Da die Dynamik des dreifachen Ansatzes beim Sein, bei der Herrlichkeit und bei der Freiheit auf die Liebe hinzeigte, wurde im siebten Kap. der Liebesbegriff bei Balthasar analysiert, um dann im achten Kap. mit einem knappen Aufriß die „Analogia Caritatis“ (die die Bewegung der Analogie wie der Katalogie einschließt!) die innere Klammer des Balthasarschen *Œuvres* und seiner Denkstruktur zu skizzieren. „Das Christusereignis [man könnte auch sagen: das Theodrama] transponiert die Analogie des Seins in eine Analogie der Liebe. Dank des trinitarisch-christologisch-sakramentalen Heilsgeschehens konkretisiert sich die Analogia entis zur Analogia Caritatis“⁴⁶. Mit vielen Dissertanden der ersten Rezeptionsphase habe ich die Schwierigkeit geteilt, der Produktion Balthasars nachzueilen bzw. nachhinken zu müssen. Grob gesagt: Wenn ich ein Kap. geschrieben hatte, hatte dieser einen weiteren Bd der Trilogie veröffentlicht. Diese missliche Situation hat sich aber schlagartig geändert, als im Herbst 1987 mit dem dritten Bd der „Theologik. Der Geist der Wahrheit“ und dem rasch nachgeschobenen „Epilog“ die Trilogie vollendet war. Dieser Abschluß markiert deshalb auch einen wichtigen Einschnitt in der Rezeptionsgeschichte, so daß mit vollem Recht nun von einer neuen Rezeptionsperiode gesprochen werden muß.

Trotz der erwähnten Imponderabilien ist aber zugleich der einmaligen Chance dankbar zu gedenken, die uns frühen Dissertanden noch die Möglichkeit gegeben hat, mit Balthasar selbst unsere Probleme zu besprechen. Diese Privatissima in der stillen und konzentrierten Atmosphäre seines Basler Arbeitszimmers in der Arnold-Böcklinstr. 42 zählen zu den Sternstunden meiner Lehrjahre. Die Protokolle von neun solcher Gespräche, die ich mir aufbewahrt habe, sind mir auch heute noch wichtig. Bevor wir uns der zweiten Rezep-

³⁵ O'Hanlon, Gerald F.: *The Theological Metaphysics of Hans Urs von Balthasar* (Diss. masch. Univ. Dublin 1980); ders.: *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990.

³⁶ Ouellet, Marc: *L'existence comme mission. L'anthropologie théologique de Hans Urs von Balthasar* (Diss. masch. Pont. Univ. Gregoriana Roma 1983).

³⁷ Römelt, Josef: *Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie* auf dem Hintergrund der Theologien von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar (Innsbrucker theologische Studien 21), Innsbruck 1988.

³⁸ Tossou, Kossi K. Joseph: *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk von Hans Urs von Balthasar* (Freiburger theologische Studien 125), Freiburg i. Br. 1983; S. VII–IX Geleitwort von H. U. von Balthasar; vgl. ThRv 80 (1984) 401–402 (M. Lochbrunner).

³⁹ Sachs, John Randall: *Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar* (Diss. masch. Univ. Tübingen 1984).

⁴⁰ Petit, Pierrette: *Un grand théologien spirituel: Hans Urs von Balthasar. Trois études sur des aspects de son œuvre*, Montréal 1985.

⁴¹ Peelman, Achiel: *Hans Urs von Balthasar e la Théologie de l'Histoire* (Europäische Hochschulschriften 23/107), Bern / Frankfurt a. M. 1978; vgl. Gregorianum 61 (1980) 154–155 (K. H. Neufeld).

⁴² Löser, Werner: *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter* (Frankfurter theologische Studien 23), Frankfurt a. M. 1976. – Zu Balthasars Bemühen um die Kirchenväter siehe auch meine Studie „Hans Urs von Balthasar, Plan einer neuen Bibliothek der Kirchenväter“. Rekonstruktionsversuch eines nicht verwirklichten patristischen Großprojektes (um 1950)“, in: M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942–1967), Würzburg 2002, 257–321.

⁴³ Gesthuisen, Johannes: *Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur „Apokalypse der deutschen Seele“*. Exzerpt aus der Diss. masch., Rom 1986.

⁴⁴ Moda, Aldo: *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari 1976.

⁴⁵ Wittschier, Sturm-M.: *Kreuz, Trinität, Analogie. Trinitarische Ontologie unter dem Leitbild des Kreuzes, dargestellt als ästhetische Theologie* (Bonner dogmatische Studien 1), Würzburg 1987.

⁴⁶ Lochbrunner, Manfred: *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg i. Br. 1981; Zitat S. 292. – Etwas verwundert war ich, daß manche meine hypothetische Rede von einer „Wende“ im Werk Balthasars um 1947/1948 in einem Sinn missverstanden haben, den ich ausdrücklich abwehren wollte, wenn ich erklärte: „Wir dürfen deshalb den Begriff ‚Wende‘ nicht als totale Umkehr mißdeuten oder zu einem Fixpunkt erstarren lassen. Jedoch sollte der Begriff ‚Wende‘ eine nicht unbedeutende Stelle im Werkmarken markieren: diesseits der ‚Wende‘ liegt die ‚Wahrheit‘ (und die ‚Apokalypse der deutschen Seele‘) mit einer vorwiegend philosophischen Perspektive, jenseits der ‚Wende‘ entsteht die theologische Trilogie (und die übrigen Arbeiten, die wir dieser Mitte zuordnen) mit dem primären Ansatz ‚von oben‘“ (a.a.O., 82). Dieser erklärende Zusatz schien mir zu genügen, um auf eine „Wasserscheide“ im Werk aufmerksam zu machen, die ich nie und nimmer als eine Kehrtwendung im Denken verstanden habe. Das Denken Balthasars hat sich in einer Weise kohärent und organisch entfaltet, wie dies nicht oft der Fall ist.

tionsperiode zuwenden, soll vom Abschluß der Trilogie noch kurz die Rede sein.

3. Der Abschluß der Trilogie (1987)

Wer hätte in den siebziger und Anfang der achtziger Jahre geglaubt, daß die Trilogie einmal vollendet würde? Am wenigsten rechnete der Autor selbst damit. So schreibt er 1965 in seiner „Rechenschaft“: „Die Ästhetik bleibt auf der Ebene von Licht, Bild, Schau. Das ist nur eine Dimension der Theologie. Die nächste heißt Tat, Ereignis, Drama [...] Erst dahinter ließe sich eine theologische Logik entwerfen [...] Doch das werden andere führen“⁴⁷. Und im Rückblick „Noch ein Jahrzehnt“ äußert er: „Sollte dieses Unternehmen [der Theodramatik] in so später Lebensstunde noch zu Ende geführt werden können, so müsste als dritter, abschließender Teil die Theologie folgen, an der heute schon so viele intensiv arbeiten [...]“⁴⁸. Wider Erwarten konnte er nicht nur die Theodramatik (5 Bde. 1973–1983) vollenden, sondern auch die Theologie (3 Bde. 1985–1987). Soweit ich sehe, gibt es in der Theologiegeschichte nur wenige Beispiele, daß so umfassend konzipierte Werkpläne ganz verwirklicht worden sind. Die ruhige Gelassenheit und geduldige Beharrlichkeit, mit der der Theologe an seinem Vorhaben gearbeitet hat, ohne sich zugleich der vielen Bitten und Aufträge zu verweigern, die gerade in den späteren Jahren von außen an ihn herangetragen worden sind, wurden belohnt. Die Trilogie mit ihren 15 Büchern wurde 1987 vollendet⁴⁹. Etwa ein dreiviertel Jahr danach ist der Theologe zwei Tage vor seiner Erhebung zum Kardinal verstorben.

4. Die zweite Rezeptionsperiode (ca. 1990 bis zum aktuellen Erfassungsstand von 2004)

Die zweite Rezeptionsperiode setzt nach dem Abschluß der Trilogie und dem Tod des Gelehrten ein und dauert fort. Während die Monographien der ersten Periode ziemlich vollzählig angeführt werden konnten, ist dies im vorgegebenen Rahmen hinsichtlich der rund 200 Titel, die in der zweiten Periode bis jetzt gezählt werden, nicht mehr möglich. Wenn man die unveröffentlicht gebliebenen Arbeiten ausscheidet, bleiben immer noch 134 Titel übrig. Auch diese Menge ist nicht zu bewältigen, so daß nach einer weiteren Grenzziehung gesucht werden muß. Schweren Herzens entschieße ich mich zu einer Reduzierung auf die deutschsprachigen Arbeiten, was freilich nicht unbedingt heißt, daß die Autoren in jedem Fall Deutsche sind. Zwischen 1989 und 2004, also einem Zeitraum von sechzehn Jahren, werden auf der Liste 42 Titel von in deutscher Sprache veröffentlichten Werken der Sekundärliteratur aufgeführt. Über diesen Zeitraum, bezogen auf die deutschsprachige Literatur, soll ein Überblick gewonnen werden. Getreu dem Motto „Sapientis est ordinare“ bemühe ich mich um eine Ordnung, d. h. um eine Zuordnung zu den Fächern und Traktaten der Theologie. Freilich wird dieses Vorgehen dadurch erschwert, daß der Basler Gelehrte in mancher Hinsicht quer zu den überkommenen Schemata steht, worüber im zweiten Teil noch zu reflektieren sein wird. Diese von der Schultheologie abweichende Werk- (und Denk-) Struktur hinterläßt natürlich auch in der Sekundärliteratur ihre Reflexe. Deshalb ist die Zuordnung locker und geschmeidig vorzunehmen. Überschneidungen müssen in Kauf genommen werden. Das Mindeste, das angestrebt wird, ist der Versuch, aus der Liste ein überschaubares Gefüge zu formen, damit so die Hauptfäden im Geflecht der Rezeption hervortreten können.

a) Früchte der Trilogie

Eine erste große Gruppe ordnen wir der Trilogie zu. Ausdrücklich auf die Theodramatik nehmen Meuffels, Stringhammer und Greiner Bezug. Die Würzburger Diss. von Hans Otmars Meuffels baut auf der Basis der Theodramatik eine trinitarische Anthropologie auf, wo der Mensch im Geheimnis der dreieinigen Liebe geborgen ist⁵⁰. Hermann Stinghammer untersucht die Freiheitslehre und versteht seine Studie als einen Beitrag zur Rezeption der Theodramatik⁵¹. Eine der Ver-

öffentlichung wertige Diplomarbeit schrieb in Münster Michael Greiner⁵². Ausgehend von Balthasars Topos der trinitarischen Unterfassung der gottmenschlichen Freiheitsgeschichte dringt er zur Denkform vor, d. h. zu den philosophischen Denkmitteln, die die Systematik bestimmen. In kritischer Auseinandersetzung deckt er die immanenten Grenzen auf, die er der seinsmetaphysischen Denkform anlastet, die dem neuzeitlichen Freiheitsverständnis inadäquat sei und so in paradoxer Weise der Grundintuition des Autors im Wege stehe.

Während in der ersten Rezeptionsperiode die Theologie noch kein eigentliches Thema sein konnte, beginnen nun Arbeiten zum dritten Flügel der Trilogie zu erscheinen. Wolfgang Klaghofer gibt seiner intelligenten Auseinandersetzung den pointierten Titel „Karfreitag“, den er im Vorwort erklärt: „Karfreitag will auf eine Logik zuarbeiten, die gegen die imposante, aber bedrohliche Synthese, die sich mittels des Karsamstags in Balthasars Theologie vollzogen hat, das stellt, was als Nichtidentität sich gegen solche Allvermittlung stemmt: klagender, im Gottverlassen zugrundegegangener Schrei – unzählige Male erlitten in Jerusalem, Rom, Mexiko, Prag, Auschwitz – statt des Vollendungsganges zu den Toten [der aber nach Balthasars Descensuslehre, die im Medium der Karsamstagserfahrungen der Adrienne von Speyr konzipiert wurde, noch schrecklicher gewesen sein muß als die Gottverlassenheit des Erlösers am Kreuz; Einwand von mir, M.L.]; Schrei des gehängten Opfers statt des machtvollen Kreises [sic!] des fraglosen Gottes; und deshalb: Negation als logische Grundform der gottbezogenen Logik statt eines affirmativen Übergangs, der das Entsetzliche beschaulich verklärt“⁵³. Der Vorwurf beschaulicher Verklärung dürfte aber bei Balthasar nicht zutreffen. Unter dem johanneischen Titel „Ich bin die Wahrheit“ steht die gründliche Bochumer Diss. von Ulrich Johannes Plaga, dem es gelungen ist, die Christologie in der Dreidimensionalität der Trilogie zu entfalten und zugleich eine treffliche Hinführung zur Theologie zu bieten⁵⁴. Auch die Bonner Diss. von Peter Blättler will einen Zugang zur Theologie bahnen und unterzieht vor allem den ersten Bd. „Wahrheit der Welt“ einer sehr erhellenden Analyse, welche die Thematik des Bdes voll ausschöpft⁵⁵.

Im Zuge des gesteigerten Interesses an der Theodramatik, aber auch – etwas weniger – an der Theologie ist die Theoästhetik allmählich in den Hintergrund gerückt – eine Entwicklung, die korrigiert werden sollte. Um so mehr ist die an der Gregoriana entstandene Arbeit von Ivica Raguž zu begrüßen, der einen umfassenden Vergleich zwischen der Ästhetik von Immanuel Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ und Balthasars theologischer Ästhetik vornimmt⁵⁶. Der Schlußteil versucht beide Ästhetikentwürfe in einem kritischen Dialog miteinander zu verbinden, der den Königsberger aus seiner subjektivistischen und den Basler aus einer objektivistischen Enge befreien soll. Daß dieser in der Wahrheitsstudie – und damit in seinem philosophischen „Discours de la méthode“ – auch die Subjektseite bedacht hat, wurde inzwischen von Peter Blättler überzeugend nachgewiesen. Indem Raguž die Kant-Rezeption Balthasars aufarbeitet, liefert er einen wichtigen Baustein zur Erforschung des großen Fragekreises, welchen Stellenwert die Philosophie der Neuzeit in seinem Werk einnimmt. Mit dem die Ästhetik dominierenden Begriff „Herrlichkeit“ setzt sich die Diss. von Volker Spangenberg auseinander, die an der Evang.-Theol. Fak. Tübingen geschrieben worden ist⁵⁷. Dort ist auch die Arbeit von Steffen Lösel betreut worden, die

⁴⁷ H. U. von Balthasar, Rechenschaft – 1965; in: ders., Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 73–74.

⁴⁸ Ders., Noch ein Jahrhundert – 1975, in: a.a.O., 84.

⁴⁹ E. Biser, Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars, in: ThRv 84 (1988) 177–184.

⁵⁰ Meuffels, Hans Otmars: Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar (Bonner dogmatische Studien 11), Würzburg 1991.

⁵¹ Stinghammer, Hermann: Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik (Bonner dogmatische Studien 24), Würzburg 1997.

⁵² Greiner, Michael: Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie (Pontes 8), Münster 2000. – In derselben Reihe „Pontes“ ist auch eine Erfurter Diplomarbeit erschienen: Oettler, Dietrich: In der Spur des Anderen. Motivationstheoretische Überlegungen anhand von Emmanuel Lévinas und Urs von Balthasar (Pontes 17), Münster 2003.

⁵³ Klaghofer, Wolfgang: Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologie (Salzburger theologische Studien 4), Innsbruck 1997; Zitat S. X.

⁵⁴ Plaga, Ulrich Johannes: „Ich bin die Wahrheit“. Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars (Theologie 12), Hamburg 1997.

⁵⁵ Blättler, Peter: Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars (Bonner dogmatische Studien 38), Würzburg 2004.

⁵⁶ Raguž, Ivica: Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar (Bonner dogmatische Studien 36), Würzburg 2003.

⁵⁷ Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit“ bei Hans Urs von Balthasar (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 55), Tübingen 1993.

ihr Gravitationszentrum in der Theodramatik findet⁵⁸. Beide Autoren befassen sich als evangelische Theologen mit Balthasar und machen sein Werk in verdienstvoller Weise für das ökumenische Gespräch fruchtbar, wie dies während der ersten Periode bereits von Kay und Moda beabsichtigt worden ist.

b) Impulse für die Dogmatik

Im Folgenden fasse ich Arbeiten zu einer zweiten großen Gruppe zusammen, deren inhaltlicher Schwerpunkt eine Zuordnung zu den Traktaten der Dogmatik nahelegt. Was den logischen Aufbau der Dogmatik betrifft, orientieren wir uns am Duktus der Systematik Balthasars, die von der christologisch-soteriologischen Mitte zur Trinität aufsteigt und in ihrem Licht die Anthropologie (als Gipfel der Schöpfungslehre), Mariologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie entfaltet.

Im Blick auf Christologie / Soteriologie fällt auf, daß während der zweiten Periode im deutschsprachigen Raum die Soteriologie in den Fokus geraten ist, die Christologie dagegen etwas zurücktritt. Die Trierer Diss. von Helmut Dieser zeichnet den ganzen Kontext des Abstiegs Christi nach und stellt die Erlösung als trinitarische Unterfassung dar⁵⁹. Auch die an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar entstandene Promotionsschrift von Heiko Merkelbach entfaltet die Soteriologie im Duktus des Theodramas⁶⁰.

Daß das Strukturprinzip von Balthasars Theologie trinitarisch ist, wurde bereits sehr früh erkannt. Wenn man die Neologismen betrachtet, die die theologische Sprache und Begrifflichkeit durchsetzen, stößt man sehr oft auf die Kennzeichnung trinitarisch: trinitarische Ontologie, trinitarische Anthropologie, trinitarische Passiologie, trinitarische Eschatologie u.ä. Um so mehr überrascht es, daß eine streng systematische Darstellung seiner Trinitätslehre noch aussteht. Mit einer kruzialen Problematik in diesem Bereich setzt sich die Freiburger Diss. von Thomas Rudolf Krenski auseinander⁶¹. Während im Koordinatensystem der Schultheologie die von der evangelischen Theologie erneut aufgeworfene Frage nach dem Leiden Gottes einen umgrenzten Platz beansprucht (in der Gotteslehre im Zusammenhang mit der Unveränderlichkeit Gottes und in der Christologie als Frage nach der Leidensfähigkeit Christi), wird sie bei Krenski im engen Anschluß an Balthasar in einem weit größeren Rahmen behandelt. Wegweisend wird die Unterscheidung zwischen einem Leiden, das als unfreiwilliges, äußeres Widerfahrnis zustößt und von Gott mit dem Apathieaxiom fernzuhalten ist, und einem Leiden, in das sich Gott dank seiner souveränen Freiheit begibt und das Origenes von einer „passio caritatis“ (hom. in Ez 6,6) sprechen läßt. Die viel beachtete Wiener Diss. von Karl Josef Wallner aus der Schule des profunden Balthasar-Kenners Matthias Eichinger erfüllt schon sehr weit das Desiderat einer Darstellung der Trinitätstheologie. Seiner Hypothese, daß jeder Flügel der Trilogie der Sphäre einer der drei göttlichen Personen zuzuordnen sei, stimme ich jedoch nicht zu. Ein sehr großes Verdienst hat sich der Autor durch die Aufarbeitung von Balthasars Hegel-Kritik erworben⁶². Die Münchener Diss. von Michael Schulz pflügt in derselben Furche und erforscht die Hegel-Rezeption bei Pannenberg und Jüngel sowie Rahner und Balthasar⁶³.

Bei den Arbeiten, die ich unter der Sequenz Anthropologie – Mariologie – Ekklesiologie – Sakramente zu einer lockeren Gruppe zusammenfasse, sind Überschneidungen nicht zu umgehen. Einen

wichtigen Aspekt der Anthropologie untersucht Rudolf Zwank, indem er sich intensiv und kritisch mit dem relevanten Kap. „Mann und Frau“ in der „Theodramatik II/1, 334–350“ auseinandersetzt⁶⁴. Die verstreuten Texte, die sich zur Ehe finden, stellt Christoph Kaiser in seiner Freiburger Diss. zusammen und wertet sie für eine Theologie der Ehe aus⁶⁵. Manfred Scheuer beschreibt sein dogmatisches Arbeitsvorhaben so: „Ziel der Arbeit ist der Aufweis, daß die [evangelischen] Räte nicht ein zufällig und beliebig austauschbarer Appendix, sondern ein Testfall von Glaube, Nachfolge und Theologie sind. Um uns diesem (Ideal!) Ziel in aller Vorläufigkeit anzunähern, greifen wir nicht auf moraltheologische oder primär spirituelle Entwürfe zurück. In dieser Studie werden Theologen dargestellt, die – von einer grundlegenden Einheit von Systematik und Spiritualität (Nachfolge) ausgehend – systematisch zu den Räten geschrieben haben und für die die Räte werkprägende Kraft besitzen“⁶⁶. Mit Balthasars Theologie der Säkularinstitute befaßt sich erschöpfend Daniela Mohr⁶⁷. Schließlich sei dieser Gruppe die Diss. von Stefan Heße angeschlossen, die nach einer Theologie der Berufung fragt⁶⁸. Als Referenzwerk, auf das man auch in Zukunft Bezug nehmen wird, ragt die Wiener Diss. von Hilda Steinhauer hervor, die ein für allemal die Mariologie bis in alle Details, einschließlich der Sekundärliteratur behandelt hat⁶⁹. Zur Eschatologie liegen drei Arbeiten vor. Die an der Gregoriana verteidigte These von Robert Nandkisor geht die Problematik werkgenetisch an und verfolgt sie von den frühen Schriften bis zur Endgestalt im vierten Bd der „Theodramatik“⁷⁰. Die Mainzer Promotionsschrift von Daniela Engelhard fokussiert den Gerichtsgedanken und stellt Balthasars Neuinterpretation in den Strom der vorausgegangenen und der nachfolgenden Entwicklung der Eschatologie hinein. Der bei Balthasar-Diss. oft zu beobachtende Typ immanenter Interpretation wird hier beispielhaft aufgebrochen und überwunden. Die Autorin hat den ihr zugesprochenen Johannes-Gutenberg-Preis verdient⁷¹. Bereits vor der Polemik um die Frage einer „Hoffnung für alle“ hat 1981 Werner van Laak seine Staatsexamensarbeit in Trier geschrieben und gehört somit eigentlich der ersten Rezeptionsperiode an. Aber die Arbeit ist erst 1990 – offensichtlich unverändert – publiziert worden. Für die Balthasar-Forschung ist die Analyse der einschlägigen Origenestexte von Interesse⁷². Dem Sachbereich der Eschatologie möchte ich noch die das Opusculum „Theo-

⁶⁴ Zwank, Rudolf: Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive? Zur Phänomenologie des Geschlechtlichen in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“ (Regensburger Studien zur Theologie 50), Frankfurt a. M. 1996.

⁶⁵ Kaiser, Christoph: Theologie der Ehe. Der Beitrag Hans Urs von Balthasars (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 22), Würzburg 1997.

⁶⁶ Scheuer, Manfred: Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 1), Würzburg 1990, Zitat S. 19; vgl. ThRv 89 (1993) 254–256 (Ch. Benke).

⁶⁷ Mohr, Daniela: Existenz im Herzen der Kirche. Zur Theologie der Säkularinstitute in Leben und Werk Hans Urs von Balthasars (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 28), Würzburg 2000. – Wenn mir hinsichtlich „Analogia Caritatis, 74 f.“ die Autorin auf S. 98 eine „beschönigende Überinterpretation“ vorwirft, so kann ich ihr nur antworten, daß Balthasar sich in den Jahren nach seinem Ordensaustritt stets als „theologischer Schriftsteller“ bezeichnet hat. Daß die Gründung der Johannesgemeinschaft ein Mittel zum Zweck seiner Schriftstellerei gewesen sei, habe ich weder behauptet noch je gedacht. Dies ist eine häßliche Unterstellung und Fehlinterpretation, die ich entschieden zurückweise.

⁶⁸ Heße, Stefan: Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar (Dissertation theologische Reihe 86), St. Ottilien, 2001.

⁶⁹ Steinhauer, Hilda: Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens (Salzburger theologische Studien 17), Innsbruck 2001; vgl. FKTh 19 (2003) 154–155 (M. Lochbrunner) und ThRv 100 (2004) 299–300 (W. Beinert).

⁷⁰ Nandkisor, Robert: Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Tesi Gregoriana Serie Teologia 22), Roma 1987.

⁷¹ Engelhard, Daniela: Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens, Mainz 1999; vgl. ThRv 97 (2001) 324–325 (M. Lochbrunner).

⁷² Laak, Werner van: Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar (Sinziger theologische Texte und Studien 11), Sinzig 1990.

⁵⁸ Lösel, Steffen: Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, Paderborn 2001.

⁵⁹ Dieser, Helmut: Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar (Trierer theologische Studien 62), Trier 1998.

⁶⁰ Merkelbach, Heiko: Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 33), Münster 2004.

⁶¹ Krenski, Thomas Rudolf: Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk von Hans Urs von Balthasar (Horizonte Neue Folge 28), Freiburg i. Br. 1990; vgl. ThLZ 116 (1991) 759–762 (M. Lochbrunner); ThRv 89 (1993) 131–132 (H. Vorgrimler). Ders.: Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama, Mainz 1995; vgl. ThRv 92 (1996) 510–512 (M. Lochbrunner).

⁶² Wallner, Karl Josef: Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (Heiligenkreuzer Studienreihe 7), Heiligenkreuz 1992; vgl. ThRv 89 (1993) 133–134 (H. Vorgrimler).

⁶³ Schulz, Michael: Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. von Balthasar (Münchener theologische Studien II/53), St. Ottilien 1997. Ders.: Hans Urs von Balthasar begegnen, Augsburg 2002.

logie der Geschichte“ (³1959) akribisch kommentierende Lizentiatsarbeit von Stefan Hartmann beifügen⁷³.

c) Im Blickfeld von Fundamentaltheologie und Philosophie

Als eine letzte Gruppe stelle ich Arbeiten zur Fundamentaltheologie und Philosophie zusammen. An der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern hat Jörg Disse seine Habilitationsschrift eingereicht. Ihm ist das Aufspüren von zwei frühen unveröffentlichten Opuscula Balthasars zu danken: der Pullacher philosophischen Lizentiatsarbeit vom Frühjahr 1933 mit dem Titel „Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie“ und einer abgebrochenen Untersuchung mit dem Goethischen Titel „Geeinte Zwiennatur. Eine philosophische Besinnung“. Inzwischen habe ich im Kösel-Archiv ein paar Briefe gefunden, die von diesem Buchprojekt handeln und seine Abfassung in das Jahr 1939 datieren. Am 8. März 1939 schickt der Direktor des Kösel-Verlags den ihm übergebenen Teil des Manuskripts der „Geeinten Zwiennatur“ zurück mit dem Kommentar: „Sie werden schmunkeln, aber ich kann mir nicht helfen, es ist fast so, daß gerade die Passagen, die vom Magister Philosophiae als nicht ganz konvenient gebrandmarkt wurden, mir am meisten zusagten.“ Und im Juli 1939 meldet sich der Autor wieder und bedauert: „Zu meinem Leidwesen ist auch das philosophische Buch nicht spruchreif geworden. Philosophie ist etwas furchtbar Kapriziöses und lässt sich so wenig wie Dichtung künstlich zu Stuhl bringen; es muss reifen, und ich hoffe, dass die Beschaulichkeit des Terziats [im Herbst 1939 in Pullach] dazu bestens beitragen wird.“ Dann verliert sich die Spur in der Korrespondenz. Als bedenklich an Disses Interpretation habe ich seine Zurückweisung der metaphysischen Realdistinktion kritisiert, die zweifelsfrei zu den Grundpfeilern von Balthasars Philosophiekonzept gehört⁷⁴. Die Münchener Diss. von Lorenz Gadiant vergleicht den „theodramatischen Erkenntnisbegriff“ des Basler Theologen mit dem transzendentalphilosophischen des Münchener emeritierten Fichte-Spezialisten Reinhard Lauth⁷⁵. Im Bereich der theologischen Methodenlehre ist die auf hohem Niveau reflektierende Wiener Promotionsschrift von Wolfgang Klaghofer-Treitler anzusiedeln, die die Denkform des Protagonisten herausstellt. Sie ist nicht nur vom Geschaffenen zu Gott aufsteigende Analogie, sondern die vom Offenbarungseignis ausgehende Katalogie. Katalogische Analektik und analogische Katalektik sind die Methoden der Theologie⁷⁶. Die thematisch weit gespannte Tübinger Diss. von Werner Schreer wendet sich dem Verständnis des Glaubensaktes zu. Dabei werden die Lehre des 2. Vaticanums in der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“, die Glaubenstheologie im Entwurf Karl Rahners und bei Balthasar aufeinander bezogen. Eine erhellende Reflexion über „Bio-graphie als Theo-logie“ beschließt das Werk⁷⁷. Mit der aktuellen Problematik von Gotteserfahrung, Mystik, Gebet und Meditation setzt sich Markus Engelhard kundig auseinander⁷⁸. Balthasars Leitmotiv von der Theologie der Heiligen greift Jutta Konda auf⁷⁹. Die Heiligen sind der gelebte Kommentar zum Fleisch gewordenen Wort Gottes. Ihnen muß die Theologie zuhören, da sie ein „locus theologicus“ sind.

⁷³ Hartmann, Stefan: Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift „Theologie der Geschichte“ (Geist und Wort 8), Hamburg 2004.

⁷⁴ Disse, Jörg: Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars (Philosophische Theologie. Studien zu spekulativer Philosophie und Religion 7), Wien 1996; vgl. ThRv 95 (1999) 505–507 (M. Lochbrunner).

⁷⁵ Gadiant, Lorenz: Wahrheit als Anruf der Freiheit. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths (Münchener theologische Studien II/55), St. Ottilien 1999.

⁷⁶ Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar, Innsbruck 1992; siehe auch oben bei Anm. 53. NB. Die Dissertation ist an der Kath. Theol. Fakultät Wien eingereicht worden und nicht bei der Evangelischen, wie auf der Liste irrtümlich vermerkt wird.

⁷⁷ Schreer, Werner: Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und den theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Europäische Hochschulschriften 23/448), Frankfurt a. M. / Bern 1992.

⁷⁸ Engelhard, Markus: Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars (Dissertationen theologische Reihe 80), St. Ottilien 1998; auf S. 327–335 thesenartig-systematische Zusammenfassung.

⁷⁹ Konda, Jutta: Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars (Bonner dogmatische Studien 9), Würzburg 1991; vgl. ThRv 89 (1993) 132–133 (H. Vorgrimler).

Damit beschließe ich den Überblick über die zweite Periode der Rezeptionsgeschichte, bei dem wir uns auf den deutschen Sprachraum beschränkt haben. Unberücksichtigt bleiben 92 Titel von veröffentlichten fremdsprachigen Monographien, darunter 31 in englischer, 25 in italienischer, 15 in spanischer, 10 in französischer Sprache. Die restlichen 11 Titel verteilen sich auf andere Sprachen. Auch in den fremdsprachigen Räumen ist also ein deutliches Anwachsen der Publikationen festzustellen.

5. Ausblick auf künftige Forschungsaufgaben

Bei der Rezeption ist zugleich eine enorme Forschungsarbeit geleistet worden. Diese spezifische Balthasar-Forschung muß auch in Zukunft vorangetrieben werden. Sie ist der geduldige Prozeß, wo mancher ballasthafte Treibsand sich absetzt und die Wasser sich klären, wo es zu einer Auslese kommt, die die Spreu vom Weizen trennen wird. Obwohl geisteswissenschaftliche Forschung nicht so gesteuert werden kann, wie naturwissenschaftliche und technische Entwicklungen beeinflusst werden können, sollen doch ein paar Desiderata erwogen werden. Zukünftige Doktorväter sollten keine Themen mehr vergeben oder annehmen, die schon oft bearbeitet worden sind. Während es in der ersten Rezeptionsphase sinnvoll war, Arbeiten von einführendem Charakter zu schreiben, sind sie jetzt kaum mehr vertretbar. Auch Gesamtdarstellungen nach dem Typ von Adam bis zum jüngsten Gericht sollten abgewiesen werden. Es ist die Zeit gekommen, da die Forschung auf umgrenzten Feldern und in Detailfragen vorangetrieben werden muß. Da die Studenten erfahrungsgemäß und verständlicher Weise der Souveränität Balthasars und der Materialfülle seines Werkes rasch erliegen und auf immanente Darstellungen ausweichen, sind ausdrücklich auch kritische Arbeiten zu fördern, die die theologische Diskussion beleben. Freilich dürfen solche kritischen Auseinandersetzungen nur Kräften anvertraut werden, die sich nicht vergeblich damit abarbeiten und zerreiben. Mit Entschiedenheit sollten Wiederholungen von längst Bekanntem unterlassen werden. Die biographischen Kapitel, mit denen viele Dissertanten ihre Promotionsschrift beginnen, sind längst überflüssig geworden, weil hier stets das Gleiche zu lesen ist und falsche Daten beharrlich abgeschrieben und tradiert werden. Was deshalb Not tut, ist eine kritische und wissenschaftlichen Standards genügende biographische Forschung, die für die biographischen Fragen ein gültiges Referenzwerk erarbeitet.

Was die Theologie betrifft, liegen noch genug Felder brach und können durchpflügt werden. Im Bereich der Trinitätslehre sehe ich noch manche Möglichkeiten. In der Soteriologie fordert der diffizile Komplex der Karsamstagstheologie zu weiteren Anstrengungen heraus. Denn sie ist keinesfalls deckungsgleich mit dem dogmatischen Lehrstück des Höllenabstiegs Christi. Auch in der Eschatologie warten Fragen auf eine kritische Vertiefung. Balthasar hat immer auf der Einheit seines Werkes mit dem Schrifttum der Adrienne von Speyr insistiert und, um diese Einheit zu untermauern, in später Lebensstunde wie ein Vermächtnis – oder Apologie? – das Opusculum „Unser Auftrag“⁸⁰ geschrieben. Ein Teil der Sekundärliteratur ignoriert diese Weisung, ein anderer beachtet sie wenigstens partiell. Doch fehlt noch eine prinzipielle Klärung, wie diese von Balthasar beanspruchte Einheit von Theologie und mystischer Schau methodologisch zu bewerten ist⁸¹. Doch dürfte jede Diss. mit einer solchen Aufgabe überfordert sein, denn letztlich fällt es in die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes, die Mystik der Adrienne von Speyr zu prüfen. Vielleicht wird eine zukünftige Generation einmal in diesem Punkt ihre herausfordernde Aufgabe erkennen.

Im Bereich der Philosophie sind in systematischer wie historischer Hinsicht noch Themenfelder offen. Sowohl die „Apokalypse der deutschen Seele“ als auch „Herrlichkeit III/1. Im Raum der Metaphysik“ sind wie Steinbrüche, in denen man Material findet: im ersten Werk zum Deutschen Idealismus und zur Lebensphilosophie, im zweiten zur ganzen Breite der abendländischen Philosophiegeschichte. Warum sollte nicht einmal die philosophische Thomas-Rezeption Balthasars gründlich untersucht werden? Die fremdspra-

⁸⁰ H. U. von Balthasar, Unser Auftrag. Bericht und Weisung, Freiburg i. Br. 2004.

⁸¹ Ein wissenschaftliches Kolloquium der Theologischen Fakultät Lugano hat sich mit diesem Problemkreis befaßt; siehe die Akten: Esperienza mistica e teologia, in: Rivista Teologica di Lugano 6 (2001) Nr. 1 mit Beiträgen von P. L. Boracco, M. Hauke, K. Heller, P. Henrici, A.-M. Jerumian, B. Körner, A. Lobato, M. Lochbrunner, G. Meattini, A. Rickenmann, P. Sequeri, J. Servais, G. Strelczyk.

chigen Arbeiten scheinen auf dem philosophischen Sektor uns ein Stück voraus zu sein⁸².

Auch in der Literaturwissenschaft wird das Œuvre Balthasars allmählich entdeckt und gewürdigt⁸³. Die Veröffentlichungen weisen sowohl den Präsidenten der Balthasar-Gesellschaft Alois M. Haas als auch den Kieler Romanisten Volker Kapp als Protagonisten aus. Auf diesem Gebiet sind interdisziplinäre Forschungsvorhaben denkbar⁸⁴. Die Goethe-Rezeption bei einem Theologen zu erforschen, der von Haus aus Germanist war, könnte doch ein reizvolles Thema sein.

Die biographische Forschung steckt naturgemäß erst in den Anfängen. Zum einen ist der historische Abstand abzuwarten, zum anderen müssen zahlreiche Quellen erst aufgespürt und gesichtet, noch lebende Zeitzeugen befragt und andere Vorarbeiten geleistet werden, ehe an eine Abfassung zu denken ist⁸⁵. Inzwischen sind in der Sekundärliteratur bereits viele falsche oder ungenaue Daten im Umlauf. Selbst in der nach dem Tod des Theologen herausgegebenen Gedenkschrift werden im „Curriculum vitae“ falsche Daten zum akademischen Ausbildungsweg genannt⁸⁶. Auf der offiziellen gedruckten Einladung zu einem Symposium aus Anlaß des 100. Geburtstages der Adrienne von Speyr war in einem Kurzbiogramm zu lesen, daß sie 1939 Balthasar begegnet sei. Dieser aber hält im Tagebuch fest, daß die Begegnung im Mai 1940 stattgefunden habe⁸⁷. Im Jahr 1939 lebte er noch im Schriftstellerhaus der „Stimmen der Zeit“ in München. Erst am 15. Dezember 1939 kehrte er endgültig in die Schweiz zurück. Zahlreiche andere Beispiele irrtümlicher Datierungen könnte ich noch aufzählen. Neben der Bibliographie ist eine Biographie ein genauso notwendiges und unerlässliches Arbeitsmittel. Nicht nur die Balthasar-Forschung, sondern auch die Theologiegeschichte bedarf dringend eines solchen Werkes, das deshalb jegliche Förderung erfahren müßte⁸⁸. Mit Schwierigkeiten und Unwägbarkeiten, die in der Natur der Sache liegen, hat die biographische Forschung eh genug zu kämpfen. Warum sollte bei Balthasar nicht erlaubt sein, was bei anderen herausragenden Theologen des 20. Jh.s bereits geleistet worden ist? Sowohl zu Romano Guardini wie zu den beiden Rahner-Brüdern liegen stattliche Biographien vor, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Mit einer bloßen Werkbiographie wird man aber der Aufgabe nicht gerecht.

So haben sich im Verlauf der Rezeptionsgeschichte vier Zweige profiliert, die die Kräfte der Balthasar-Forschung bündeln: der dominante theologische Zweig, dem das Hauptaugenmerk bei diesem Versuch eines Rückblicks auf die Rezeptionsgeschichte gegolten hat, der philosophische, der literaturwissenschaftliche und als Benjamin der biographische Zweig.

II. Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars

Ein paar Überlegungen zur Gestalt der Theologie Balthasars mögen den Versuch abrunden. Ich bin mir bewußt, daß manche Theologen den im Haupttitel evozierten Begriff von einer „Summe der Theologie“ (im 20. Jh.) mit Skepsis aufnehmen werden⁸⁹. Ich möchte auf dem Begriff, den Balthasar für sich nicht reklamiert hat – bezeichnender Weise hat er der Trilogie ja keinen Gesamttitel gegeben⁹⁰ –, nicht insistieren. Aber welches Werk eines Theologen des 20. Jh.s kann sich mit der Trilogie messen? Die evangelische Theologie kann Karl Barths „Kirchliche Dogmatik“ vorweisen, die jedoch nicht gänzlich zu Ende geschrieben worden ist. Unter dem Dach der Trilogie finden alle Themenbereiche der systematischen Theologie ihren Platz. Diese umfassende Systematik verdient m. E. den Titel „Summe“. In der Bezeichnung „Summe“ ist zugleich die Abgrenzung zum Begriff „System“ (im Sinne des Systemdenkens des Deutschen Idealismus) enthalten, auf der Balthasar hartnäckig bestanden hat. Ein geschlossenes System, wie es z. B. Hegel beabsichtigt hat, hat er für die Theologie stets abgelehnt und auf den offenen Charakter seiner Systematik hingewiesen.

Ich meine, daß auch die Rezeption, die wir in ihrem geschichtlichen Werden dargelegt haben, als der Spiegel einer „Summa theologiae“ betrachtet werden kann. Denn ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß die theologischen Zentren auf dem orbis catholicus an der Rezeption mitbeteiligt waren. Es handelt sich um einen weltweiten Prozeß innerhalb der Theologie und der Kirche. So sehr jede Diss. in erster Linie das Werk eines Einzelnen ist, nimmt dieser Einzelne sowohl den Doktorvater als auch den Zweitgutachter in das Engagement der Rezeption hinein. Es sind also nicht nur die Autoren und Autorinnen, welche genannt worden sind, sondern auch die Lehrkörper der akademischen Institutionen auf ihre Weise involviert. Einem peripheren Autor oder Werk würde eine solche Aufmerksamkeit, die seit Jahrzehnten währt und ständig zunimmt, wohl schwerlich zuteil.

Ich möchte meine den Versuch abschließende Reflexion auf eine Frage konzentrieren, bei der mir das Bewußtwerden der Fragestellung wichtiger erscheint als die Antwort, die getrost dem zukünftigen Weg der Theologie überlassen werden darf. Wie verhält sich Balthasars Theologie, d. h. ihre Gestalt zur Gestalt der Schultheologie? Unter Schultheologie verstehe ich den Lehrbetrieb an den theologischen Fakultäten mit den Zielen der Ausbildung und der Forschung. Drei Gedankenschritte sollen an das Problem heranzuführen.

(1.) Auszugehen ist von der Tatsache, daß Balthasar selbst keine Schultheologie im genuine Sinn schreiben wollte. Das hat er mehrfach geäußert, zum letzten Mal im Rückblick des „Epilogs“, der ja rechtfertigen will, „dass hier [in der Trilogie] die traditionelle Traktaten- oder Loci-Theologie einmal ganz anders vorgestellt wurde, nämlich von den Transzendentalien aus, in welchen sich der Übergang von einer wahren (und damit religiösen) Philosophie zur biblischen Offenbarungstheologie am mühelosesten ergibt“⁹¹. Auch die Biographie belegt seine Distanz zur Schultheologie. Als er nach Abschluß der Studien vom Provinzial – es müßte Augustinus Rösch (1893–1961; seit 15.8.1935 Provinzial der Oberdeutschen Jesuitenprovinz in München) gewesen sein – vor die Wahl gestellt wurde, entweder als Dozent für Kontroverstheologie an die Gregoriana nach Rom oder als Studentenseelsorger nach Basel zu gehen, entschied er sich für das zweite⁹². Ein paar Mal hat er Lehrstühle, die ihm angebo-

⁸² Ich denke an folgende Werke: Pérez Haro, Eliecer: *El Misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar* (Teologica 5), Barcelona 1994. – Ide, Pascal: *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles 1995. – Saint-Pierre, Mario: *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar* (Cogitatio fidei 211), Paris 1998. – Sara, Juan Manuel: *Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Privatdruck: Kempten 2000.

⁸³ Kapp, Volker / Kiesel, Helmuth / Lubbers, Klaus (Hg.): *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar* (Schriften zur Literaturwissenschaft 14), Berlin 2000.

⁸⁴ Siehe M. Lochbrunner, *Praktizierte Interdisziplinarität am Beispiel der Rezeption von Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“*, in: FKTh 17 (2001), 141–147.

⁸⁵ Als solche Vorarbeiten betrachte ich meine eigenen Studien: Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942–1967), Würzburg 2002; ders.: *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts*, Würzburg 2005.

⁸⁶ Hans Urs von Balthasar 1905–1988. Ausgewählt und herausgegeben von der Akademischen Arbeitsgemeinschaft und der Römisch-Katholischen Kirche Basel, Privatdruck der Akademischen Arbeitsgemeinschaft, Basel 1989, 140–141.

⁸⁷ A. von Speyr, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch. Bd. III: Die späten Jahre*, Einsiedeln 1976, 275.

⁸⁸ Daß das von der Werbung als „prima biografia del teologo della bellezza“ angepriesene Werk von Elio Guerriero den Anspruch, der an eine wissenschaftliche Biographie zu stellen ist, weder erfüllt noch überhaupt erfüllen konnte, habe ich ausführlich dargelegt und auch irrtümliche Datierungen korrigiert: *Unterwegs zu einer Balthasar-Biographie?*, in: IkaZ 25 (1996) 75–90. Das Werk von Elio Guerriero: *Hans Urs von Balthasar* (Cinisello Balsamo 1991) ist inzwischen ins deutsche (1993), französische (1993) und polnische (2004) übersetzt worden.

⁸⁹ Immerhin war bei der Begründung der Preisverleihung des „Premio Paolo VI“ an Balthasar von einer „Summa“ die Rede: „Er ist in der Tat der einzige katholische Theologe von Format, der – allein – das fürchtenswerte Unternehmen einer theologischen ‚Summa‘ gewagt hat: aufgrund der einheitlichen Konzeption und der grandiosen Anlage kann sie mit vollem Recht in die Linie der großen Synthesen gestellt werden, die den Weg der westlichen Theologie gekennzeichnet haben“ (Istituto Paolo VI, *Il Premio Paolo VI. Cronaca delle prime cinque edizioni* [Quaderni dell' Istituto 23], Roma 2003, 7; von mir aus dem Italienischen übersetzt, M. L.). Freilich werden die Skeptiker diese Aussage mit dem Hinweis auf das literarische Genus des Enkomiums zu relativieren wissen.

⁹⁰ Doch hat Balthasar im „Epilog“ die Gestalt der Trilogie anhand der Metaphern „Vorhalle – Schwelle – Dom“ erläutert. Diese Metaphern suggerieren das Bild vom Bau einer Kathedrale. Die gotischen Kathedralen gelten bekanntlich als eine architektonische Entsprechung der mittelalterlichen Summen. So gelangen wir indirekt und auf dem Umweg der Metaphorik des „Epilogs“ doch wieder zum Gedanken von der Trilogie als einer Summe der Theologie.

⁹¹ H. U. von Balthasar, *Epilog*, Trier 1987, 7.

⁹² Vgl. H. U. von Balthasar, *Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola* (Neue Kriterien 3), Freiburg i. Br. 2001, 12.

ten worden sind, abgeschlagen⁹³. Zur Begründung nannte er immer seinen besonderen „Auftrag“ und das meint konkret seine Arbeit mit Adrienne von Speyr und der Johannesgemeinschaft. „Wenn ich viele [?] Lehrstühle ausge schlagen habe, auch den Guardinis z.B., so einzig, um meinen Auftrag [...] freier ausführen zu können“⁹⁴. Andererseits ist zu bedenken, daß die Trilogie in der vorliegenden Gestalt wohl kaum geschrieben worden wäre, wenn er das berufliche Pensum eines Universitätsprofessors hätte erfüllen müssen und in den akademischen Betrieb eingebunden gewesen wäre. Der große Atem, der durch die Flügel der Trilogie weht, bedurfte der Muße und großer, schöpferischer Freiräume.

(2.) Doch kann nicht bestritten werden, daß die Schultheologie der institutionalisierte Ort des akademischen Unterrichts und der Bildung und Formung der künftigen Theologen ist. Eine Theologie bleibt „l'art pour l'art“, wenn sie ihre Wasser nicht auf die Mühle der Schultheologie ergießen kann. Andererseits wird aber die Schule nicht das ganze Feld der Theologie für sich beanspruchen. Ein Monopol der Schule auf Theologie darf es nicht geben. Auch außerhalb ihrer Institution muß sich theologisches Leben entfalten können, das sich im offenen Raum der Kirche, aber auch der Kultur einer Gesellschaft zu behaupten weiß. Die theologische Landschaft ist aber weiter als das umgrenzte Haus der Schule. Balthasars Theologie ist offenkundig dem Typ kulturmächtiger Theologie zuzuordnen, die einen Gegenpol zur Schultheologie bildet. Die Feststellung solcher Polarität will freilich nicht bestreiten, daß gerade auch Vertreter der Schultheologie mit ihren publizierten Werken in den Bereich der Kultur ausstrahlen. Die Polarität soll lediglich auf eine legitime Akzentuierung aufmerksam machen. Beim Typ der Schultheologie dominiert die Aufgabe des Lehrens und Unterrichtens, was eine didaktische und pädagogische Kompetenz einschließt. Die kulturmächtige Theologie wird von anderen Prioritäten bestimmt. Hier zählen literarische Qualität, ästhetisches Formgefühl, Assimilation kultureller Strömungen, Intellektualität gepaart mit Sensibilität. Die Trilogie befriedigt solche Kriterien in hohem Maß und darf als Prototyp der zweiten Grundform angesehen werden.

(3.) Soll man sich mit einem Nebeneinander der beiden Typen begnügen oder ist eine Begegnung, ja eine gegenseitige Befruchtung anzustreben? Wenn man die zweite Möglichkeit favorisiert und verwirklichen will, ergeben sich zwei konkrete Fragen: Soll Balthasars Trilogie auch in der Schultheologie einen Platz und Heimatrecht erhalten? Wie hat diese Einweisung dann zu erfolgen? Die Rezeptions-

⁹³ Meine Nachforschungen sind erst soweit gediehen, daß ich von drei solchen Fällen aktenkundige Kenntnis habe. An der Theologischen Fakultät Tübingen stand Balthasar zweimal auf einer Berufungsliste: 1958 bei der Nachfolge Josef Rupert Geiselmans (1890–1970) im Fach Dogmatik und 1959 bei der Nachfolge Heinrich Fries (1911–1998) im Fach Fundamentaltheologie. Leo Scheffczyk wurde auf den Dogmatiklehrstuhl berufen (SS 1959), Hans Küng auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie (WS 1960/1961). In München stand Balthasar im Sommer 1963 auf der Berufungsliste der Guardinin-Nachfolge.

⁹⁴ H. U. von Balthasar, Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Michael Albus, in: ders., Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 110.

geschichte ist bereits die Antwort auf die erste Frage. Denn im Grunde ist jede Diss. ein mehr oder weniger bewußtes und beabsichtigtes Ringen mit Balthasar auf der Basis der erlernten Schultheologie. Es ist gar keine Frage mehr, ob Balthasar in der Schultheologie einen Platz finden wird. Diesen hat er sich schon längst erobert, was auch mit Zitationen aus seinem Werk im zeitgenössischen Schaffen leicht belegt werden könnte. Doch Zitate sind manchmal nur schmückendes Beiwerk. Wie aber steht es mit der tieferen Durchdringung und Aneignung? Damit berühren wir die zweite Frage.

Kann die Trilogie mit ihrem eigentümlichen Baugesetz der Transzendentalien in eine traktatororientierte Schultheologie überführt werden? Welche Transpositionen müßten hier erst bedacht und dann vorgenommen werden? Daß der Basler Gelehrte bereits viele Denkanstöße gegeben hat, die von der Schultheologie aufgegriffen worden sind und wie eine Blutauffrischung gewirkt haben, ist unbestritten. Doch ist die Problematik schon genügend erkannt, ob und wie die Trilogie als Ganzes und als Synthese von der Schultheologie einmal übernommen werden kann? Ich meine hier keine didaktischen, sondern strukturelle Probleme. Ist die Struktur der Trilogie überhaupt kompatibel mit den gewachsenen Strukturen des theologischen Unterrichts? Oder müssen nicht Umformungen auf beiden Seiten erwogen werden, wenn die Integration der Trilogie in die Schule gelingen soll?

Mein Anliegen besteht in der Schärfung des Problembewußtseins. Gewiß, man wird aus der Trilogie weder ein Lehrbuch noch ein Handbuch machen, aber sollte sie nicht als „Summe“ fungieren? Martin Grabmann, der die Rezeptionsgeschichte der „Summa Theologiae“ des Aquinaten anhand ihrer Kommentatoren nachgezeichnet hat, stellt fest, daß bis ins 16. Jh. hinein die Sentenzen des Petrus Lombardus das bestimmende Text- und Lehrbuch an den Fakultäten geblieben sind. Erst mit dem Konzil von Trient tritt die Summa des hl. Thomas an die Stelle der Sentenzen⁹⁵. Ich führe dieses theologiegeschichtliche Faktum nur als Beispiel an, um zu erlauben, mit welchen Zeiträumen die Wirkungsgeschichte bisweilen zu rechnen hat.

Das 20. Jh. war reich an großer und schöpferischer Theologie. Neben dem Gebirge des Balthasarschen Œuvres erheben sich das Massiv von Karl Rahner⁹⁶ und weitere markante Gipfel anderer namhafter Theologen. Was aber zu denken gibt, ist der Abstand, der zwischen den Gipfeln der Theologie und der Situation an der Basis des Kirchenvolkes klafft. Die Basis scheint bodenlos zu werden, weil der Glaube verdunstet und ein Analphabetentum des Glaubenswissens um sich greift. In dieser bedrohlichen Schere zwischen den entschwindenden Gipfeln und einer bodenlosen Basis liegt die epochale Herausforderung an die Enkel und Erben der großen theologischen Väter des 20. Jh.s.

(Abgeschlossen im März 2005)

⁹⁵ M. Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1928, 36–49.

⁹⁶ Siehe die Würdigung zum Jubiläumsjahr Karl Rahners in dieser Zeitschrift: H. Vorgrimler, Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners, in: ThRv 100 (2004) 91–100.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Hintzen, Georg : **Das Christentum**. Eine Einführung nicht nur für Christen. – Paderborn: Bonifatius 2003. 270 S., geb. € 18,90 ISBN: 3-89710-262-5

Das mit bischöflichem Imprimatur versehene Buch des ehemaligen Direktors am J. A. Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn unterscheidet sich von den neuerdings recht zahlreichen Werken zum Thema dadurch, daß es das Christentum als „Lebenskonzept“ beschreibt und dafür weitestgehend auf dessen „Aussenseite“ (Geschichte, Verfassung, Gliederung, Gestaltformen) verzichtet. Was fürs Verständnis unbedingt erforderlich erscheint, ist in die Anmerkungen verbannt, die ihrerseits (nicht ganz glücklich, was Positionierung und Inhalt angeht; beides gehörte in den Referenztext selbst) am Schluß des Gesamttextes stehen. So soll das „Wesen“ der größten aller Weltreligionen Relief bekommen.

In neun Kap.n wird dieses Programm ausgeführt. Zuerst werden die fundamentaltheologischen Voraussetzungen vorgestellt: Was ist Offenbarung, Glaube, Geschichtlichkeit, Gebet? Im zweiten Kap. entwirft Hintzen das christliche Gottesbild, dessen Spezifikum Gottes Personalität ist, welche nicht wie beim Menschen durch Individualität, sondern Relationalität und damit fundamental und wesentlich durch Liebe gekennzeichnet ist. Die theologische Anthropologie schließt sich an: „Wenn man über das christliche Menschenbild

spricht“, muß man deswegen „im Grunde über die Liebe sprechen“ (71). Das geschieht in einer überaus subtilen Analyse über deren Glück und Gefahren. Der christliche Heilsweg wird im vierten Kap. gezeichnet, das eine Art Fundamentalethik enthält. Christsein wird hier beschrieben als Praxis der Annahme des Menschseins; Sünde ist dann per consequentiam deren Verweigerung. Die Grundlagen christlicher Ethik entwirft Kap. 6. Sie bewegen sich zufolge der Grundcharakteristik des Menschen entsprechend der christlichen Religion als Umsetzung des Liebesgebotes in die Tat des Lebens. Oberstes Kriterium ist, wie unmißverständlich klargestellt wird, das Gewissen. Ethik und Moral im Christentum sind dementsprechend durch Gesinnung und Verantwortung beschrieben. Unter der Überschrift „Christliche Hoffnung“ erfahren die Leser und Leserinnen die heutige eschatologische Konzeption. An der Basis steht die Ansage, daß Christentum ohne Glauben an ein ewiges Leben in sich sinnlos wäre. Ausgehend von der Ostererfahrung werden Themen wie „Auferstehung der Toten“, die eschatologischen Lebensweisen von Himmel und Hölle, die kosmologischen Perspektiven erörtert. Auffallend ist: Von der christlichen Lehre über Sterben und Tod selber (etwa Ende des „Pilgerstatus“) schweigt das Werk. Erstaunlicherweise kommt erst nach drei Fünfteln etwa des Textbestandes die Rede ausdrücklich auf den Urheber der Religion. Das begründet H. damit, daß Jesus Christus in der Logik seiner Gliederung nicht als Religionsbegründer, sondern als Glaubensgegenstand par excellence erscheinen müsse. Ein eigenes, das vorletzte Kap. ist der Pneumatologie gewidmet. Der Heilige Geist ist „Gott in uns“, belehrt es uns. Zugleich ist sein Hauptwerk die Kirche. Deshalb werden eigentlich ekklesiologische Probleme wie die

Wahrheitsfrage, die Lehramtsproblematik, der Lebenswert der Tradition und grundlegend die Vermittlungsposition der geistgeleiteten Kirche angesprochen. Die Kirche steht im Schlußkap. unmittelbar im Blickpunkt. Allerdings geht es lediglich um eine Art ekklesiologischer Prinzipienlehre: Die Kirche wird befragt nach ihrem Wesen, ihrer Sakramentalität und dem Zueinander von Individuum und Institution. Befremdlicherweise erfahren wir nahezu nichts über das ökumenische Problem. Nirgendwo wird halbwegs ausführlich auf die Spaltung und deren historische, dogmatisch-ethische wie zeittheologische Auswirkungen eingegangen. Befremdlich ist das schon von der Berufstätigkeit des Autors her.

Entsprechend dem im Untertitel angekündigten Programm soll diese Einführung nicht nur dem Christen von heute, sondern auch denen dienlich sein, die das nicht (mehr) sind. Der Vf. bemüht sich daher – und mit großem Erfolg – um eine sehr einfache und klare Sprache. Es gelingt ihm generell, anhand vieler Beispiele, v.a. aber mittels der Analyse der menschlichen Liebe einen plausiblen Zugang zum Kern der Religion Christi freizuschäufeln. Dabei legt er großen Wert zum einen auf die engen Verbindungslinien zwischen Judentum und Christentum, zum anderen auf den essentiellen Wert der Erfahrung für religiöses Denken und Leben. Das bringt es mit sich, daß die dogmatisch-ethischen Lehren und Überzeugungen der Religion als sehr sekundär erscheinen. Sie sehen sich dem Zeit- und Kulturkontext tief verhaftet. Anders gesagt: Der Duktus des Buches entspricht stark der *theologia negativa*, huldigt aber auch einer gewissen Abstraktion: Das konkrete Christentum scheint in manchen Facetten erst gar nicht auf, v.a. nicht die seine Anschauungen doch sehr bestimmende Geschichte. Beispielhaft tritt die Linie zutage in den Ausführungen des Kap. 8 über die Basis des Glaubens: Diese ist weniger Bibel und Lehre als vielmehr die eigene Glaubenserfahrung, die jemand dann in Schrift und Tradition wiedererkennt oder die in Vertiefung zu ihnen geführt wird. So erklären sich die Konflikte mit der Kirche. Sie können gewiß Häresien sein, also schuldbedingte Falschheit, aber auch beruhen auf einem irrenden Gewissen oder ihren Ursprung in einem vorausschauenden Denken besitzen.

Sieht man von dem bereits benannten ziemlich mißlichen Umstand der Positionierung der Anmerkungen ab, so verdient Kritik auf jeden Fall das Fehlen jeglicher Lesehilfen, die doch gerade für eine „Einführung“ und deren Konsumenten hohe Bedeutung haben. Es gibt kein Register. Man wird zwar des öfteren ersucht, nähere Kenntnisse in anderen Werken einzuholen, doch schweigt sich der Ratgeber völlig mit *concreta* aus. Auch ein wenigstens in Auswahl weiterführendes Literaturverzeichnis gibt es nicht. Das verdienstliche Buch wäre noch hilfreicher geworden, als es, erfreulicher- und dankenswerterweise ist.

Pentling

Wolfgang Beinert

Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann / Helga Kuhlmann / Elisabeth Moltmann-Wendel / Ina Praetorius / Luise Schottroff / Helen Schüngel-Straumann / Doris Strahm / Agnes Wuckelt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2., vollst. überarb. u. grundleg. erw. Aufl. 2002. 640 S., geb. € 69,90 ISBN: 3-579-00285-6

Als vor vierzehn Jahren ein „Wörterbuch der Feministischen Theologie“ in Deutschland veröffentlicht wurde, markierte sein Erscheinen einen Einschnitt: Die aus christlichen Initiativen im Rahmen der zweiten Frauenbewegung hervorgegangene, befreiungstheologisch motivierte Feministische Theologie nahm enzyklopädische Gestalt an. Nun ist das Wörterbuch im Jahre 2002 in einer zweiten Auflage erschienen, und zwar in gründlich überarbeiteter und markant erweiterter Form. Die zwischen den beiden Auflagen liegenden elf Jahre beschreiben die Herausgeberinnen im Vorwort als „ein aufregendes Jahrzehnt feministischer Theologie“ (IX), und so ist es nicht zuletzt der Charakter des Wörterbuchs als zeit- und theologiegeschichtliches Zeugnis, der seine Lektüre zu einem Gewinn bringenden Unternehmen macht.

Das Wörterbuch weist 140 Artikelstichworte auf, die sich mit den verschiedensten Gegenständen, Perspektiven und metatheoretischen Fragestellungen feministisch-theologischen Arbeitens beschäftigen – von „Alter“ bis „Totalitarismus“, von „Diakonin“ bis „Weisheit / Sophia“ –, und umfaßt Beiträge von mehr als 150 Autorinnen. Damit hält es gegenüber der ersten Auflage nicht nur über fünfzig neue Stichworte bereit, sondern ist auch von einem weiteren Kreis an Herausgeberinnen und Autorinnen geprägt. Die einzelnen Stichworte sind, je nach thematischem Umfang, auf unterschiedliche Weise untergliedert; an jedes Stichwort schließen sich eine Rubrik „Zum Weiterlesen“ sowie eine ausführliche Bibliographie an. Zu den Vorzügen des Wörterbuchs gehören weiterhin ein 16-seitiges Sach- und Per-

sonenregister sowie ein Verzeichnis der zitierten Bibelstellen. Auch das Autorinnenverzeichnis ist gegenüber der ersten Auflage erweitert worden und nennt neben dem Geburtsdatum auch die wissenschaftliche und berufliche Stellung sowie den Wohnort der Autorin.

Im Blick auf die formale Gestaltung fallen jedoch ebenso einige Schwachstellen ins Auge. Bei der Unterteilung längerer Artikel werden Gliederungskategorien völlig uneinheitlich gebraucht und benannt: „Altes bzw. Neues Testament“ – mit oder ohne Buchstaben zur zusätzlichen Orientierung – stehen neben „Erstem bzw. Zweitem Testament“, „Geschichte“ neben „Historisch“, „Feministisch-theologische Diskussion“ neben „Feministisch-theologische Perspektiven“; mal steht ein Vorspruch unter dem Titel „Allgemein“, mal beginnt ein Artikel mit „Begriff, Gegenstand, Geschichte“; teilweise sind die Zwischentitel rein inhaltlicher Natur. Dieser Mangel an einheitlicher Gliederung wird noch durch die Tatsache verstärkt, daß sich die Titel der einzelnen Gliederungsebenen lediglich durch die Schriftstärke und -größe voneinander unterscheiden und im Inhaltsverzeichnis nur die übergeordneten Artikelstichworte aufgeführt werden. Hier hätte ein stärkeres Bemühen um Vereinheitlichung die Benutzerfreundlichkeit des Wörterbuchs deutlich erhöht. Hilfreich wäre weiter die Einfügung von Querverweisen gewesen, wie in Veröffentlichungen dieses Formats üblich.

In inhaltlicher Hinsicht gereicht die Uneinheitlichkeit der verschiedenen Einträge dem Wörterbuch freilich zum Vorteil. War im Vorwort zur ersten Auflage die Furcht artikuliert worden, das Wörterbuch könne als einheitliche feministische Dogmatik missverstanden werden oder der Entstehung einer solchen Vorschub leisten, so erweist sich diese Furcht mit der Neubearbeitung vor Augen als unbegründeter denn je. Das Wörterbuch belegt, daß feministisches Theologietreiben heute ein im besten Sinne vielstimmiges Unternehmen ist. Das beginnt damit, daß das Wörterbuch ökumenisch angelegt ist, d.h. ausgehend vom deutschen Kontext berücksichtigen die meisten Artikel die römisch-katholische und die evangelische Situation; an wenigen Stellen, z.B. im Artikel „Liturgie“, ist diese Perspektive um orthodoxe bzw. anglikanische Gesichtspunkte erweitert. Stärker als in der ersten Auflage ist jüdische Frauengeschichte bis in die Gegenwart in den Blick genommen, und die Neuaufnahme eines umfangreichen Artikels zu „Frauen in den Weltreligionen“ ist wohl nicht nur der fortschreitenden Globalisierung, sondern auch einem gestiegenen multikulturellen Interesse geschuldet. Auch ist der Kreis der Hg.innen, der in der ersten Auflage noch von der älteren, um 1930 geborenen Generation von Theologinnen (Gössmann, Moltmann-Wendel, Schottroff, Schüngel-Straumann) bestimmt war, um Vertreterinnen einer jüngeren Theologinnen-Generation erweitert worden (Prätorius, Kuhlmann, Strahm, Wuckelt). Darüber hinaus stammt eine Vielzahl der Artikel bereits von nach 1960 geborenen Autorinnen, die nicht nur für die Gegenwart feministischer Theologien, sondern gewissermaßen auch für ihre Zukunft stehen. Diesem Entwicklungsfaktor wird im Artikel „Feministische Theologie“ eigens Rechnung getragen, und zwar in einem Unterpunkt „Perspektivenwechsel“ (Friebe), der feministisch-theologische Anliegen aus der Sicht der heute Dreißigjährigen neu buchstabiert. In diesem Zusammenspiel der Generationen zeigt sich aber auch eine bemerkenswert ausgeprägte Fähigkeit zur Selbstkritik, die der inhaltlichen Klärung gut bekommt. So werden z.B. in den Artikeln „Antijudaismus“ (Siegele-Wenschkewitz / Schottroff) und „Synkretismus“ (Janowski) bekannte Kritikpunkte an christlich-feministischer Theologie aufgenommen und ausführlich diskutiert. Allgemeiner gefaßt, zeigt das Wörterbuch den hohen Grad der Ausdifferenzierung innerhalb der Feministischen Theologie. Der Themenkatalog ist umfangreicher und damit ein Stück weit vollständiger geworden, die Bibliographien sind oft zu stattlicher Größe angewachsen. Unter den hinzugekommenen Stichworten gibt es einige für die theologische Diskussion typische Novitäten, z.B. die Artikel „Bioethik“ (Pelkner), „Ehrenamt“ (Reihs), „Gender“ (Pohl-Patalong), „Ökofeminismus“ (Gebara), „Postmoderne“ (Schmuckli / Mulder) oder „Segen“ (Greiner / Strack). Zu bemerken ist ein Zuwachs an Komplexität und an Gesprächsfähigkeit: Nahezu alle Beiträge setzen auf hohem gedanklichen Niveau an, ohne jedoch die kontextuelle Verortung und parteiliche Orientierung feministischer Theologie aus dem Blick zu verlieren. Wo es früher darum ging, sich an unterdrückerischen Traditionen abzarbeiten und etwas dogmatisch auf komplementären Gewichtungen zu bestehen, ist dies heute an vielen Stellen einer Dekonstruktion und Konstruktion kreativ verbindenden, zum Mitdenken und -gestalten einladenden Arbeitsweise gewichen. Exemplarisch sei nur verwiesen auf die von lateinamerikanischen Befreiungstheologinnen vorgelegten Versuche,

die biblischen Auferstehungstraditionen für eine Körper-Theologie fruchtbar zu machen (vgl. Art. „Körper der Frau / Leiblichkeit. Befreiungstheologisch“ [Fünfsinn]). Bemerkenswert ist die Entwicklung auch im bibelwissenschaftlichen Bereich vorangeschritten; die exegetischen Disziplinen nehmen, so scheint es, gar eine führende Stellung im Gesamt feministisch-theologischer Forschung ein. Längst haben sich feministisch orientierte Exegetinnen auch an die Relecture jener Bibeltexte gemacht, auf die traditionelle Theologien immer wieder zurückgreifen – es sei nur auf den neu aufgenommenen Artikel zu „Paulus“ (Crüsemann) verwiesen. Weiter demonstrieren Artikel, Literaturangaben und Autorinnenverzeichnis eindrücklich, wie international im Bereich feministischer Theologien gearbeitet wird. Es hängt wohl auch an der unterschiedlich starken institutionellen Anbindung feministischer Theologie, daß sich Diskurszusammenhänge v. a., neben dem deutschsprachigen Ausland, mit den Niederlanden, den USA und Lateinamerika ergeben. Viel weniger Bedeutung scheint dagegen die europäische Perspektive zu besitzen.

Über die innertheologische Debatte hinaus ist ein Ausbau des interdisziplinären Austauschs zu verzeichnen. (Dahinter steht die Auseinandersetzung mit zeitgenössischer „männlicher“ Theologie (besonders systematisch-theologischen Entwürfen) offensichtlich zurück – man erhält beinahe den Eindruck von Parallelwelten.) Namhafte Vertreterinnen aus geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen, wie Frigga Haug, Elisabeth List oder Ute Gerhard, haben Artikel beigetragen. Dabei erfolgt die interdisziplinäre Anbindung v. a. in zwei Richtungen, die dem feministisch-theologischen Arbeiten jeweils auf charakteristische Weise förderlich sind: Einerseits zeigen zahlreiche Artikel Diskussionszusammenhänge mit den Sozialwissenschaften auf, z. B. „Geld / Reichtum“ (Gubitzer), „Ökonomie“ (Prätorius), „Konkurrenz“ (Maier / Pagenstecher). Das seit ihren Anfängen mit dem Schlagwort der „Frauenbefreiung“ skizzierte politische Interesse feministischer Theologinnen findet hier Anschluß an stärker sachbezogene Diskurse und konkrete frauenpolitische Belange. Andererseits hat sich im letzten Jahrzehnt die Auseinandersetzung mit philosophischen Ansätzen intensiviert, besonders mit Philosophinnen des 20. Jh.s, z. B. Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Luce Irigaray oder Judith Butler. Artikel wie „Differenz“ (Günter), „Kommunikation“ (Munz / Wuckelt) oder „Mythos“ (Janowski) verdeutlichen, daß und wie feministische Theologien dadurch an meta-theoretischem Anspruch gewinnen.

Die Soziologin Ute Gerhard spricht von einer „gegenwärtige[n] ‚Windstille‘ um die neue Frauenbewegung“, die allerdings mit der Schaffung einer „intellektuellen Tradition feministischen Denkens“ (136) einhergehe. Was das Wörterbuch leistet, ist mit diesen Worten treffend charakterisiert. Die Vielzahl und Vielfalt seiner Beiträge verleihen dem gegenwärtigen Stand und Profil (nicht nur der) deutschsprachigen feministischen Theologie beredten Ausdruck. Gegenüber vergleichbaren traditionell-theologischen Veröffentlichungen fällt zudem der weitgehende Verzicht auf jenen typisch lexikalischen Stil auf, der in kryptischen Satzkonglomeraten gipfelt und den Informationswert für die Leserin oft erheblich einschränkt. Das Wörterbuch ist daher als ein vorzügliches Hilfsmittel für jede Form des theologischen Arbeitens zu empfehlen.

Marburg

Julia Koll

Exegese AT

Dohmen, Christoph: Exodus 19–40. – Freiburg: Herder 2004. 415 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament) Ln € 70,00 ISBN: 3-451-26805-1

Der anzuzeigende Kommentar zum Buch Exodus des Regensburger Alttestamentlers Christoph Dohmen ist in der von Erich Zenger herausgegebenen Reihe HthKAT erschienen. Er behandelt die Kapitel 19–40, der vordere Teil des Exodusbuches ist einem weiteren Bd vorbehalten. Obwohl der Hg. Anlage und Ziele der Kommentarreihe in einer vom Verlag herausgegebenen Dokumentation erläutert hatte, stellt D. seinem Bd eine eigene Einleitung „Zu Anlage und Auslegungsart dieses Kommentars“ voran. Darin erläutert er sein durchaus eigenständiges Programm, das nicht nur von den Zielstellungen des Hg.s, sondern auch von den Traditionen der historisch-kritischen Kommentierung biblischer Bücher signifikant abweicht. Schon Zenger hatte die Konzentration auf den Endtext als auszulegenden Gegenstand vorgegeben, an der Diachronie aber insoweit, als sie „interpretatorisch fruchtbar gemacht werden kann“ (Dokumentation, 3),

festgehalten. Für D. hingegen gehört der „Rückgriff auf mögliche Vorstufen [...] nicht zu den eigentlichen Aufgaben eines Kommentars“ (30). Dementsprechend finden sich historische Hinweise lediglich vereinzelt in den an verschiedenen Stellen gemäß der Anlage der Kommentarreihe eingestreuten Exkursen. Man sucht in diesem Kommentar vertraute Siglen wie J, E, P oder D ebenso vergebens wie Jahreszahlen zur Abfassungszeit des Textes oder der erzählten Handlungen. Das hat immerhin den Vorteil, daß man sich nicht auf historische Prämissen des Kommentators einlassen muß, die man womöglich überhaupt nicht teilt – eine heutzutage gar nicht seltene Problematik.

Aber D. wendet diese Siglen nicht nur nicht an, er setzt sich auch mit entsprechenden Zuweisungen anderer Autoren überhaupt nicht auseinander, wie es beispielsweise Brevard S. Childs in seinem Exodus-Kommentar (OTL, London 1974) noch getan hatte. Wie konsequent das geschieht, mag am Beispiel der Tafeln erläutert sein. Sie werden bekanntermaßen in den Heiligtumstexten Ex 25–31 als „Zeugnis“ (edut) bezeichnet, während dieser Ausdruck in Ex 24.32–34 weitgehend fehlt. Diese terminologische Auffälligkeit erklärt die historisch-kritische Exegese über alle Lager hinweg mit dem Unterschied von P und nicht-P. D. hingegen meint, ein Grund für die terminologische Varianz lasse sich „aus dem Kontext ebenso wenig erschließen wie ihr [der edut] Inhalt“ (250). An solchen Stellen zeigt sich der enorme, freilich oft gar nicht mehr bewußt als solcher wahrgenommene Erklärungswert der historisch-kritischen Hypothesen und zugleich der Verlust, den der bewußte Verzicht darauf mit sich bringt. Umgekehrt vermag aber D.s Ansatz durchaus auch Einsichten zu vermitteln, die der historisch-kritischen Forschung aufgrund ihrer Vorgaben verborgen geblieben sind. Durchweg erhellend ist seine Auslegung des Bundesbuches Ex 21–23, die das Gesetzeskorpus nicht von seinem narrativen Kontext isoliert, wie es aufgrund literargeschichtlicher Hypothesen üblicherweise geschieht (195).

Der weitgehende Verzicht auf die Auseinandersetzung mit der eigenen (?) Tradition hat womöglich seinen Grund darin, daß „dieser Kommentar kein Beitrag zur exegetischen Fachdiskussion sein will“ (32). Auch hier dürfte gegenüber der Intention des Gesamtreihe eine eigene und durchaus eigenwillige Akzentuierung vorliegen. Die Auseinandersetzung mit gängiger exegetischer Fachliteratur findet überwiegend in den Abschnitten „Zur Übersetzung“ und in den Exkursen statt, in den eigentlichen Auslegungen jedoch kommen v. a. jüdische Stimmen zu Wort: von neueren wie Nahum Sarna (JPS Tora Commentary, Philadelphia 1991) über Klassiker wie Umberto Cassuto (Jerusalem 1967) und Benno Jacob (Stuttgart 1997) bis hin zu den mittelalterlichen Torakommentatoren wie Raschi und Ibn Ezra. Damit greift D. eine der erfreulichsten Entwicklungen der neueren Wissenschaftsgeschichte auf, die Begegnung von jüdischer und (christlich-) historisch-kritischer Exegese, die ja ihrerseits eingebettet ist in den größeren Rahmen der christlich-jüdischen Begegnung.

D. beschränkt sich jedoch in seiner Rezeption jüdischer Bibelauslegung nicht auf die Integration erhellender Textbeobachtungen, die dann (auch) zur historischen Interpretation nutzbar gemacht werden können. Vielmehr greift er gerade in seinen theologischen Interpretationen jüdische Auslegungen auf. So gehe es in den Anweisungen für das Zeltheiligtum Ex 25–31 nicht um einen Bauplan, sondern darum, den „tieferen Sinn der Maßangaben zu ermitteln“ (256), näherhin darum, „in ihnen das ‚Vorbild und Gleichnis höherer Wahrheiten und Beziehungen‘“ (Jacob, Exodus 864) zu erkennen (259). Die Urim und Tummim Ex 28,30 deutet D. im Anschluß an Jacob (Exodus 908f) quasi-etymologisch als Licht und Vollkommenheit, näherhin als Abschriften dessen, was auf den Tafeln steht (268). Die hermeneutischen Voraussetzungen der Exegese von Benno Jacob sind vor dem Hintergrund einer nahezu 2000jährigen Geschichte ohne Tempel verständlich, aber inwiefern vermag eine derart spiritualisierende Exegese für christliche Leser „den Textsinn freisetzen, damit er in Vielen lebendig werden und als ‚Wort Gottes‘ weiterwirken kann“ (33), wie es D. beansprucht?

Zudem stellt sich die Frage, ob das Programm, den Textsinn freizusetzen, mit den halachischen Interessen der traditionellen jüdischen Bibelauslegung wirklich kongruiert. D. widmet den Fragen der Kultordnung breiten Raum, was der Sinaiperikope durchaus angemessen ist. Da er die historisch-kritische Unterscheidung von priesterlichen und nicht-priesterlichen Texten nicht anwendet, meint er, eine einheitliche Konzeption herausarbeiten zu müssen. Es gebe einen äußeren Bereich um den Berg = Heiligtum, in dem sich das Volk aufhalten kann, einen mittleren Bereich für die Priester und die 70 Ältesten, sowie einen inneren Bereich für Mose allein (71). Texte wie Ex 19,13b. 17b zeigen jedoch eine andere Auffassung, ganz zu

schweigen von den Abschnitten über Josua (Ex 33,11b) oder über die Leviten (Ex 32,26–29). Letztere Episode sei nicht als Aufhebung des allgemeinen Priestertums zu verstehen, das es nach D. ohnehin nie gegeben hat, sondern als Realisierung der Warnung 19,22 (313) – ein Textbezug, der nur schwer nachzuvollziehen ist. Überhaupt ist eine Tendenz festzustellen, den Text „theologisch korrekt auszulegen, etwa wenn 24,4 so interpretiert wird, daß Mose die Mazzeben zu einem Altar umbaut, um so Mose nicht in die Nähe der anderwärts inkriminierten Mazzeben zu bringen (201f). Wo bleibt hier der Textsinn? Wo bleibt der einstmals gegen den dogmatischen Gebrauch der Texte erhobene Anspruch der historischen Kritik?

Texte, die von kultischer Aktivität von Nicht-Priestern sprechen, interpretiert D. konsequent um: Das Altargesetz, das sich ja nicht an Priester wendet, enthält u. a. die Bestimmung, daß der Altar ohne Stufen gebaut werden müsse (24,26). Dieser Vers formuliere in Wahrheit den Vorbehalt, daß nur Priester Opfer darbringen dürfen (202). Und weder Ex 19,6 noch Ex 24,4–8 seien so zu deuten, als wäre die Differenzierung zwischen Laien und Priestern aufgehoben (62f. 202–204), nicht einmal Mose verrichte in 24,6 eine priesterliche Handlung. Nach D. gibt es nur eine einheitliche Kultordnung, und zwar jene, die zwischen Priestern und Nichtpriestern kategorial unterscheidet, ganz im Sinne der Halacha, wie sie in Mischna und Talmud später entfaltet wurde. Eine derartige Textinterpretation ist im Rahmen einer traditionellen jüdischen Bibelauslegung verständlich, deren einzige, zugleich aber unbedingte Grenze die halachischen Bestimmungen sind. Warum aber sollten Christen diese Hermeneutik übernehmen, die aus den praktischen Anforderungen der israelitischen Religionsgemeinschaften erwachsen ist? Sollte dabei eine Rolle spielen, daß sowohl Halacha als auch römisch-katholisches Kirchenrecht Priester und Laien kategorial unterscheiden?

Der Exodus-Kommentar von Christoph Dohmen wird sicher eine Diskussion auslösen, inwieweit und inwiefern die Aufnahme jüdischer Schrifthermeneutik sinnvollerweise geschehen kann. D. hat die jüdische Bibelauslegung in ganz neuer Art und Weise rezipiert. Sie fungiert nicht nur als Quelle für penible Textbeobachtungen und wird auch nicht in Exkurse zur Wirkungsgeschichte ausgelagert, vielmehr macht er sich ihre hermeneutischen Grundlagen zu eigen und entfaltet die eigene Auslegung auf dieser Basis. Ob dies der Freilegung des Textsinns uneingeschränkt zugute kommt und ob der Verzicht auf die Rückfrage nach der historischen Autorenintention für das Verstehen des Textes wirklich hilfreich ist, bleibt indes eine offene Frage.

Tübingen

Wolfgang Oswald

Tromp, Johannes: *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition.* – Leiden / Boston: Brill 2005. VIII, 206 S. (Pseudepigrapha in Veteris Testamenti Graece, 6), geb. € 73,00 ISBN: 9004143173

Die Erstellung kritischer Editionen antiker apokrypher und pseud-epigraphischer Texte, die nicht nur in einer ganzen Anzahl von Handschriften und Fragmenten überliefert sind, sondern auch in verschiedene Sprachen v. a. der alten Kirchen des Orients übersetzt wurden, gehört zu den anspruchsvollsten und zugleich wichtigsten Aufgaben der Exegese. Gerade im Bereich apokrypher Literaturen griffen Schreiber häufig in einem so starken Maße in ihre Vorlagen ein, daß – extrem formuliert – manchmal jedes einzelne Manuskript einen ganz eigenständigen Text, ja fast ein eigenständiges Werk bietet. Auch wenn es durchaus interessant sein mag, die verschiedenen Texte solcher Einzelmanuskripte synchron nebeneinander zu betrachten und in ihren Eigenheiten zu interpretieren, nimmt sich Johannes Tromp in seiner Edition des griechischen „*Lebens Adams und Evas*“ bewußt die ungleich schwierigere, für historisches Fragen gleichzeitig aber wertvollere Aufgabe vor, diachron aus dem Vorhandenen eine möglichst alte Textform zu rekonstruieren.¹ – T. startet mit einem Rückblick auf die bisherige Erforschung des Textes; bereits in seiner Kritik an älteren Arbeiten werden grundsätzliche methodische Gedanken von großer Tragweite formuliert: Weder sei es sinnvoll, wie J. L. Sharpe Tischendorfs Textausgabe als Basis der Kollation zu nehmen, noch sei die Textgeschichte des Apokryphs mit Hilfe von Kriterien, die aus der neutestamentlichen Textkritik entnommen sind, zu beurteilen. V. a. das – inzwischen allerdings auch im Rahmen neutesta-

mentlicher Textkritik nur noch mit Vorsicht herangezogene – Kriterium der *lectio brevior potior* gelte im Falle des *Lebens Adams und Evas* keineswegs. Ausführlich wird M. Nagels Straßburger Diss. aus dem Jahr 1972 diskutiert – auch hier erkennt T. methodische Fehler mit weitreichenden Konsequenzen. Obwohl Nagel selbst keinen kritischen Text publizierte, übernahmen die folgenden Ausgaben von A.-M. Denis, D. A. Bertrand und O. Merk / M. Meiser² mehr oder weniger Nagels textgeschichtliche Ideen, ohne diese selbst noch einmal (unter Heranziehung der Manuskripte) zu überprüfen (bzw. überprüfen zu können).

Kap. 2 stellt die Handschriften des *Lebens Adams und Evas* vor – T. übernimmt für seine Edition die von Bertrand eingeführte Bezeichnung der Siglen, gibt aber auch die von Nagel verwendeten Siglen an. Soweit möglich, hat T. diese Handschriften entweder im Original oder über Fotos bzw. Fotokopien selbst noch einmal überprüft, in einigen wenigen Fällen war ihm dies nicht möglich. Angaben wie etwa die zu Ms. 447 aus dem Kloster Johannes des Theologen in Patmos (Handschrift g Bertrand / Handschrift P¹ Nagel; 16. Jh.) zeigen nicht nur, mit welchen Problemen auch noch in heutiger Zeit zu rechnen hat, wer das Unternehmen einer kritischen Edition auf sich nimmt, sondern auch, mit welchen Mühen die doch zahlreichen Verbesserungen in der Transkription der Manuskripte, die T. gegenüber Nagel zu bieten hat, erarbeitet sind. Dabei gibt T. offen zu, selbst kein Experte in Paläographie zu sein und in den Fällen unterschiedlicher Datierungen von Manuskripten manchmal einfach einen Mittelweg gewählt zu haben. – Die (sehr sorgfältigen) „grammatischen Notizen“ in Kap. 3 bilden im Grunde ein Werk von ganz eigenständigem Wert: Zwar seien Elemente späterer Sprachstadien des Griechischen in nahezu allen vorhandenen Manuskripten des *Lebens Adams und Evas* zu finden; diese aber ließen sich jeweils isolieren, seien auf Singularlesarten beschränkt und scheinen die Sprache des Kopisten zu reflektieren; die einzige Ausnahme von dieser Beobachtung zeige sich in der Orthographie der Handschriften, die aber kaum Aussagen auf die Orthographie des „Originals“ erlaubten: Grundsätzlich weise die Sprache des Textes auf eine Entstehung in die Zeit zwischen 100 und 300 n. Chr., womit T., der sich in diesem Bd ansonsten ganz auf die Editionsarbeit konzentriert und sich mit der Beantwortung von Einleitungsfragen sehr zurückhält, die Entstehung des Textes später als z. B. Jan Doehorn in seiner nahezu zeitgleich erschienenen Arbeit einordnet (dort: spätes 1. bis frühes 2. Jh. n. Chr.).³ – In Kap. 4 erarbeitet T. ein Stemma der vorhandenen Manuskripte des zu edierenden Texts. Auch hier startet er mit wichtigen Bemerkungen ganz allgemeiner Natur. Ich würde selbst wohl Editionen, die mehr ein synoptisches Nebeneinander verschiedener, gerade im Falle von Apokryphen häufig sehr wohl auch für sich sehr interessanter Textformen bieten, nicht so deutlich, wie T. dies tut, gegen solche ausspielen, die in eklektischer Weise einen Archetypen, die älteste mit Hilfe der heute zur Verfügung stehenden Methoden und Textzeugen rekonstruierbare Textform, rekonstruieren wollen: Für das exegetische Arbeiten (und zwar auch das historisch interessierte) sind m. E. beide Formen von Editionen bedeutsam. T.s vorsichtige und überaus durchdachte methodische Gewichtung von Kriterien zur Erstellung eines verlässlichen Stemmas aber erscheinen mir sehr vertrauenswürdig. Zur Erstellung des Stemmas sucht T. in verschiedenen Handschriften gemeinsame Lesarten, die (1) sicherlich als sekundär gelten können und (2) nicht unabhängig voneinander entstanden sein können. Wo zwei oder mehr Handschriften solche Lesarten teilten, könne davon ausgegangen werden, daß sie (direkt oder indirekt) auf ein gemeinsames Modell zurückgingen. Die Meßlatte für Lesarten, welche beide Kriterien erfüllen, legt T. enorm hoch – und gibt selbst zu, immer wieder in der Versuchung gewesen zu sein, weniger vorsichtig zu arbeiten (71). Aus der Tatsache, daß *alle* vorhandenen Manuskripte eine gewisse Anzahl sicherlich sekundärer Lesarten (besonders deutlich in 25,1–2) enthielten, folgert er, daß am Beginn der vorliegenden Manuskripttradition ein gemeinsamer Archetyp stand. Diese Manuskripttradition wiederum lasse sich auf drei Hyparchetypen zurückführen. In dieses Schema können auch die alten Versionen eingeordnet werden (Stemma auf S. 106–107). Vor der eigentlichen Textausgabe bietet T. noch eine Liste vorgenommener Konjekturen gegenüber dem Text des rekonstruierten Archetypen mit ausführ-

¹ Vgl. hierzu schon die entsprechenden Bemerkungen des Autors in seinem Beitrag: J. Tromp, Zur Edition apokrypher Texte: Am Beispiel des griechischen *Lebens Adams und Evas*, in: W. Weren / D.-A. Koch (Hg.), *Recent Developments in Textual Criticism. New Testament, Other Early Christian and Jewish Literature* (STAr 8), Assen 2003, 189–205, bes. 196–197.

² A.-M. Denis, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament*, Louvain-la-Neuve 1987; D. A. Bertrand, *La Vie grecque d'Adam et Eve* (Recherches intertestamentaires 1), Paris 1987; O. Merk / M. Meiser, *Das Leben Adams und Evas* (JSRZ 2.5), Gütersloh 1998.

³ Vgl. J. Doehorn, *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar* (TSAJ 106), Tübingen 2005, 172.

lichen Begründungen seiner jeweiligen Entscheidungen. Dem griechischen Text entspricht ein ausführlicher und äußerst komplexer Apparat.⁴ In zwei Appendices werden die Texte von 14,3 – 16,3 in der Revision, die sich in einigen Handschriften zeigt, sowie der Zusatz 29,7–13 (Handschriften *r m* sowie eine armenische, die georgische, lateinische und altkirchenslavische Übersetzung) ediert. Die Edition ist durch eine Bibliographie und mehrere Register (besonders wertvoll sind die griechischen Wortregister) mustergültig erschlossen. – Etwas ratlos macht mich allerdings die Tatsache, daß nahezu gleichzeitig zu T.s Arbeit die Diss. von Jan Dochhorn mit dem Titel *Die Apokalypse des Mose* (TSAJ 106), Tübingen 2005, also zum gleichen antiken Text, hier aber unter einem anderen Titel, entstand. Auch wenn Dochhorn mehr an der Kommentierung und historischen Einordnung des Textes interessiert ist, legt er doch – nahezu gleichzeitig mit T. – eine auf den Ergebnissen Nagels aufbauende Textausgabe vor (allerdings ohne weitere direkte Arbeit an den Hs.), deren Ergebnis sich doch in vielen Punkten von dem T.s unterscheidet (vgl. z. B. die jeweiligen Stemmata⁵). Ein Vergleich beider Ausgaben, in denen jeweils auf hohem Niveau argumentiert wird, müßte in Details gehen, die den Rahmen einer Rez. um ein Vielfaches sprengen müßte. Vielleicht regen die nun vorliegenden Bücher zu einer Diskussion an, die offensichtlich vorher nicht (erfolgreich?) zustande kam. Dem Autor der hier vorliegenden Textausgabe kann ich jedenfalls für seine Leistung nur meinen Respekt aussprechen.

Nijmegen

Tobias Nicklas

⁴ Die Suche nach Begriffen aus dem Register etc. wird manchmal durch die Tatsache, daß die Kapiteileinteilungen in der Textausgabe in lateinischen Ziffern, in Register und Text aber in arabischen Ziffern begegnen, etwas erschwert. Ein wenig gewöhnungsbedürftig ist auch, daß die Ziffern, die den Beginn neuer Verse angeben, tiefgestellt sind; dies aber sind wirklich Marginalia.

⁵ Der Vergleich der Stemmata allerdings ist wiederum durch die Verwendung unterschiedlicher Siglen zur Bezeichnung der jeweiligen Hs. enorm erschwert.

Exegese NT

Kreuzestheologie im Neuen Testament, hg. v. Andreas Dettwiler / Jean Zumstein. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. X, 367 S. (WUNT, 151), Ln € 84,00 ISBN: 3-16-147775-8

Auf der Suche nach der sachlichen und inhaltlichen Füllung des Begriffs „Kreuzestheologie“ stößt man zunächst auf Martin Luther, der den Terminus der *theologia crucis* in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Kontrahenten einer *theologia gloriae* gegenüber setzte (Heidelberger disputatio). Der Terminus hat somit einen polemischen Grundton und dient in Konfrontation mit anderen Gedankenmodellen der Fixierung eines gewichtigen Grundzuges der eigenen Theologie: Gottes Heilshandeln im Kreuz wird als Erniedrigung herausgestellt, was paradoxe Züge trägt: Es geht um Leidensgewinn in der Zerstörung der Macht des Todes.

Theologische Selbstversicherung, polemische Abgrenzung und paradoxer Grundcharakter sind auch in der Rezeption des Begriffs zur Interpretation neutestamentlicher Sinnbildungen zu beachten. So zeigt es sich insbesondere bei Paulus, dem der Paulusausleger Luther in kreativer Aufnahme bekanntlich Entscheidendes verdankt. Umstritten ist die Adaption dieses Begriffs auf andere Schriften und theologische Denker des frühen Christentums, dem sich der Sammelbd in erfreulicher Breite widmet. Entstanden aus einer Veranstaltung für Postgraduierte und zum Druck um die Beiträge von Zumstein, Rondez, Dettwiler, Ebner und Cuvillier erweitert, ist das Konzept von Veranstaltung und Sammelbd interdisziplinär ausgerichtet. Der interdisziplinäre Ansatz ist sachgemäß und hätte noch intensiver verfolgt werden können.

Um an einem profilierten Begriff der Kreuzestheologie festhalten zu können, entfaltet Haldimann im ersten Beitrag „Kreuz – Wort vom Kreuz – Kreuzestheologie“ (1–25) sprachliche Präzisierungen. Er schlägt eine Unterscheidung zwischen „Wort vom Kreuz“, das alle paulinischen Schriften charakterisiert, und dem profilierten Terminus „Kreuzestheologie“ vor. In ausdrücklicher Differenzierung zwischen dem 1Korintherbrief als Vertreter der Kreuzestheologie und dem Römerbrief mit seiner Rechtfertigungstheologie entwickelt Haldimann Strukturmerkmale. Die „paulinische Theologie“ als „je situative Auslegung des Evangeliums“ läßt den Begriff Kreuzestheologie letztlich nur als „offenen und vagen“ Terminus zu. Anfragen an die Strukturmerkmale solcher Kreuzestheologie stellen sich, wenn sie dazu führen, Röm als protologisches

Schreiben dem eschatologisch strukturierten Denken des 1Kor entgegenzusetzen (21).

Ohne den situativen Charakter paulinischer Theologie zu bestreiten, betont Zumstein, „Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie“ (27–41) die Kohärenz paulinischen Denkens. Die Semantik des Kreuzes ist Interpretament, „das die paulinische Korrespondenz durchzieht und verbindet“ (32) und damit nicht in Konkurrenz zur Rechtfertigungslehre steht – beide legen das Wort vom Kreuz aus (41). Es tritt als „Wort, das die Welt wie sie ist, und den Menschen, wie er lebt, radikal in Frage stellt“ (34), immer in polemischen Zusammenhängen auf; Paulus versteht so das Kreuz als Ort der Offenbarung von Gericht und Gnade. Den Apostel primär als Erbe einer in Antiochien beheimateten kerygmatischen Strömung (29) zu verstehen, wirft jedoch kritische Fragen auf.

Nach Vollenweider, „Weisheit am Kreuzweg“ (43–58), entfaltet Paulus in den ersten beiden Kap.n des 1Kor eine Metatheorie über „die Bedingungen der Möglichkeit von Theologie“ (43). Auf der Grundlage seiner apokalyptischen Theologie setzt sich Paulus mit griechisch-hellenistischer „Weltanschauung“, dem an Konstanten orientiertem Streben nach Weisheit, auseinander. Als Kritik zeitgenössischer vernunftsfundierter Wissenssysteme arbeitet der Apostel nicht das Paradoxum des Anders-Sein Gottes heraus, sondern die „vom Glauben ermöglichte Erfahrungsdimension“ (50). Wie weit sich allerdings die semantische Differenz zwischen 1Kor 1,18 und Röm 1,16f nivellieren läßt (44), ist zu fragen.

Eigene Wege beschreitet Rondez, „Ein Zentrum paulinischer Theologie?“ (59–79), indem sie die paulinische *theologia crucis* in die „Verschränkung“ von Christologie und Soteriologie einschreibt. Auf Grundlage einer ausführlichen Analyse von Gal 5,25 erschließt sie die paulinische Kreuzestheologie mittels der Pneumatologie. Die philologische Bestimmung von *συναίω* läßt Gal 5,25 als Aussage verstehen, „sich angesichts der bewegenden Kraft des Lebendigen dem Leben selbst, dessen Geheimnis die Unverfügbarkeit ist, zuzuwenden“ (78). Nach Rondez ist Kreuzestheologie somit das „dynamische Zentrum“ paulinischer Theologie, das auf Rezeptivität hin orientiert ist.

Der theologische beachtenswerten und in der gegenwärtigen Diskussion um den Kolosserbrief wichtigen Frage, ob und wie die paulinische Kreuzestheologie in der Paulus-Schule rezipiert wird, stellt sich Dettwiler, „Das Verständnis des Kreuzes im Kolosserbrief“ (81–105). Er zeigt deutlich, daß die herrschaftschristologische Konzeption des Vf.s die Referenzen auf das Kreuz Jesu dominieren, er sich aber im soteriologischen Denken vom „Evangelium der Freiheit“ in veränderter Situation als Paulusschüler erweist. Dabei minimiert Dettwiler die Aussagen von 2,14 für das Gesamtverständnis des Briefes ausdrücklich.

Dem ältesten Vertreter der synoptischen Evangelien wendet sich Cuvillier zu, indem er „Die ‚Kreuzestheologie‘ als Leseschlüssel zum Markusevangelium“ (107–150) versteht. Mit der Analyse diverser Texte aus verschiedenen Erzählzusammenhängen (einschließlich der Gleichnisse und der Wundererzählungen) sucht er nachzuweisen, daß die theologische Qualifizierung des mk. Evangeliums als kreuzestheologisch (markant sei die „Dualität von Gericht und Gnade“) durch eine synchrone Analyse des Gesamttextes bestätigt wird. In dieser Deutung erweist sich der kanonische Markusschluß (16,8) als sinnvoll (121–124).

Ebner, „Kreuzestheologie im Markusevangelium“ (151–168), legt einen engeren Fokus an. Innerhalb der Verkündigung des Lehrers Jesu in Mk 8,27–10,52 als der narrativen „Mitte“ des Evangeliums werden Mk 10,32–52 auf der Folie des Hauptmannsbekenntnisses 15,39 so analysiert, daß die markinische Kreuzestheologie als Kontrast zur römischen Religiosität insbesondere zum Kaiserkult erscheint: „Das Markusevangelium buchstabierte auf dem Hintergrund des von Gott geführten Weges Jesu ans Kreuz die gesellschaftliche und ekklesiologische Relevanz dieses Ereignisses für die markinische Gemeinde aus“ (153). Konkret findet Ebner Spuren von „Antistrukturen“ in der markinischen Gemeinde (166).

Klärung der kontroversen Diskussion um eine *theologia crucis* des vierten Evangeliums will Frey, „Die ‚theologia crucifixi‘ des Johannesevangeliums“ (169–238) durch terminologische Präzisierung erreichen: Die johanneische Darstellung sei durch eine *Theologie des Gekreuzigten* geprägt, wie er in seinem umfangreichen Artikel durch den Hinweis auf zahlreiche Referenzen im vierten Evangelium auf den Tod Jesu und dessen Deutung einsichtig macht. Der Gekreuzigte als „Ort der eschatologischen Offenbarung“ bildet keinen Widerspruch zur hohen joh. Christologie: „Es ist nicht das Kreuz (als Hinrichtungsinstrument und ‚Schandpfahl‘), sondern der verherrlichte Gekreuzigte in Person, dem im johanneischen Denken die zentrale Bedeutung zukommt“ (235). Die terminologische Differenzierung trägt der konsequent nachösterlichen Sichtweise Rechnung, die im Unterschied zu Paulus weniger polemisch ist, dafür aber stärker den Auferweckten bedenkt.

In für diesen Bd ungewöhnlich klarer Opposition zum vorausgehenden Beitrag von Frey meldet sich Straub, „Der Irdische als der Auferstandene“ (239–264) zu Wort. Sie stellt sich der Aufgabe, „zu untersuchen, in welchen Kategorien das Joh Tod und Auferstehung Jesu interpretiert“ (245). Die Antwort der Autorin markiert für den ersten Buchteil des vierten Evangeliums eine Prägung durch die „Herrlichkeit Jesu“. Straub vernachlässigt dabei Bezüge auf Joh 11, die die Herrlichkeit mit dem Sterben des Lazarus (11,4), aber auch Jesu Sterben und Auferstehen ins Verhältnis setzen (vgl. Labahn, Jesus als Lebensspender, BZNW 98, 1999, 124f). Straub hält an der nachösterlichen Perspektive fest, insofern der „Irdische [...] in reflektierter Weise als der Auferstandene verkündigt“ werde (257), wobei alle Hinweise auf das Sterben Jesu konsequent, aber keineswegs überzeugend als Herrlichkeits- oder Erhöhungsaussagen interpretiert

tiert werden. So gelangt Straub schließlich zur paradoxen Spitzenaussage: „die Kreuzigung bedeutet nicht Jesu Tod, sondern Jesus kehrt am Ende seines irdischen Daseins zu seinem Vater zurück“ (264).

Der Dialog zwischen neutestamentlicher Exegese und systematischer Theologie wird durch Bühler, „Kreuzestheologie und Soteriologie“ (265–281) eingeleitet. Kreuzestheologie wird aus systematischer Perspektive als fundamental-theologisches Prinzip mit kriteriologischer Funktion (267) bestimmt. In dieser Perspektive und aufgrund einer Erinnerung an Luther listet Bühler mögliche Beiträge der systematischen Theologie für die neutestamentliche Hermeneutik der Kreuzestheologie auf: (1) Wirkung der Wirkungsgeschichte (Frage nach Reichweite und Bedeutung der Polemik im Vergleich zwischen Paulus und Luther), (2) Prüfung der Kohärenz und der Reichweite, (3) Problem der „Mitte“ des Neuen Testaments und (4) Konfrontation mit der Gegenwart.

Vouga beantwortet die Frage, „Ist die Kreuzestheologie das hermeneutische Zentrum des Neuen Testaments“ (283–326), negativ, indem er auf die Problematik der Kategorie „Mitte“ und auf die Vielfalt der neutestamentlichen Deutungen von Jesu Tod und Auferstehung hinweist. Zum Nachweis analysiert er die Darstellungen von Tod und Auferstehung Jesu in den drei synoptischen Evangelien im Vergleich mit seiner eigenen Definition der paulinischen Kreuzestheologie. Als Alternative zur Frage nach dem Zentrum schlägt Vouga die „dialogische und dialektische Disziplin des Konflikts der Interpretation“ vor.

Überarbeitete Thesen für das Kolloquium von Bühler („Kreuzestheologie und die Frage nach dem Kanon“: 327–332) und Vouga („*Crux probat omnia*“: 333–339) beschließen den Bd und belegen noch einmal den Konflikt über die kriteriologische Bedeutung der Kreuzestheologie angesichts des neutestamentlichen Kanons.

Der Bd ist als gelungene Sammlung zum Thema zu werten, der vielerlei inhaltliche Anregungen und sachliche Klärungen enthält. Die herausragende Rolle der Kreuzestheologie bei Paulus wird betont, ohne die Dynamik des paulinischen Denkens (und im Blick auf den Kolosserbrief der seiner Schule) zu verneinen. Eben solches gilt für das Markusevangelium trotz möglicher Rückfragen an zu weitgehende kreuzestheologische Interpretationen bei Cuvillier. Daß der polemische Zug einer Kreuzestheologie eine kritisch-politische Funktion hat, ist eine wichtige Weiterführung. Auffällig ist in meinen Augen der Abschnitt zu Johannes, der die Gemengelage neu fixiert, aber nicht löst oder lösen kann: Haldimanns an anderer Stelle geäußerte Vermutung „einer sehr eigenständigen Weise“ der Kreuzestheologie bei Johannes (1) wird durch Frey materialreich untermauert, aber von Straub unbeeindruckt in Frage gestellt. Dessen ungeachtet ist der Bd eine beachtenswerte Basis für die weitergehende Diskussion.

Halle-Wittenberg

Michael Labahn

Dormeyer, Detlev / Galindo, Florencio: Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003. 400 S., kt € 24,90 ISBN: 3-460-33129-1

Als deutsch-kolumbianische Koproduktion (8–9) haben Detlev Dormeyer und Florencio Galindo einen weiteren Bd. der durch das Kath. Bibelwerk hg. neuen „Kommentare für die Praxis“ vorgelegt. „Diese Kommentarreihe“ – so das Vorwort (8) – „will Leserinnen und Leser ermutigen, die Botschaft Jesu selbständig zu lesen, sich mit ihr vertraut zu machen und nach den Konsequenzen zu fragen, die diese Botschaft für das eigene Leben hat.“ Mit diesem Anliegen, eine Textauslegung für die praktische Anwendung vorzulegen, haben sich die Autoren in den Jahren 1994–2001 auf einen gemeinsamen, interkulturellen Suchprozeß (9) begeben, dessen Ergebnis hinsichtlich der Apg nun als Kommentar vorliegt.

Der Kommentierung sind zwei einleitende Kap. vorangestellt. Ein erstes, „Einleitung“ genanntes Kap. (9–15) stellt die Anliegen dieses Projektes interkultureller Exegese sowie hermeneutische und methodische Grundlagen des Kommentars vor. Gegenüber der historisch-kritischen Methode konstatieren die Autoren die für sie offensichtliche „Schwäche, [...] daß sie in erster Linie an der Entstehung des Textes und an seinem Mitteilungsgehalt“ interessiert sei (10). Es gelte demgegenüber, „die Rolle des Lesers in Blick zu nehmen und die Leseintention des biblischen Textes zu erfassen“ (11). Da man bei jedem Text drei Elemente unterscheiden könne, nämlich „die äußere Textgestalt, [...] Informationsgehalt und die Wirkabsicht“ (10), haben D. / G. für die Analyse der einzelnen Perikopen einen Dreischritt gewählt: in einem ersten Schritt „wird die äußere Gestalt des Textes analysiert“ (11), wobei durch die Bildung von „Erzähl-Sequenzen“ ein aufmerksames Lesen des Textes hilfreich gefördert wird; der zweite Schritt bietet „Erklärungen zum Text“ (auf S. 37 allerdings „Bedeutung“ genannt); der dritte, an der „Wirkabsicht des Textes“ (13) orientierte Schritt soll Handlungsmodelle anbieten und „die Leser zu einem bestimmten Handeln [...] bewegen“ (13).

Ein zweites einleitendes Kap. trägt die Überschrift „Einführung in die Apostelgeschichte“ (16–25). Darin scheinen D. / G. zu der Annahme zu neigen, „dass Lukas als Heide zu den sogenannten ‚Gottesfürchtigen‘ zählte“ (16). Später heißt es hinsichtlich des selben Autors allerdings auf S. 112: „Wohl konnte ein jüdischer Exeget wie der Evangelist erkennen [...]“. Für die anonymen

„Wir-Berichte“ der Apg bleibt für die Autoren „nur die Erklärung, daß der Evangelist Silas oder Timotheus gut kannte oder selbst in einer späteren, größeren Begleitergruppe mitreiste“ (246). Die Apg setze – so D. / G. – das Evangelium voraus und sei als „zweites Buch“ (passim) „außerhalb Palästinas im östlichen Mittelmeerraum entstanden“ (ebd.). Für D. / G. ist die Apg „ein Überrest der untergegangenen hellenistischen, biographischen, pathetischen Geschichtsschreibung“ (19): „Die Biographien der Apostelgeschichte setzen ein mit dem apostolischen Zwölferkreis und schließen ab mit dem nach Ostern berufenen Apostel Paulus“ (ebd.). Allerdings gelte eine wichtige Voraussetzung: „Wie Theopilos muß der Leser das erste Buch gelesen haben, will er das zweite verstehen.“ (32) Darüberhinaus sollte er „die jüdischen und hellenistischen Literaturwelten als Konnotationsräume zur Verfügung“ (56) halten, denn: „Auf sie hin baut der implizite Autor einen doppelten Relevanzfilter auf“ (ebd.).

Die Autoren gliedern den Text der Apg in vier große Abschnitte. Allerdings bleibt bis zum Ende der Kommentierung unklar, weshalb die im Inhaltsverzeichnis (5–7) durch Fettdruck besonders hervorgehobenen Großüberschriften im Kommentartext (d. h. auf den S. 122; 238; 322) nicht aufgegriffen werden; sie lauten: „A. Prolog und Die Jerusalemer Urgemeinde als Wiederherstellung Israels (Gründungszeit)“ (Apg 1,1–8,1a); „B. Die Ausbreitung des Evangeliums zu den Völkern“ (8,1b–15,35); „B'. Die selbständigen Missionsreisen des Paulus“ (15,36–21,17); „A'. Verhaftung und Gefangenschaft des Paulus und Epilog“ (21,18–28,31).

D. / G. erkennen in Apg 1,8 das in dieser Schrift vertretene „Programm“: „Die Apostel werden mit der Kraft des hl. Geistes zu Zeugen in Jerusalem, Judäa, Samaria und bis zum Ende der Erde“ (29). Dabei führe der „Evangelist“, wie der Autor der Apg wiederholt genannt wird, „den Leser in die brodelnde Gedankenküche zwischen den Jahren 30 und 40. Viele theologische Denkmöglichkeiten sind noch offen“ (127). Das ist nach Ansicht der Autoren auch nicht weiter tragisch, denn der „Leser soll [...] nicht auf die Gedankenspiele, sondern auf die Praxis achten“ (ebd.) – so im Blick auf die Taufe des Magiers Simon (Apg 8,9–13). Anregend sind die Ausführungen zu Verhaftung und Befreiung des Petrus (Apg 12,1–19), in denen dieses Wunder als Exodus-Geschehen kommentiert wird (184–191). Dass allerdings Engel und Petrus miteinander umgehen „wie griechische Krieger- und Sportkameraden“ (187f), ist mir nicht so deutlich erkennbar wie den Kommentatoren.

Als ausgesprochen gewöhnungsbedürftig, wenn nicht sogar verwirrend, erweist sich die von den Autoren gewählte Terminologie zur Kennzeichnung frühchristlicher Strömungen oder Gruppen. Da ist von „Judenhellenisten“ und „Heidenhellenisten“ (40; 101f u. a.) die Rede, Frauen und Männer der Apg können „judenpalästinensisch“ (83), „judenhellenistisch“ (83; 101), „judensamaritanisch“ (134) oder „heidenhellenistisch“ (144f) sein, evtl. auch „judenpalästinenser“ (101; 123). Wenn sich der vorgelegte Kommentar dezidiert der Frage stellen will, „wie die Bibel heute vom theologischen Laien sinnvoll gelesen und ausgelegt werden kann“ (10), so ist es hinsichtlich der angesprochenen Terminologie zu keiner hinreichenden Klärung oder Erklärung gekommen. Die Kür dieser Begriffsakrobatik wird auf S. 305 erlebbar, wo von den Juden in Griechenland und Kleinasien behauptet wird, sie hätten nicht gewollt, „daß das Modell der Beschneidungsfreiheit bei ihren Christen auf die Christen in Jerusalem übertragen wird“ und es unmittelbar im Anschluß heißt: „Die modernen Begriffe ‚judenchristliche Heidenhellenisten‘ und ‚judenchristliche Judenhellenisten‘ und ‚judenpalästinenser‘ fallen nicht, sind aber sachlich deutlich gemeint.“ An anderen Stellen wird klarer erkennbar, wozu diese Begriffe dienlich sein sollen, so z. B. auf S. 155: „Die jüdischen Hellenisten“ – so D. / G. – „sind bereit, ein jesuanisches Judentum in den jüdischen Landschaften Judäa, Galiläa und Samarien und in Jerusalem selbst zu dulden. Es muß aber frei von unbeschnittenen, heidenhellenistischen Jesus-Anhängern bleiben [...] Mit dieser Perspektive gibt der Evangelist die historische Situation zutreffend wieder.“ In ihrem historischen Urteil erweisen sich die Kommentatoren nicht selten – eigenartigerweise im Abschnitt „Handlungsimpulse“ – als ausgesprochen mutig. So kann z. B. im Blick auf den Tod des Herodes Agrippa in der Darstellung der Apg (12,20–25) formuliert werden: „Sein düsteres Porträt von Agrippa I. soll Domitian davor warnen, als Kaiser wie sein Vorgänger Nero Christen wie Paulus [...] und Petrus (1 Klem 5) zu verfolgen“ (196) oder auf S. 198: „Die Gemeinde in Antiochien ist eine bunte Mischung hellenistischer Schwarzafrikaner, Nordafrikaner, Zyprioter, Galiläer und Asier.“

Im Blick auf die Zielgruppen können von den Kommentierungen der einzelnen Perikopen keine neuen forschungsrelevanten Vorstöße erwartet werden, geht es den Autoren doch v. a. um die Vermittlung von Informationen in die gelebte Praxis. Dennoch werden z. T. auch komplexe theologische Hintergründe differenziert dargestellt, z. B. wird bei der Analyse der Areopagrede gut erkennbar, daß das „Zitat von Aratos [...] die Korrelation zwischen stoischer Naturphilosophie und Eschatologie einerseits und judenchristlicher Schöpfungstheologie und Soteriologie andererseits hergestellt“ hat (270).

Zuweilen fallen Kommentierungen allerdings sehr knapp aus, so z. B. zu Apg 3,28 („Es wird aber sein: Jede Seele, welche auch immer, wenn sie nicht hört jenen Propheten, wird ausgerottet werden aus dem Volk“). Da wünschen sich die auf dem Umschlag angesprochenen „Prediger und Bibelkreise“ etwas mehr als den Satz: „Dieser eschatologische Prophet bringt die Ausrottung für Verweigerer (Lev 23,29; Dtn 18,19)“ (so 68). Auch in narratologischer Hinsicht bleiben Anfragen. Z. B. bleibt unverständlich, wie von einem Sammelbericht behauptet werden kann: „Er [...] verlangsamt die Erzählung“ (214). Enttäuschend sind die Ausführungen zur frühen Mission des Apollos (281ff) in Ephesus (Apg 18,24–28; 19,1–7); hier wird leider nicht erkennbar, wie der Erzähler Apollos und Paulus bzw. Apollos-Rezipienten und Paulus-Rezipienten in ge-

schickter Weise einer Vergleichung unterzieht. Zudem bleibt fraglich, ob die Johannaufnahme als Taufe „auf den Namen des kommenden Weltenrichters“ (283; vgl. auch 284.287) gekennzeichnet werden sollte.

Verwunderung dürfte sich bei vielen Leserinnen und Lesern nicht selten im jeweils dritten Schritt der Analyse, bei den sog. Handlungsimpulsen, ergeben. Schon bei der Kommentierung der ersten Perikope (Apg 1,1–14) vermag ich auch bei wiederholter Lektüre und ausgesprochen gutem Willen keine „Handlungsimpulse“ (32–35) zu entdecken. Hier wird vieles in Vergleichen mit antiker Literatur (Geschichtsschreibung; biographische Literatur) angerissen, aber es werden keine differenzierten Analysen oder Vergleiche unternommen. Eine Beschränkung auf wenige Beispieltex-te – begleitet von einer differenzierten Analyse – wäre für sog. Praktiker hilfreicher.

In Erwartung weiterer Bde der Kommentarreihe sei auf eine Reihe von formalen und sprachlichen Mängeln aufmerksam gemacht:

Die Uneinheitlichkeit bei den Stellenangaben wirkt störend; das gilt auch für den häufig zu beobachtenden Wechsel zwischen alter und neuer deutscher Rechtschreibung. Leider sind manche sprachliche Merkwürdigkeiten auch nach der Korrektur stehen geblieben (wie z. B. auf S. 238: „Auf den Rückweg machend [...]“); darüberhinaus sind relativ viele grammatikalische und orthographische Fehler anzumerken, bis hin zu sinnentstellenden Wortvertauschungen, wie z. B. „Troja“ statt „Troas“ (306), „Barabbas“ statt „Barnabas“ (81) oder „Paulus und Saulus“ statt „Paulus und Silas“ (253). Bei Umrechnungsversuchen von Drachmen sollte man in unseren Tagen von der guten alten „DM“ (294) zu „Euro“ übergehen. Stellenangaben wie „1 Phil 1,1“ (242), „Phil 2–10“ (250) oder „Xen. m. em. 1,1,1“ (266) stiften Verwirrung. Im Blick auf die spezielle Zielgruppe des Werkes wäre auch ein Abkürzungsverzeichnis antiker Literatur hilfreich gewesen; Abkürzungen wie „Cassius Dio 57,18,5“ (124), „mNed 3,10“ (125), „Juv. 14“ (254) oder „Pindar, Nem 10,3–4“ (386) bleiben für die Mehrzahl der entsprechenden Rezipienten ohne erläuternden Hinweis schlicht unverständlich.

Nach den Worten von D. / G. „führt langsames, verstehendes Lesen den Leser nahe an die Intention des Autors heran“ (14). Bei der Lektüre des Kommentars bin ich auf einige Formulierungen gestoßen, die bei mir weder „eine Horizontverschmelzung oder [...] Widerspruch“ (vgl. 14) hervorgerufen haben, sondern eher ein Stirnrunzeln. Meistens handelt es sich dabei um allzu flüchtige Formulierungen, die aber die Sache verzerren können, etwa: „Denn für Josephus gehören die christlichen Kirchen weiterhin zum Judentum“ (145). „Der erhöhte Jesus sorgt für Licht und Erkenntnis und gleichzeitig für somatische Blindheit und für innere Ruhe.“ (149) „Die Ablehnung der Bilderverehrung korreliert den Atheismus des Judentums mit dem Atheismus der ionischen Frühaufklärung.“ (269) „Der Mythos der Dioskuren steht nahe der Biographie Jesu von Nazaret.“ (385) Die Liste solcher Beispiele läßt sich erweitern – für Streitlustige ergibt sich nach meiner Einschätzung ein weites Feld.

Der Kommentarreihe, die mit dem vorgelegten dritten Bd. noch ganz am Anfang steht, sei – v. a. aufgrund ihrer Zielsetzung – eine gute Zukunft gewünscht.

Paderborn

Christoph G. Müller

Petersen, Walter: Zur Eigenart des Matthäus. Untersuchung zur Rhetorik in der Bergpredigt. – Osnabrück: Universitätsverlag Rasch 2001. 379 S. (Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel, 2), pb € 36,80 ISBN: 3-934005-91-8

Zeilinger, Franz: Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 251 S., kt € 19,80 ISBN: 3-17-017268-9

Die beiden anzuzeigenden Arbeiten sind es wert, auch einige Jahre nach ihrem Erscheinen noch beachtet zu werden, liegt ihr Wert doch weniger in der manchmal überstrapazierten Tagesaktualität der Bergpredigt als vielmehr in einer grundsätzlichen, zum Text selbst hin-führenden Exegese. Wer den Bibeltext vor sich hat und ihn in bester Manier gründlich verstehen will, der findet hier reiche Anleitung und Anregung. Während Petersens Buch Griechischkenntnis voraussetzt und sich der Reiz dieser Untersuchung nur da entfaltet, wo das griechische Neue Testament offen auf dem Tisch liegt, läßt sich Zeilingers Kommentar auch ohne dieses sprachliche Rüstzeug gut gebrauchen. Beide Bücher, auch das sei vorab gesagt, eignen sich hervorragend für ein Seminar über die Bergpredigt, wobei jedes eigene Schwerpunkt setzt: Petersen bei den sprachlichen und rhetorischen Feinheiten, Zeilinger dagegen auf den theologischen und geistlichen Fragen, die sich da ergeben, wo Christen (wieder) „anfangen [...]“, die Worte Jesu wörtlich, um nicht zu sagen, ernst zu nehmen“ (233).

Die Arbeit von Walter Petersen ist ein reifes Lehrbuch, obwohl es sich um eine Diss. (Osnabrück 2000) handelt. Der Grund für diese seltene Koinzidenz liegt in der Vita des Vf.s, der nach seiner Pensionierung als Lehrer für Alte Sprachen seine dabei gesammelten Kompetenz der Auslegung der Bergpredigt zuwandte. Eine seiner Intentionen dafür ist es, daß „der Rhetorik im Bibelstudium der Rang eingeräumt wird, der ihr auf Grund ihrer Bedeutung im öffentlichen und kulturellen Leben der damaligen Zeit zukam“ (22). Im Unterschied zu manchen anderen Arbeiten, die meinen, neue Methoden würden automatisch auch neue Einsichten generieren, ist Petersen sich der Leistungen und Grenzen seiner Vorgehensweise bewußt. Konkret zeigt es sich daran, daß er nicht versucht, die Bergpredigt in das Prokrustesbett einer rhetorischen Theorie zu legen, bei der die überstehenden Glieder dann der Theorie entsprechend gestutzt oder fehlende Elemente gestreckt werden, sondern das Werk des Evangelisten Matthäus in bezug auf seine rhetorischen Elemente sorgfältig untersucht, Lücken und Überstehendes notiert und so zu einem abgewogenen Urteil gelangt.

Der erste Hauptteil (23–96) ist eine gut geschriebene, im besten Sinne einfache – hier erkennt man den erfahrenen Pädagogen – Einführung in Geschichte und Praxis der Rhetorik in der griechisch-römischen Kultur, die zwar den Blick auf Matthäus und die Bergpredigt nie aus den Augen verliert, aber auch unabhängig davon als Einleitung im Rahmen einer Vorlesung oder eines Proseminars empfohlen werden kann. Die Anmerkungen lassen erkennen, daß Petersen hier keine Originalität beansprucht, sondern Handbuch- und Lexikonwissen zusammenfaßt und, wo nötig, erläutert. Die Fachterminologie wird erklärt, die Beispiele sind zumeist dem Neuen Testament (und hier wiederum v. a. dem MtEv) entnommen und nachvollziehbar dargeboten. Der zweite Teil (97–126) steht unter der Überschrift „Matthäus und die Rhetorik“ und beschäftigt sich insbesondere mit der Frage, ob die Bergpredigt überhaupt als „Rede“ im eigentlichen Sinn anzusprechen sei und wenn ja, welchem Genus sie zuzurechnen wäre. Gerade hier zeigt sich eine wohlthuende Zurückhaltung, indem zwar Redeelemente vorhanden sind, die den drei klassischen Gattungen (genus deliberativum, genus iudiciale, genus demonstrativum) vergleichbar sind, aber als Ganzes die Bergpredigt doch keiner dieser Gattungen zugerechnet werden kann. Vielmehr gehört sie s. E. in die „Vorgeschichte der von Augustinus begründeten christlichen Rhetorik und des genus praedicandi, das ja ein genus docendi ist“ (102, vgl. 124).

Den eigentlichen Hauptteil bildet das dritte Kap.: „Die rhetorischen Stilmittel in der Bergpredigt unter dem Aspekt von Tradition und Redaktion“ (127–309), in dem auf der Grundlage der Zweiquellentheorie die ganze Bergpredigt jeweils abschnittsweise in einem Dreischritt analysiert wird: Formanalyse – Scheidung von Tradition und Redaktion – Fazit: Herkunft der rhetorischen Stilmittel. Hier finden sich zahlreiche hilfreiche Beobachtungen, wenn-gleich die Abhängigkeit bei der Bestimmung von Tradition und Redaktion von den gängigen Kommentarmeinungen (v. a. Luz und Gnika werden herangezogen) m. E. etwas zu hoch ist. Zusammengefaßt und noch einmal übersichtlich geordnet sind diese Materialien dann im 4. Hauptteil („Ergebnisse der Rhetorik-analyse“), wobei der Vf. erneut zwischen Tradition und Redaktion trennt. So wird erkennbar, daß Matthäus eine durchgängige Rhetorisierung seiner Tradition vorgenommen hat, wobei Inclusio und Parallelismus die bevorzugten Redefiguren sind. Deutlich erkennbar ist ferner seine Vorliebe für den Chiasmus. Manche Figuren wirken nach Petersen überladen und „gewollt“. Sein Fazit: „Neben Steinen sind bei Matthäus auch Edelsteine zu finden“ (341). In den „Schlußbetrachtungen“ wird die Rhetorik der Bergpredigt noch ganz knapp mit den übrigen großen Reden im Matthäus-Evangelium verglichen (347–357). Hier zeigt sich, daß sie „unter den großen Reden unseres Evangelisten diejenige [ist], die mit Abstand das meist alttestamentliche, hebräische Kolorit aufzuweisen hat“ (357).

Aus der redaktionellen Rhetorisierung zieht Petersen weitgehende Folgerungen in bezug auf den Autor und den Entstehungsort des Evangeliums (332–343): Der judenchristliche Autor ist wohl das Kind wohlhabender Eltern, die ihm eine weiterführende hellenistische Schulbildung finanzieren konnten (340, vgl. 357f: Die hier genannten drei Belege für „Spuren griechischer Schulbildung“ überzeugen allerdings nicht). Zudem rechnet er aufgrund der teilweise komplexen rhetorischen Elemente eher mit Lesern als Hörern (331), bei denen zudem eine gewisse sprachliche Schulung vorauszusetzen sei. Da eine solche jedoch nur in den größeren Städten erwartet werden könne, vertritt er mit Nachdruck eine Entstehung des ersten Evangeliums in Antiochien (332–335). In bezug auf die inhaltliche Seite der Bergpredigt bleibt Petersen eher blaß, aber das war auch nicht das Anliegen seiner Untersuchung. Hier folgt er weitgehend der ethisch orientierten Auslegungsrichtung, das „General-thema“ ist s. E. „Die Ethik Jesu“ (114) und es geht in Mt 5–7 „ausschließlich um religiös-sittliche Grundsatzfragen“ (356). Behält man diese Grenzen im Auge, ist Petersen ein äußerst hilfreiches Buch zur Bergpredigt gelungen.

Der Kommentar von Zeilinger präsentiert sich ebenfalls erfreulich nüchtern und textorientiert. Die vermeintlich großen Fragen, die den Zugang zur Bergpredigt so oft überlagern, nämlich ihre Erfüllbarkeit im Alltag und ihre politische Dimension, stehen nicht am Anfang, sondern werden lediglich am Ende berührt, da dann jedoch aus der Perspektive, die sich aus dem Text ergeben haben (229–238). Die Auslegungsgeschichte bleibt ebenfalls weitgehend ausgeklammert, was kein Schaden ist, weil so nichts die Konzentration auf den Text verstellt. Am Anfang stehen lediglich die „Vorfragen“, die wirklich nötig

sind, um sich dem Text zu nähern: Die Adressaten, die Matthäus vor Augen hatte, das Verhältnis der Bergpredigt zu Jesus selbst, die rhetorischen Elemente der Bergpredigt sowie die Quellenfrage. Hier bietet der Vf. einige wichtige Hinweise, die es wert sind, weiter verfolgt zu werden, indem er Judenchristen als Adressaten annimmt, die als Flüchtlinge infolge des jüdischen Aufstandes das Land verließen und sich möglicherweise stärker heidenchristlich geprägten Gemeinden in Syrien anschlossen, mit denen sie dann einen Ausgleich suchen mußten.¹ Mit Recht sieht er m. E. einen engen Bezug zu frühchristlichen Wanderaposteln. Theologisch ist Matthäus und damit die Bergpredigt durch das „Denkschema von Verheißung und Erfüllung“ bestimmt (14), die Botschaft Jesu wird vom ersten Evangelisten im Horizont von Jer 31 und Ez 36 als „das endgültige Bundesangebot Gottes“ verstanden, dessen „Bundescharta“ die Bergpredigt ist (15). Gottes in Jesus erfüllte Gerechtigkeit (3,15) ist es, die nach einer „korrespondierenden“ Gerechtigkeit ruft, zu der die Bergpredigt exemplarisch anleitet.

Der Hauptteil (31–228) ist entsprechend dieser Vorgaben eine theologisch ausgerichtete vers- bzw. abschnittsweise Auslegung von Mt 5–7 in fünf Teilen: Einleitend der Prolog (5,3–20), dessen letzter Vers die *propositio* der folgenden Teile bietet, die darum unter das Stichwort „Gerechtigkeit“ gestellt werden: „Gerechtigkeit gegenüber Menschen“ (5,21–48), „Gerechtigkeit vor Gott“ (6,1–18) und „Gerechtigkeit im Alltag“ (6,19–7,12). 7,13–27 bildet den „Redeschluss“ (*peroratio*; anders allerdings Petersen). Entscheidend für die inhaltliche Auslegung ist die christologische Fundierung des Gerechtigkeitsbegriffes aufgrund von Mt 3,15 (43f, vgl. 233): „[...] die Möglichkeit, das vor Gott geltende Übermaß an Gerechtigkeit zu erbringen, gründet für Christen im endzeitlichen Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus“ (69). Unter dieser Prämisse ist die Bergpredigt Evangelium und nicht ein neues Gesetz.

Der Kommentar des inzwischen emeritierten Grazer Neutestamentlers basiert auf Vorlesungen und „trägt daher das Gewand einer auf Grundinformation angelegten Exegese“, die es als Aufgabe sieht, „die Bergpredigt für Menschen zu erschließen, die Gott und den tiefsten Sinn ihres Lebens suchen“ (9). Das ist keineswegs modisch, aber zeitlos wichtig und im Rahmen dieses Ziels ist das Vorhaben glücklich gelungen. Daß das Werk die katholische Verankerung seines Vf.s nicht verleugnet, ist ebenfalls kein Schaden!

Fazit: Zwei überaus brauchbare Bücher zur Bergpredigt, die Lust machen, sich diesem großen Text exegetisch zu nähern und persönlich auszusetzen.

Jena

Roland Deines

¹ In diesem Zusammenhang ist dann auch ein Fehler zu korrigieren: das Verbot, Jerusalem zu betreten und die Umwandlung der heiligen Stadt in das heidnische Aelia Capitolina fand nicht im Anschluß an den ersten Aufstand statt, wie Zeilinger schreibt (12f), sondern ist mit dem zweiten Aufstand unter Bar Kochba verbunden. Gewisse Defizite im Umgang mit jüdischer Literatur und Geschichte sind auch sonst erkennbar. Das gilt auch für die Arbeit von Petersen. Bei beiden spielt zudem die englischsprachige Forschung so gut wie keine Rolle, wodurch manche wichtige Impulse ausgeblendet werden. Das sollte nicht zum Vorbild genommen werden.

Fundamentaltheologie

Roth, Michael: Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik. – Berlin / New York: de Gruyter 2002. XVIII, 618 S. (Theolog. Bibl. Töpelmann, 117) geb. € 148,00 ISBN: 3–11–017377–8

Wenn es um Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik, verbunden mit der Frage nach „Gott im Widerspruch“, geht, dann denkt der katholische Fundamentaltheologe in aller Regel an seine Aufgabe, gegenüber allen Varianten des neuzeitlichen Atheismus für die Wirklichkeit Gottes und seines Handelns an den Menschen eine Rechtfertigung zu erbringen. Mit dem evangelischen Theologen Michael Roth weiß er sich mit dessen in Bonn erstellter Habilitationsschrift in die Pflicht genommen, „mitten auf dem Markt“ (E. Herms) zu stehen und Zeuge Jesu Christi zu sein, „Rechenschaft vom Glauben“, auch in wissenschaftlich-reflektierter Form zu geben, und zwar mit einer Apologetik in ihrer Doppelfunktion als *Darstellung* und als *Plausibilisierung* des christlichen Glaubens. Nicht so sehr vertraut ist der katholische Theologe mit der Besorgnis des evangelischen Vf.s, ob denn vorliegende protestantische apologetische Versuche „Ausdruck einer ernstlich auf den Heiligen Geist zählenden evangelischen Theologie“ sind. Beim Ausloten der Möglichkeiten und Grenzen dieser Apologetik nämlich begegnet eine erhebliche Barriere, die in der Vierfachheit des göttlichen Wirkens (Gottes schöpferisches Wirken, Gottes gesetzgebendes Wirken, Gottes erlösendes Wirken und Gottes schlechthin verborgenes Wirken) begründet ist. Die gemeinsam bejahte Rechtfertigungslehre sensibilisiert indes auch den katholischen Theologen entschieden dazu, „die Strukturen der Wirklichkeit in einer solchen Weise zu explizieren, daß sie die existenziellen Erfahrungen und Phänomene der Wirklichkeit zu

deuten helfen“. Es bestimmt seine Fragestellung, „was die im Glauben implizierte Sicht der Wirklichkeit für die Deutung der existenziellen Erfahrungen zu leisten vermag“ (564). Er wird sich mit dem evangelischen Kollegen der doppelten Aufgabe stellen, 1. „das Angewiesensein der personalen Existenz auf eine existenzbestimmende Gewißheit zu erweisen und die destruiierenden Kräfte im zwischenmenschlichen Zusammenleben auf ihre Ursache, der Brüchigkeit der unterschiedlichen natürlichen Gewissheiten, zurück zu führen“ und 2. „die christliche Gewissheit als eine tragfähige Gewissheit zu explizieren, indem sie therapeutischen Gehalt des Glaubens namhaft macht“ (579).

Wie jedoch erklärt sich der lange Weg der Untersuchung? Alle Aufmerksamkeit schon im Vorfeld der zu untersuchenden Thematik ist auf eine differenzierte Bestimmung des Wirkens Gottes gerichtet. Dabei galt es zunächst einmal, monistische Tendenzen bei der Bestimmung des Wirkens Gottes zurückzuweisen: 1. den monistischen Ansatz Schleiermachers mit seinem theologischen System, das nach R. die Inhalte des christlichen Glaubens nicht zur Geltung zu bringen imstande ist, weil Schleiermacher nur ein einliniges Handeln Gottes kenne: Es erscheint das christliche Glaubensbewußtsein als „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ und als Gefühl des unverfügbaren Eingegliedertseins in den Naturzusammenhang, wobei Gottes Werk der sich entwickelnde Naturzusammenhang ist, und das Sünden- und Gnadenverständnis entschieden zu kurz kommt; 2. der Gnadenmonismus K. Barths: Dieser weiß nur von einem versöhnenden Handeln Gottes und versteht auch die Schöpfung lediglich als ein Element der Erlösung, was nach Roth problematische Konsequenzen für die Sünden- und Gnadenlehre mit sich bringt.

Das ganze Gewicht der Arbeit liegt dann verständlicher Weise darauf, mit Hilfe der Fundamentalunterscheidung von Schöpfung und Erlösung, von Gesetz und Evangelium, von offenbarem und verborgenem Wirken Gottes die Basis für eine gelingende theologische Apologetik zu legen. Radikal zu unterscheiden ist Gottes schöpferisches Wort von seinem versöhnenden Wort. Mag auch das schöpferische Wort von ontologischer Priorität gegenüber dem versöhnenden Wort sein, so ist letzteres dennoch ein wirklich neues Wort. All diese Unterscheidungen sind prinzipieller Natur, wobei freilich die Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium an erster Stelle zu stehen hat, geht es dabei doch um die „Logik der Sache der Theologie“ (G. Ebeling). Anstatt mit K. Barth die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu nivellieren, ist von Paulus her die Radikalität der menschlichen Schuld zu betonen und auf die Bedingungslosigkeit der Gnade zu setzen. Von den Fundamentalunterscheidungen her ist das Wirken Gottes sodann *vierfach* zu bestimmen: 1. Das schöpferische Handeln Gottes ist zu unterscheiden von seinem erlösenden Handeln. Letzteres ist ein völlig neues Wort gegenüber dem schöpferischen Wort, wenngleich dieses durchaus die Möglichkeitsbedingung der Erlösung ist, und gewiß auch die Möglichkeitsbedingung für die Sünde und das Gesetz Gottes. 2. Zu unterscheiden ist das Weiteren zwischen Gottes gesetzgebendem und erlösendem Handeln: Ersteres nämlich ist Gottes Todesurteil, letzteres die Aufhebung des Gesetzes, indem es von ihm vollstreckt wird. 3. Zu unterscheiden sind ferner auch Gesetz und Schöpfung, denn Schöpfung ist sowohl die Möglichkeitsbedingung des Gesetzes wie auch die Möglichkeitsbedingung für die Erlösung. 4. Das schlechthin verborgene Wirken Gottes indes muß aus theologischer Sicht ungedeutet bleiben. Eine schnelle Einheit zwischen Gottes schöpferischem, erlösendem, gesetzgebendem und verborgenem Handeln kann es nicht geben.

Nach all den Unterscheidungen ist man mit dem Vf. in die Lage versetzt, die notwendigen Konsequenzen der differenzierten Bestimmung des Wirkens Gottes für die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des apologetischen Verfahrens zu ziehen. Das bringt den Vf. zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Behauptung der Identität von allgemeinem menschlichem Wahrheitsbewußtsein und dem christlichen Glaubensbewußtsein, die ein apologetisches Verfahren erübrigt (E. Hirsch), v. a. aber mit der Methode der Korrelation (P. Tillich) und ihrer Bestreitung durch die diastatische Entgegensetzung von Wirklichkeitserfahrung und Christusglaube (W. Elert) und den entsprechenden Ausgleichversuchen. Zwingend resultiert daraus das Konzept einer Apologetik auf dem Feld der Anthropologie. Zu einem schier obsoleten Unternehmen wird die Apologetik für R. insofern, als Religion (mit Hirsch) „innerhalb der Grenzen des allgemein-menschlichen Wahrheitsbewusstseins, genauer: innerhalb der Grenzen der autonomen Vernunft“ (268) verstanden wird. Dem Glauben bleibt dabei kein exklusiver Inhalt mehr. Jedoch auch Tillichs Systematische Theologie, bewußt als Apologetik konzipiert, wird vom Vf. mit erheblichen Fragezeichen versehen, denn Tillich erkennt die strukturelle Verkehrung der Vernunft nicht, sondern allenfalls ihre Schwäche. Für ihn sind der Inhalt der Offenbarung und die Tiefe der Vernunft nahezu deckungsgleich. Die Vernunft ist zu sehr auf die existenzielle Frage des Menschen konzentriert. Im Gegensatz zu Tillich geht W. Elert von der *Unmöglichkeit* der Anknüpfung an die Erfahrungen des existenziellen Daseins aus. Das hat zur Konsequenz, daß die in Christus erschienene Wahrheit dem Wahrheitsverständnis des Menschen schroff entgegengesetzt werden muß. Diesem diastatischen Modell zufolge werden damit alle „apologetischen Künste“ entschieden abgelehnt. Elerts Kampf richtet sich auf eine entschiedene Unabhängigkeit des Christusglaubens von allen wissenschaftlichen und kulturellen Faktoren und gleicht somit Schleiermachers Erfahrungstheologie, den Glauben ganz und gar auf sich selbst zu stellen. Für Elert sind alle Erfahrungen Erfahrungen des Gesetzes. Und im Horizont des Gesetzes artikuliert sich nur die entfremdete Vernunft. Es kommt dabei nicht die

Einsicht zum Tragen, daß geschichtliche Wirklichkeit nicht nur durch das Gesetz, sondern auch durch Gottes Dasein gewährende Gegenwart ausgezeichnet ist. Den „Mittelweg“ zwischen Elerts Diastase-Denken und Tillichs Korrelationsmethode geht P. Althaus. Tillichs Anliegen aufnehmend versucht Althaus bei der existentiellen Erfahrung des Daseins anzuknüpfen, um so von der „Uroffenbarung“ her zum Evangelium zu gelangen. Weil Althaus eine ursprüngliche Selbstbezeugung (die Uroffenbarung) voraussetzt, ist seine Methode der Anknüpfung kein „apologetischer Kunstgriff“. Denn Gottes Selbstbezeugung in Christus knüpft an die vorausgehende Bezeugung Gottes an und damit auch an die unterschiedlichen Begrifflichkeiten der verschiedenen Religionen der Welt. Freilich auch diese Methode der Anknüpfung ist zum Scheitern verurteilt, denn R. bescheinigt ihr einen „großen gedanklichen Mangel an Präzision“ (414f.), was v.a. die Unterschiede zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Gesetz und Evangelium angeht.

Als Fazit des Durchgangs ist festzuhalten: Eine Identifikation von allgemeinem-menschlichem Wahrheitsbewußtsein und christlichem Glaubensbewußtsein kann nicht gelingen; auch Korrelation und Anknüpfung sind nicht möglich, und zwar deshalb nicht, weil alle „diese Methoden der differenzierten Bestimmung des Handelns Gottes nicht in ausreichendem Maße Rechnung tragen“ (438). Eine gelingende Konzeption erkennt R. nur in E. Brunners apologetisch-eristischer Methode, diskutiert diese kritisch und unterzieht sie einer „weitreichenden Neuformulierung“ (463). Diese Apologetik ist als „rechte“ Apologetik „Eristik“, die Aufdeckung der Unwahrheit und ein Angriff auf das Selbstverständnis des ungläubigen Menschen. Hier nämlich ist die Erkennbarkeit der schöpferischen Bezogenheit Gottes durch die Sünde nicht zerstört, sondern der Mensch ist lediglich blind dafür. Darin sieht der Vf. es auch begründet, daß das ontologische Prinzip der analogia entis nicht außerhalb der Offenbarung identifiziert und verwendet werden kann. Von hier aus wird nun eine theologische Anthropologie auf dem Feld einer Auseinandersetzung zwischen der Offenbarung und der verblendeten Vernunft möglich: eine Eristik auf dem Boden der Anthropologie. R. geht davon aus, daß die Kommunikation der christlichen Deutung geschöpflicher Existenz nur gelingen kann in Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Existenzdeutungen der Zeit. Das aber ist die eristische Aufgabe der Theologie neben der dogmatischen. Hier erfolgt die Anknüpfung des Glaubens an das Verlorenheitsbewußtsein des natürlichen Menschen, das radikalisiert wird und sich dann im Versöhnungswort Gottes aufhebt. Die Verifikation der Schöpfung als Schöpfung Gottes geschieht auf dem Feld der Anthropologie. Jedoch gerade hier ist auch die sündhafte Verkennerung der Schöpfung am deutlichsten (wobei zumal die formal-ontologische Struktur humaner Personalität Objekt der apologetisch-eristischen Verifikation ist). Da jedoch auch bei Brunner das Gesetz Gottes als Charakteristikum der gefallenen geschöpflichen Wirklichkeit nicht recht zum Zuge kommt und es ihm nicht gelingt, „die formal-ontologische Struktur humaner Personalität zu beschreiben als Möglichkeitsbedingung für Gottes (alleiniges) Wirken bei dem Empfang des Glaubens“ (550), legt R. alles darauf an, Brunners Defizite aufzuarbeiten und zu einer Reformulierung des Brunnerschen Konzeptes zu kommen. Die Grundkonstante bleibt indes nach wie vor die Deutung des Daseins auf dem Feld der Anthropologie. Korrekturen sind nur deshalb notwendig, weil Brunner das Gesetz als Charakteristikum der gefallenen Wirklichkeit vernachlässigt und das versöhnende Handeln Gottes nicht als Teil der theologischen Anthropologie verstehen will. Der Anthropologie als „Kampfplatz“ ist es aufgegeben, die exzentrische Struktur humaner Personalität aufzuweisen und zu zeigen, daß des Menschen Handlungen Ausdruck einer je individuellen Prägung der Lebensgewissheit sind. Ganz entschieden legt R. den Akzent darauf, daß es genauso gelingen muß, das Christusgeschehen zu verifizieren. Die Heilerfahrung kann keineswegs aus der Apologetik ausgeklammert werden. R. setzt entschieden darauf, daß sich in einer christlichen Apologetik die christliche Gewißheit als Kraft so zum Ausdruck bringt, daß sie selbst den Erfahrungen der Verborgenheit Gottes noch standhalten kann.

Der Mitvollzug der außerordentlich differenzierenden Gedankengänge Roths bringt nicht zuletzt dem katholischen Theologen zwei nicht zu unterschätzende Vorteile: 1. Er wird sehr behutsam und zugleich sehr fundiert durch die Entwürfe großer Theologen des vergangenen Jh.s geführt und kann so auch große Teile theologischer Werke in differenzierter Betrachtungsweise kennen lernen. 2. Es wird ihm sehr nachhaltig (weil sehr kundig, überaus sorgfältig, immer wieder die Gedanken des Vorangehenden aufnehmend – zuweilen des Guten zuviel –, im Vergleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen Entwürfe herausarbeitend) eine Sensibilisierung gegenüber einer Thematik zuteil, die ihm so nicht unbedingt geläufig, angesichts neuer Gemeinsamkeiten vornehmlich in der Rechtfertigungslehre aber immer erforderlicher wird. Mag man die Härte des Urteils (z. B. was Tillichs Ontologie betrifft) nicht immer nachvollziehen, so kann man der von R. herausgearbeiteten Doppelfunktion der theologischen Apologetik im Großen und Ganzen sicherlich folgen: Diese hat 1. den Erweis zu erbringen für das Angewiesensein der personalen Existenz auf die existenzbestimmende Gewißheit (was auch beinhaltet, daß die destruirenden Kräfte im zwischenmenschlichen Zusammenleben auf ihre Ursachen zurückzuführen sind); 2. die christliche Gewißheit als eine tragfähige Gewißheit zu explizieren und so den therapeutischen Gehalt des Glaubens zu vermitteln.

Ohlstadt

Heinrich Döring

Kirchengeschichte / Patrologie

Brechenmacher, Thomas: **Das Ende der doppelten Schutzherrschaft.** Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1870). – Stuttgart: A. Hiersemann 2004. VIII, 513 S. (Päpste und Papsttum, 32), geb. € 138,00 ISBN: 3-7772-0405-6

Vorliegende Studie versteht sich als „Versuch einer wissenschaftlichen Gesamtdarstellung des Verhältnisses von römisch-katholischer Kirche – institutionalisiert: Heiligem Stuhl – und Juden am Übergang zur Moderne“, genauer für die Jahre 1775–1870 (25). Der Heilige Stuhl wird in seiner Doppelfunktion verstanden als geistliches Zentrum der römisch-katholischen Weltkirche und zugleich als politisch-administratives Zentrum des Kirchenstaates. So erhält sein Verhältnis zu den ihm weltlich untergebenen Juden im Kirchenstaat exemplarische Bedeutung für das Verhältnis der Gesamtkirche zum Judentum. – Ob hier die römische Ekklesiologie bzw. der römische ekklesiologische Anspruch an manchen Stellen etwas zu affirmativ vorausgesetzt wird (vgl. die Wertung des Josephinismus, 98 f., die weithin von Ferdinand Maaß SJ abhängig ist, und die einseitige Wertung des Episkopalismus, 109 f.), sei dahingestellt.

Die behandelte Epoche steht für den Vf. unter dem Zeichen des Ringens um ein Theologoumenon, das vor der Phase der Aufklärung als handlungsleitendes päpstliches Konzept die Existenz der Juden im Kirchenstaat gedeutet und bestimmt habe, die Lehre von der „doppelten Schutzherrschaft“. Die Päpste als weltliche Obrigkeit für die katholische und die jüdische Bevölkerung hätten beide Bevölkerungsteile voreinander geschützt: Die Christen vor den Juden und ihrer öffentlich praktizierten Religion, damit diese nicht Anlaß zu Glaubensabfall und Verlust des ewigen Heiles werden konnte. Umgekehrt aber auch die Juden vor den Christen, nämlich als Schutz von deren körperlicher und materieller Unversehrtheit und damit v.a. vor Übergriffen christlicher Volksmassen. Seit der Aufklärungszeit stand das Papsttum und die gesamte traditional-vormoderne durch klientelare Netzwerke bestimmte Struktur seines durch Geistliche regierten Staates auch in dieser Frage in der Defensive. Nach dem Vf. hätte eine vollständige Judenemanzipation die Abschaffung des Kirchenstaates als Staatsform *sui generis* bedeutet (48), was die Päpste bekanntlich schon um der politischen Unabhängigkeit des Hl. Stuhles willen nicht glaubten konzederen zu können. Andererseits forderte die moderne Zeit die Emanzipation und Gleichstellung der jüdischen Untertanen. Die Studie zeigt, wie im letzten Jh. des Kirchenstaates immer wieder um dieses Konzept gerungen wurde und wie es konkret die päpstliche Politik – gerade angesichts des Emanzipationsdrucks der europäischen Mächte – bestimmte; auch die politische, rechtliche, soziale und wirtschaftliche Stellung der jüdischen Bevölkerung wird beleuchtet. Entscheidendes Quellenmaterial bietet dem Vf. hierzu das seit 1998 der Forschung zugängliche Archiv des Glaubenskongregation, da das Heilige Offizium nach 1581 seine Richtlinienkompetenz auch auf die jüdischen Untertanen ausweiten konnte, dazu aber auch das Vatikanische Geheimarchiv und das *Archivio di Stato di Roma*. Die entscheidenden Quellen sind somit eindeutig vatikanisch-päpstlicher Provenienz, was auch bedeutet, daß diese auch die primären Wahrnehmungsraster zur Untersuchung dieses Verhältnisses abgeben. Die erstmalige systematische und zugleich detaillierte Auswertung dieser Vatikanischen Akten ist eindeutig ein Verdienst der Arbeit. Die Gliederung ist im ganzen schlüssig, wobei aber die Zweiteilung in die Kap. II (theoretische Proklamationen zum status Iudaicus) und IV (tatsächliches politisches Vorgehen der Päpste) wegen der damit unweigerlich verbundenen Doppelungen nicht ganz einleuchten will.

Das Konzept der doppelten Schutzherrschaft stand hinter den Konstitutionen 67–70 des IV. Laterankonzils 1215 (v.a. Kennzeichnung und Separation) ebenso wie hinter der Einführung des Ghettos durch Paul IV. (*Cum nimis absurdum* 1555). Hinter letzterer sieht der Vf. bereits eine erste Defensivsituation, bedingt durch den Verlust der absoluten päpstlichen Glaubensautorität durch die Reformation. – Noch im 18. Jh., so weist der Vf. nach, haben sich Tendenzen zum Schutz der Juden mit restaurativen zur Beschränkung ihrer Rechte die Waage gehalten. Lorenzo Ganganelli OFM, der spätere Papst Clemens XIV., hatte etwa nahezu sämtliche Ritualmordvorwürfe in einem Gutachten an das Hl. Offizium 1758/59 als Vorurteile bezeichnet; entsprechend versuchte der päpstliche Nuntius auf die polnische Politik einzuwirken. Hingegen faßte das *Editto sopra gli Ebrei* von 1775 defensiv die bisherigen Separationsbestimmungen zum Schutz der Christen noch einmal zusammen. – Die Gesetzgebung Josephs II. wie überhaupt die aufklärerischen Prinzipien, insbesondere auch der Febronianismus und Gallikanismus (98–103) lösten nun im päpstlichen Rom ein Trauma aus, so der Vf. Die Okkupation des Kirchenstaats 1796–1814 hatte kurzzeitig eine juristische Gleichstellung der Juden gebracht; mit dessen Restauration verhinderte die Partei der *Zelanti* das Anknüpfen an eine pragmati-

schere Linie, indem diese regelrechte Bedrohungsszenarien aus konservativer Perspektive entwarfen (Kardinal Giuseppe Antonio Sala, P. Francesco Ferdinando Jabalot OP, Filippo Aminta). Die Laster der Juden seien Folge ihrer Verfluchung als Gottesmörder; eines dieser Laster sei die Philosophie der Aufklärung: Sie trübten in der Resakralisierungspolitik Leos XII. die Heiligkeit Roms. Gregor XVI. glaubte gegen Metternich, die Judenemanzipation würde gegen das *ius divinum* verstoßen, eines der vielen Anzeichen dafür, daß die Päpste ihre Lehre zur Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert durchaus als Teil des *depositum fidei* begriffen. Pius IX. folgte demselben Konzept.

Bevor die eigentliche päpstliche Judenpolitik dargestellt wird, schildert der Vf. die Stellung der 1789 rund 10.000 Juden in der durch klienteläre Beziehungen und Patronage strukturell bestimmten traditionellen Welt des Kirchenstaats. Den Juden kamen als *status Iudaicus* die im kanonischen Recht definierten Grundrechte zu; das nicht nur hier vorherrschende Kompetenzenwirrwarr (Heiliges Offizium, Magistrat, Governatore di Roma, Tesorie generale, Vikariat) der für die Juden zuständigen hoheitlichen Instanzen erwies sich in der Praxis häufig als ineffektiv. Das Ghetto wird aber auch als „abgeschlossene kleine Welt“ beschrieben, in der die Juden „ganz sie selbst sein konnten“ (262). Wirtschaftlich war es durch das eigentlich paternalistisch motivierte *Ius Gazzaga* bestimmt. Juden durften nicht Immobilieneigentümer sein, dafür wurden die Mietpreise eingefroren, was wiederum zu einem Verfall der Wohnsubstanz und zu vielen Kompromißlösungen in der Praxis führte. Immer wieder läßt sich dabei feststellen, daß aufgrund alter Privilegien, Traditionen und Ängste überfällige Reformen nicht mehr eingeleitet wurden, dafür in der Praxis immer wieder Abmilderungen erfolgten. Im 19. Jh. litten insbesondere auch die Juden am ökonomischen Niedergang des Kirchenstaates, der, um Finanzlöcher zu stopfen, ständig neue indirekte Abgaben erheben mußte. Juden war der Handel mit Lebensmitteln, dazu der Beruf des Lehrers, der Dienst im Militär und in der Verwaltung verboten. An Universitäten wurden sie nicht zugelassen, außer für ein Medizinstudium unter der Bedingung, nur für ihre Glaubensbrüder zu praktizieren. Die Segregation, das Schließen der Ghettotore nachts und an Feiertagen, sollte nicht nur das Seelenheil der Katholiken schützen, sondern auch sexuelle Beziehungen zwischen Juden und Christen verhindern.

Die eigentliche Judenpolitik im Kirchenstaat war zunächst dadurch bestimmt, daß Gesetze nie geändert resp. abgeschafft, sondern immer nur fortgeschrieben wurden. Der Vf. zeigt, wie je nach Anlaß die Gesetzgebung im 18. Jh. dabei zwischen den beiden Polen der doppelten Schutzherrschaft pendelte. Die Judenemanzipation der römischen Republik 1796 war ohne flankierende Integrationspolitik geblieben, die Zeit 1809–1814 brachte wenigstens teilweise Verbesserungen. 1814 stritten *Zelanti* und *Politici* um die Fortgeltung der französischen Maßnahmen. Während Ercole Consalvi für eine pragmatische Judenpolitik und praktische Duldung plädierte und diese bis 1823 auch ohne normative Neukonzeption doch ein gutes Stück verwirklichen konnte, waren für Kardinäle wie Agostino Rivarola oder Bartolomeo Pacca die Juden mit der gottlosen Revolution im Bunde. Hinzu kam im 19. Jh. immer mehr ein sozialökonomischer Antisemitismus, gerade in den reaktionären Kreisen. – Entsprechend führte die restaurative Resakralisierungspolitik Leos XII. die Juden ins Ghetto zurück, führte 1823 die Zwangspredigt wieder ein, verbot 1826 die Dienstreise in christlichen Haushalten und schrieb 1827 eine Visa-Pflicht für Reisen von Juden durch den Kirchenstaat vor. All dies waren immer drängendere Vorschriften mit nur begrenztem praktischen Erfolg. Gregor XVI. ließ faktisch die Dinge laufen, auch wenn er ideologisch am Konzept der doppelten Schutzherrschaft festhielt. Mit der Berufung Luigi Lambruschinis zum Staatssekretär 1836 setzten sich im Hl. Offizium und im Staatssekretariat freilich immer mehr die Hardliner durch. Für Pius IX. sei nach vorsichtigen modernisierenden Novellen dann seit 1850 laut dem Vf. die Einsicht maßgebend gewesen, daß er erkannt habe, daß Papst und Kirche im nationalliberalen Staat nur die zweite Geige spielen würden (378). 1847 hatte er immerhin noch die als erniedrigend empfundenen Karnevalszeremonien und Zwangspredigten abgeschafft und 1848 die Ghetto-Mauern gelegt. – 1850 wurde dann versucht, die Gesetzgebung Leos XII. wieder zu erneuern, den Juden jedenfalls wurde die bürgerliche Gleichstellung verweigert. Die scharfen Maßnahmen waren nach dem Vf. „dogmatische Übersprungshandlungen“; sie scheiterten jedenfalls an der Realität. In der Affäre Edgardo Mortara bescheinigt der Vf. dem Papst hingegen, „nach Maßgabe der Dogmatik völlig korrekt gehandelt zu haben“ (432). Dem Rez. ist eine solche dogmatische Lehre unbekannt. Der Papst wollte, auch gegen den Rat seines gemäßigter denkenden Staatssekretärs, so ebenfalls der Vf., ein Manifest gegen die ungerechte Welt statuieren. Nach 1870 waren die Juden Italiens zwar dann emanzipiert, das ideologische Konzept der Päpste lebte jedoch fort und wurde sogar nun noch verstärkt einseitig zum Schutz der Christen akzentuiert, wobei gerade im katholischen Milieu immer mehr antisemitische, meist ökonomisch motivierte Stereotypen einfließen. Die intransigenten römischen und französischen ultramontanen Zeitungen entwarfen Szenarien einer jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung. Die immerhin von 510 Konzilsvätern unterzeichnete Petition der beiden Lyoner Konventiten und Abbés Joseph und Augustin Lémann an das I. Vatikanum, die zwar von der Konversion der Juden sprach, aber doch auch eine Verzichtleistung auf die klassischen Stereotypen der doppelten Schutzherrschaft forderte, und den Papst an die Spitze einer revolutionären Bewegung zur Vereinigung der Menschheit bringen sollte, mußte vor diesem Hintergrund wie ein Fremdkörper erscheinen und abgelehnt werden.

Das zentrale interpretatorische Konzept der Studie liegt im Begriff der „doppelten Schutzherrschaft“. Dieser wird – wenn auch nicht terminologisch – aus den impliziten Konzeptionen des mittelalterlichen

Papsttums gewonnen. Zurecht betont der Vf., daß dieses Konzept quellennäher und erhellender ist, als eine essentialistische Antisemitismus-Fragestellung, die häufig anachronistisch, monokausal und undifferenziert argumentiert und final alles als Vorstufe der Verbrechen des 20. Jh.s interpretiert. So hält der Vf. an der Unterscheidung zwischen christlichem „Antijudaismus“ (der immer auch ambivalent zu Philojudaismus gewesen sei) und rassistisch-modernem „Antisemitismus“ definitiv fest; freilich kommt auch er nicht ohne den Begriff von einer offenbar zwischen beiden liegenden Position aus, die er als katholischen ökonomischen Antisemitismus bezeichnet; dies etwa, um den Standpunkt der papstnahen Jesuitenzeitschrift *Civiltà cattolica* zu deuten, der aber wohl ansatzweise auch schon die vom Vf. herausdestillierte Denkweise zahlreicher *Zelanti* auch in höchsten kurialen Ämtern gewesen ist, die aus der jüdischen Volkszugehörigkeit deren „Laster“ (Aufklärungsphilosophie!) hergeleitet haben. Der neuralgische Punkt der Begrifflichkeit liegt in einer scheinbar darin ausgedrückten, vom Vf. natürlich nicht intendierten, Reziprozität, die so eben nicht gegeben war: Natürlich wurden auch die Juden in ihrer materiellen Existenz geschützt, aber Gleiches galt doch umgekehrt auch für die Christen. Den Christen aber wurde die freie Ausübung ihrer Religion gestattet, den Juden in der Öffentlichkeit eben nicht, da dies Anlaß zur Gefährdung des Seelenheiles hätte werden können. Der Terminus „Doppelte Schutzherrschaft“ deutet also zu viel an. Er sagt aber in gewissem Sinne auch zu wenig, ist doch das Verhältnis zum Judentum für die Päpste weithin – was den hier entscheidenden Schutz der Christen angeht – nur ein Spezialfall jener Haltung, wie man sich überhaupt zum Thema Religions- und Gewissensfreiheit stellte: Nach damaliger Lehre hatten nur die katholischen Untertanen das Recht auf private und öffentliche Kultausübung, da nur die Wahrheit ein positives Existenzrecht habe. Nichtkatholische Untertanen konnten aber geduldet werden und in den Grenzen des *bonum commune* privat ihre Religion pflegen. Dieses Gemeinwohl wurde aber durchaus auch als transzendent verstanden: Würden die anderen Glaubensgemeinschaften ihren Kult öffentlich feiern, gefährdete dies das Seelenheil der Katholiken und verstieße damit fundamental gegen das gesellschaftliche Wohl. Eine de facto-Toleranz ist innerhalb dieses Konzepts durchaus möglich, ja zu erwarten. Immer wieder feierlich durch das päpstliche Lehramt erklärt, wurde diese Lehre bekanntlich erst durch *Dignitatis humanae* auf dem II. Vatikanum und auch durch die Verkündigung der folgenden Päpste, gerade auch Johannes Pauls II., zu Grabe getragen. Nicht nur im Kirchenstaat, sondern in allen Staaten, hatte somit nur die katholische Kirche nach kanonistischer Vorstellung ein positives Recht auf Religionsausübung, das folgerichtig den Juden im Kirchenstaat verweigert wurde. Zahlreiche überwiegend katholische Staaten hatten aber dennoch – wie auch die römische Lehre seit 1965 – Religionsfreiheit als subjektives Gewissensrecht gewährt, nachdem viele katholische Theologen des 19. Jh.s dies gefordert hatten. Gehörte die „Doppelte Schutzherrschaft“ also wirklich, wie der Vf. meint, zu einem unaufgebbaren Wesensmerkmal des vielleicht doch zu essentialistisch definierten Kirchenstaates (18. 88. 120. 264. 303. 308. 390–392. 442 u.ö.)? Wieso hätten die Päpste im 19. Jh. nicht geistliche Oberhäupter der Gesamtkirche sein können und zugleich weltliche Regenten eines Territoriums, in dem auch Andersgläubige Religionsfreiheit genossen hätten? Hatten dies die aufgeklärten geistlichen Staaten im Reich nicht auch gekonnt (in Kurmainz Friedrich Carl Joseph Erthal, wie der Vf. auf S. 111 selbst einräumt)?

Zurecht stellt der Vf. in seiner verdienstvollen Arbeit fest, im 19. Jh. sei die Konzeption immer mehr in eine ideologische Verhärtung und Schieflage geraten. Dies scheint aber nur zum Teil an der singular gewordenen Staatsform des Kirchenstaates zu liegen, ist vielmehr in einer grundsätzlichen Abwehrreaktion des Papsttums gegen die Moderne begründet, die zu einer verschärften Abgrenzung nach außen, zu einer autoritären Umgestaltung im Inneren, beides durchaus mit modernen Mitteln, geführt hat. Damit waren die römischen Juden in den letzten Jahrzehnten aber von einem Abwehr-Syndrom betroffen, das man wohl am besten als „Ultramontanisierung“ der Kirche verstehen kann.

Münster

Klaus Unterburger

Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung. – München: C.H. Beck 2005. 326 S., geb. € 24,90 ISBN: 3-406-52903-8

Bis S. 142 ist das Werk eine Zusammenfassung der Habilitationsschrift des Vf.s: „Das Ende der doppelten Schutzherrschaft“, auf deren Be-

sprechung der Rez. verweist. Danach wird aber die Geschichte der Beziehungen zwischen Vatikan und Judentum für das 20. Jh. bis zum II. Vatikanum fortgeschrieben. Wegen der extensiven und minutiösen Heranziehung der durch die Archivöffnungen von 1998 (ACDF) und 2003 (ASV 1922–1939, die deutschen Nuntiaturüberlieferungen und die Deutschlandakten der AES betreffend) neu zugänglichen Quellen lohnt dieser Teil aber eine eigene Besprechung.

Nach dem Ende des Kirchenstaates habe sich die Defensivsituation für das Papsttum noch verstärkt. Elemente des vormodernen religiös motivierten Antijudaismus hätten sich mit einem ökonomisch motiviertem Verschwörungskomplex, der auch die Freimaurerei betroffen habe, verbunden, so gut dokumentiert für die halbamtlichen Zeitungen *Civiltà cattolica* und *Osservatore Romano*, aber auch in der Affäre Dreyfus. Während des I. Weltkriegs kehrte unter Benedikt XV. eine gewisse Wende ein, als Staatssekretär Gasparri 1916 dem *American Jewish Committee* gegenüber erklärte, daß das Naturrecht (welche Rechte auch immer damit gemeint waren) auch für die Juden, somit auch für die Verfolgten in Polen und Rußland, Geltung besäße. Aufgrund seiner Forschungen im Vatikanischen Geheimarchiv kann der Vf. nun das Profil der Päpste Pius XI. und Pius XII. quellenmäßig genauer zeichnen. Achille Ratti konnte seine Berichte in seiner Zeit als Apostolischer Visitor in Polen nicht freihalten von antisemitischen Stereotypen. Er folgte mit „stupender Ignoranz“ dabei der nationalpolnischen Propaganda, die in einem Opferdiskurs die Geschehnisse, so etwa die Pogrome von Kielce und Lwow 1918, derart interpretierte, daß nur die katholischen Polen Opfer der politischen Lage, alle anderen Gruppen jedoch Kriegsgewinnler seien (149). Demgegenüber hatte sich Eugenio Pacelli weniger exponiert. Beim Schreiben Pacellis und seines Uditore Lorenzo Schioppa an Gasparri vom 18. April 1919, das bei John Cornwell als Kronzeuge für Pacellis angeblichen Antisemitismus dienen mußte, betont der Vf. zurecht, daß hier nur eine Einzelperson, Max Levien, mehrmals als russischer bolschewistischer Jude beschrieben werde und keine Verallgemeinerungen gezogen werden; ähnliches tat der unverdächtige Victor Klemperer. Ein gewisser Beigeschmack freilich bleibt. – Durch überaus interessante Ergebnisse vermag der Vf. dann, unsere Kenntnisse zu dem seit Jahrzehnten strittigen Problem der Stellung des Vatikans zum Antisemitismus in den Jahren 1933–1945 zu erweitern.

1. An sich bereits gut aufgearbeitet ist der Streit um die Vereinigung der *Amici Israel* und ihrer Bitte um Reform der Karfreitagsfürbitte (*Judaeis perfidis*), der zum bekannten Dekret des Hl. Offiziums vom 25. März 1928 führte, das deren Auflösung anordnete, zugleich erstmals „den Antisemitismus“ als moderne Weltanschauung verurteilte und doch Raum für „legitimen Antijudaismus“ ließ. Der Vf. vermutet als Gutachter der Glaubensbehörde für die weiteren anonymen Gutachten zu den *Amici* entweder den Gutachter des Promemorias, P. Marco Sales OP, oder P. Joseph Drehmanns CSSR, der vom Kapitelsvikar der Stadt Rom beauftragt worden war, die *Amici* zu zensieren.

2. Nuntius Orsenigo, bislang gewöhnlich als schwache und leicht von den Nazis beeindruckbare Person geschildert, wird öfters vom Verfasser eine gute Beobachtungsgabe attestiert. Bei den Nürnberger Gesetzen vom Herbst 1935 hatte er durchschaut, daß die antibolschewistische Begründung nur vorgeschoben war und auch, daß eine längere Amtszeit der NS-Regierung das Verschwinden der Juden aus der deutschen Nation zur Folge haben werde (195). Ähnlich nach der Pogromnacht vom 9. November 1938, daß nicht Volksszorn sondern Kalkül der Machthaber die Regie geführt hätte (198 f.). Offizielle Proteste vom Papst oder den Bischöfen hatten beide Ereignisse freilich nicht zur Folge. Über Orsenigo lief im März 1942 auch einer der ersten Berichte über die geplante „Endlösung“ an das Staatssekretariat (215).

3. Gut dokumentiert sind inzwischen die Pläne unter Pius XI. zur Verurteilung des Rassismus und Hitlers Hauptwerk „Mein Kampf“, angefangen von der *Denunzia* Alois Hudals, über die Gutachten Franz Hürths SJ und Johann Rabeneck SJ, die Stellungnahmen von Martino Stanislao Gillet OP, Ernesto Ruffini und Domenico Tardini hierzu, die schließlich nach einem umständlich langsamen Verfahren zum Plan eines Syllabus gegen Rassismus, Staatstotalitarismus und Kommunismus geführt haben. Dieser Plan wurde schließlich, zugunsten der Enzykliken *Mit brennender Sorge* und *Divini Redemptoris* und danach wegen der dadurch in Deutschland noch verschärften kirchenpolitischen Lage *sine die* aufgeschoben. Die aus strukturellen Unzulänglichkeiten resultierende Langsamkeit des Verfahrens nennt der Vf. (189) einen Skandal. Er kann jetzt aber zeigen, daß die Konsultorenversammlung vom 28. März 1938 nochmals forderte, die Behörde solle den ausgearbeiteten Syllabus veröffentlichten, was dann der Anlaß für das bekannte Reskript der Studienkongregation vom 13. April 1938 an die katholischen Universitäten und Fakultäten gewesen ist.

4. Pius XI. war erbost über Mussolinis Wende in der Rassenfrage seit seiner Annäherung an Hitler 1937/38. Obwohl durch die sog. Neutralitätsverpflichtung aus den Lateranverträgen gebunden, protestierte er hiergegen öffentlich, wobei er sich inhaltlich auf die Konkordatsmaterien Schule und Ehe beschränkte. Bekanntlich beauftragte er auch die Jesuiten John Farge, Gustave Debusquois und Gustav Gundlach in diesem Kontext mit der Abfassung des Ent-

wurfs zu einer Enzyklika gegen den Rassismus, ein Projekt, das mit dem Tod des Papstes begraben wurde. Gute Gründe sprechen für die von Johannes Nota SJ übernommene These des Vf.s, daß das oftmals beklagte Verschwinden von *Societatis unio* ein Segen gewesen sei. Die „realitätsfernen Theologen“ hatten sich vor dem Hintergrund der damaligen Zeit nicht geschaut, die Verurteilung des modernen Rassenantisemitismus mit der Bekräftigung eines moralisch erlaubten traditionellen Antijudaismus zu verbinden (187).

5. Pacelli nutzte nach Abschluß des Reichskonkordats (zu dessen Entstehen scheint der Vf. der Argumentation Konrad Reggens zu folgen) alle Möglichkeiten der Intervention: Diplomatische Eingabe, Verhandlungen und öffentlicher Protest, weshalb er etwa 1935 Graf Preysing nach Berlin als Bischof geholt habe (193). Als Papst habe er seit 1939 freilich nur noch die Möglichkeit gehabt, es zu einem völligen Bruch kommen zu lassen, oder sich auf Eingaben und caritative Arbeit zu beschränken. Der Vf. kann aber zeigen (201), daß er 1938 noch den Versuch gestartet hatte, den amerikanischen Präsidenten Roosevelt dazu zu bringen, eine „Koalition der Moralität“ gegen Bolschewismus und Nazismus mit ihm zu schmieden, mithin doch die Bereitschaft zeigte, von dem sonst für ihn leitenden und von Papst Benedikt XV. im I. Weltkrieg entwickelten Kurs strikter Neutralität abzugehen.

6. In der Bewertung seines „Schweigens zum Holocaust“ arbeitet der Vf. konzis die leitenden Grundsätze Pius' XII. heraus. Sein Schweigen war verantwortungsethisch motiviert, *ad maiora mala vitanda*. a.) Um die Zahl und das Schicksal der Opfer (Holland 1942!) nicht noch zu verschlimmern. – Nun war das Regime bereits ohnehin zum Schlimmsten übergegangen. Deshalb kommt b.) hinzu, daß er die Katholiken (Verhaftung von Priestern wie B. Lichtenberg anstatt der Bischöfe) schützen und die Seelsorge (Kulturkampftrauma) erhalten wollte. Das Seelenheil der Gläubigen besaß offenbar eine größere Priorität für die vatikanische Politik als der Protest für das Leben der Nichtkatholiken (so nach S. 226). Diese Motive sind durch zahlreiche Dokumente des Papstes belegt. Statt dessen wählte Pius XII. den Weg des „uneigentlichen Redens“, d. h. des Sprechens in allgemeinen Prinzipien, so nicht nur in der berühmten Radiobotschaft zu Weihnachten 1942. – Freilich hält es auch der Vf. schlichtweg für „einen Fehler“ des Papstes, einen Tag vorher, am 24.12.1942, von der „starren Verblendung und hartnäckigen Verleugnung der Juden“ gesprochen zu haben, die sie „zum Gottesmord geführt“ habe (210).

7. Der Vf. kann ein in diesem Umfang bislang nicht bekanntes caritatives Engagement des Hl. Stuhls und auch der Bischöfe nachweisen, auf die der Papst spätestens mit einem Schreiben vom 30. April 1943 an Bischof Preysing die Verantwortung für einen öffentlichen Protest abgeschoben hatte. Nach Schilderung der erheblichen vatikanischen Rettungsbemühungen und Interventionen für die Juden in den besetzten Ostgebieten und Italiens muß der Vf. aber resümieren, daß die Erfolge zahlenmäßig mit geschätzten 100.000 Geretteten eher gering geblieben sind; Pinchas Lapides Zahl von 700 000–860 000 hält er wohl zurecht für eine „groteske Übertreibung“ (218).

8. Zu den vielen bereits bekannten Stimmen von Priestern und Laien, die mit Bitten, Denkschriften und Appellen schon seit 1933 den Hl. Stuhl zu offener Anklage und Bruch des Konkordats bewegen wollten, kann der Vf. ein bewegendes Schreiben des Münsteraner Missionswissenschaftlers und Papsthistorikers Joseph Schmidlin vom 5. August 1935 zitieren, in welchem dieser zur Kündigung des Konkordats aufforderte, das die staatliche Seite ohnehin schon hundert mal gebrochen habe. „Als Papsthistoriker darf ich wohl behaupten, dass die Geschichte dereinst über dieses Versagen (um nicht mehr zu sagen) sehr scharf urteilen wird“ (196). Für den Vf. die naive Meinung eines entschlossenen und selbstgerechten Individualisten (196 f. und 201). Gegen Schmidlin hegte Pacelli schon als Nuntius den Verdacht der Unsicherheit und des Glaubensabfalls. Er starb 1944 im KZ Schirmeck-Vorbrück als Märtyrer.

Wenn nach dem Krieg zahlreiche Juden Pius XII. für seinen Einsatz für ihr Volk dankten, so sei das ein wahres Gesicht, wie eine Geschichte immer mehrere wahre Gesichter zeige (226). Die Entscheidung des Papstes habe Gewissensqualität, aber noch wirkten Versatzstücke des traditionellen religiösen Antijudaismus und des ökonomischen Antisemitismus in Rom nach. Nach dem Krieg geschahen zahlreiche kleine Schritte der Versöhnung, der Annäherung und des Dialogs zwischen Juden und Christen. Der Hl. Stuhl verhielt sich passiv oder bremste sogar, wie das Hl. Offizium im Monitum vom 15. November 1950. Der Vf. zeigt in den letzten Kap.n, wie lange es dauerte, bis die Päpste sich allmählich mit dem Zionismus (erst Ende 1993 diplomatische Beziehungen mit Israel) aussöhnen konnten. Das Schicksal der Katholiken und die Heiligen Stätten in christlicher Hand waren lange Zeit die beiden leitenden Prinzipien ihrer Nahostpolitik. Entscheidend wirkte hier die Pilgerreise Papst Pauls VI. von Januar 1964 zu den heiligen Stätten. Der Papst vermied strikt jegliche Wendung, die eine Anerkennung des Staates Israel oder seines Präsidenten – trotz Shazars Drängen – implizieren konnte. Daß in päpstlichem Auftrag Eugène Tisserant im Trauerkeller *Martef Hashoah* sechs Kerzen für die jüdischen Holocaust-Opfer entzündete, hinterließ tiefen Eindruck, auch wenn die Anregung hierzu von israelischer Seite ausgehen mußte. Paul VI. war es schließlich auch, der letztlich der vom Einheitssekretariat ausgearbeiteten Neuorientierung der Theologie in bezug auf das Verhältnis von Juden und Christen auf dem Konzil erst zum Durchbruch verhalf. Der Vf. schildert die bekannte Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate*, Kap. 4, das nun

die These von der Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tode Jesu ebenso zurückwies wie den Antisemitismus. Paulinischer Theologie gemäß sei die Bundeszusage Gottes an Israel unwiderruflich.

Thomas Brechenmacher ist eine fundierte, interessante und nicht unkritische Gesamtdarstellung gelungen. Man wird vielleicht noch ergänzende Akzente setzen können, so etwa die Frage nach strukturellen Affinitäten zwischen ultramontan-hierokratischer Ekklesiologie der leitenden kirchlichen Handlungsträger und den autoritären-antidemokratischen Staatsgebilden, die nach 1918 entstanden sind. Vielleicht ließe sich dann die weitverbreitete kirchliche Meinung besser verstehen, zwischen gutem national-konservativem Flügel des NS-Staates einerseits, dem bolschewistisch-neuheidnischen, rassistischen und linken andererseits, unterscheiden zu können. So glaubte man, sich den guten Elementen annähern und diese gewinnen zu können. Tatsächlich war der NS-Staat ja kein absolut monolithischer Block und unterlag Entwicklungen. Und die verbreitete Abwehr in kirchlichen Kreisen gegen das Zugeständnis der Religionsfreiheit für Juden noch im 20. Jh., etwa in Polen, muß wiederum vor der ultramontanen Ablehnung der modernen Freiheiten gesehen werden. Nicht zufällig war die Erklärung über die Juden auf dem II. Vatikanum zeitweise als Anhang zum Dekret über die Religionsfreiheit konzipiert worden. Schließlich war es ein fester Grundsatz der päpstlichen ekklesiologischen Tradition, daß außer der sichtbaren katholischen Kirche mit ihren Sakramenten die Menschen nicht zum ewigen Heil gelangen könnten. Die Sorge für dieses transzendente Ziel mußte deshalb für die kirchlichen Amtsträger gegenüber allen anderen Zielen absolute Priorität besitzen, ein neuer Kulturkampf auf jeden Fall vermieden werden. Auch hier hat also – nach zaghaften Neuansätzen im Vorfeld – erst die ekklesiologische Neubestimmung auf dem Konzil die Maßstäbe verschoben.

Münster

Klaus Unterburger

Frings, Bernhard / Sieve, Peter: Zwangsarbeiter im Bistum Münster. Kirchliches Handeln im Spannungsfeld von Arbeitseinsatz, Seelsorge und Krankenpflege. – Münster: Dialog-Verlag 2003. 431 S., 62 Abb., geb. € 29,80 ISBN: 3-933144-64-7

Als im August 2000 die mediale Öffentlichkeit mit erheblichem Druck nach Antworten auf die Frage nach Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrichtungen verlangte, stand man in der ad hoc gebildeten Kommission im Bistum Münster wie anderswo auch vor einem doppelten Problem: 1) lagen trotz intensiver Erforschung der Geschichte des Bistums in der NS-Zeit zur Zwangsarbeiterproblematik keine Ergebnisse vor, auf die man hätte zurückgreifen können, und 2) fehlten aufgrund kriegsbedingter Verluste überhaupt aussagekräftige Quellen. Daß sich die münsterische Bistumsleitung entschloß, mit den dringend erforderlichen Nachforschungen einen Historiker – Bernhard Frings – und einen Archivar – Peter Sieve – zu beauftragen, sollte sich als weitsichtige Entscheidung erweisen. Drei Jahre später veröffentlichten Frings und Sieve im bistumseigenen Dialog-Verlag ihre Ergebnisse.

Um es vorwegzunehmen: Unter den mittlerweile kaum noch zu übersehenden Zwangsarbeiterstudien kann sich das Resultat sehen lassen. Auf 350 Seiten wird der Bogen vom Arbeitseinsatz im Zweiten Weltkrieg über die spezifischen strukturellen Rahmenbedingungen im Bistum Münster bis zur „kirchlichen“ Zwangsarbeit im rheinisch-westfälischen und im oldenburgischen Bistumsteil sowie den Displaced persons dort gespannt. In einer gemeinsam verantworteten Einleitung werfen die Autoren einen kurzen Blick zurück auf die Ereignisse im August 2000, in ihrem Schlußwort führen sie die Befunde ihrer Nachforschungen zusammen. Eine tabellarische Übersicht listet Orte, Einrichtungen und Anzahl der Zwangsarbeiter im Bistum Münster im einzelnen namentlich auf. 53 erstmals veröffentlichte, zum größten Teil historische Fotos, zwei Karten, eine Zeittafel, ein Glossar wichtiger Schlüsselbegriffe, ein Quellen- und Literaturverzeichnis bieten dem interessierten Leser zusätzliche Informationen; ein Personen- und ein geographisches Register runden den gut lesbaren Bd ab.

Im Ergebnis zeichnen die Autoren ein differenziertes Bild vom Einsatz der Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen des Bistums Münster.

Zwischen 1939 und 1945 wurden in jeder fünften größeren Einrichtung des Bistums Zwangsarbeiter beschäftigt. Die Aufstellung der insgesamt 86 kirchlichen Häuser im Anhang verdeutlicht, daß es sich selten um mehr als insgesamt zehn Zwangsarbeiter je Einrichtung handelte. Die nachweisbaren 390 ausländischen Zivilarbeiter und ca. 130 Kriegsgefangene blieben von wenigen Ausnahmen abgesehen nur wenige Monate. Die hauptsächlich aus Polen, der So-

wjetunion und den benachbarten Niederlanden stammenden Zwangsarbeiter wurden zum überwiegenden Teil in der Land- und Hauswirtschaft eingesetzt.

Ob und in welcher Weise die Zwangsarbeiter gerade katholischen Einrichtungen systematisch zugeteilt wurden, läßt sich nicht eindeutig erkennen. Regionale und lokale Machtverhältnisse sowie kriegsrelevante Funktionalität der Einrichtungen wirkten zusammen. Die Bedingungen waren in den ländlichen Regionen des Münsterlandes und des oldenburgischen Bistumsteils anders gelagert als in den luftkriegsgefährdeten und zerstörten Städten des rheinisch-westfälischen Industriegebiets. Dort ergaben sich fast zwangsläufig auch weitere Berührungspunkte: Zahlreiche kirchliche Häuser wurden vom Staat beschlagnahmt, um dort Zwangsarbeiter unterzubringen, die in Bergbau und Rüstungsbetrieben arbeiten mußten; v.a. aber dienten kirchliche Krankenhäuser auch dazu, die medizinische Versorgung der ausländischen Arbeitskräfte – separiert in eigens errichteten Ausländer-Baracken – sicherzustellen. Die Kirchen hingegen forderten bei den Kommunalverwaltungen „städtische“ Zwangsarbeiter an, um Trümmer von zerstörten Kirchen zu räumen.

Die Herkunft der ausländischen Zivilarbeiter bestimmte das Ausmaß ihrer Diskriminierung durch eine rassistisch abgestufte Hierarchie: An deren Ende standen Polen, die aus Altrussland stammenden „Ostarbeiter“ und – seit der Kapitulation der italienischen Streitkräfte im September 1943 – die italienischen Militärinternierten. Die Konfession hingegen bestimmte das Ausmaß ihrer seelsorgerischen und fürsorgerischen Betreuung: Die kirchliche Seelsorge auch an den Zivilarbeitern gleichen Glaubens sicherzustellen, war nach katholischem Selbstverständnis unabdingbar. Der katholische Konfessionsgedanke lag also quer zum nationalsozialistischen Ethnie- und Rassegedanken. Andererseits blieben fürsorgerische und seelsorgerische Zuwendungen weitgehend auf katholische Zivilarbeiter begrenzt, waren verbunden mit einem pragmatischen Interesse an Arbeitsfähigkeit und -einsatz und schlossen gewachsene, z.B. antibolschewistisch bestimmte Fremdwahrnehmungen nicht aus. Aus diesen Ambivalenzen resultierte im staatlich gelenkten, zwangsbewirtschafteten und überwachten Kriegsalltag eine große Bandbreite kirchlichen Verhaltens gegenüber den Zwangsarbeitern in den eigenen Einrichtungen.

Den Zwangscharakter des ausländischen Arbeitseinsatzes nahm man in katholischen Kirchenkreisen nicht wahr. Selbst der münsterische Bischof von Galen kritisierte die Zwangsarbeit nicht explizit, wohl aber grundsätzlich im gesamtdeutschen Dekalog-Hirtenbrief vom August 1943. Die Autoren erklären dies – unter Verweis auf Ulrich Herbert – mit der relativen „Normalität“ des Kriegsalltags, zu dessen Erscheinungsbild das Elend der Zwangsarbeiter ebenso gehörte wie das durch eigenes Elend bedingte Wegschauen. Mit dem Kriegsende waren Zivilarbeiter und Kriegsgefangene vom erzwungenen Arbeitseinsatz befreit. Als sogenannte „Displaced persons“ lebten sie jedoch zum Teil über Jahre noch in Lagern im Bistum Münster, bevor sie in ihre Heimat zurückgeführt wurden.

Die historischen Befunde brechen sich in den geschilderten Einzelschicksalen: beispielsweise im Schicksal des polnischen Arbeiterpriesters, der als Zwangsarbeiter getarnt seelsorgerisch unter seinen nach Deutschland verschleppten Landsleuten wirkte, im Schicksal des gerade 17jährigen Nikolaj aus der Ukraine, der im Klever St.-Antonius-Hospital einen neuen Einsatzort fand, nachdem er zuvor von niederrheinischen Bauersleuten drangsaliert und mißhandelt worden war, oder im Schicksal der 21jährigen Sophie, die drei Jahre im Braker St.-Bernhard-Hospital Küchenarbeiten verrichten mußte und ihren Leidensweg in einem beeindruckenden Bild des erschöpften Christus auf dem Kreuzesbalken verdichtete.

Es gelingt Frings und Sieve zu beschreiben, was der Untertitel ausweist: kirchliches Handeln im Spannungsfeld von Arbeitseinsatz, Seelsorge und Krankenpflege. Die nur etwa ein Drittel des Buches umfassenden Ausführungen über den Einsatz von ausländischen Zivilarbeitern werden umfassend eingebettet in den Gesamtkontext von Geschichte und Strukturen des Bistums einerseits und der Zwangsarbeit in Deutschland andererseits. Da die Vf. ihrem Buch einen erweiterten Begriff von Zwangsarbeit zugrundelegen, wird der quellenmäßig schwierig faßbare Arbeitseinsatz der Kriegsgefangenen ebenso behandelt wie das Schicksal der verschleppten Zivilarbeiterkinder. Hervorzuheben ist besonders, daß Frings und Sieve die Reichweite ihrer Befunde stets quellenkritisch ausloten: Die relativ wenigen vorhandenen Quellennachweise belegen für sie nicht eine geringe „Verstrickung“ der münsterischen Bistumskirche in die Zwangsarbeit der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft, sondern lassen im Gegenteil eher noch eine größere Zahl von Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrichtungen vermuten – eine Annahme, die inzwischen bestätigt wurde.

Aus guten Gründen wollen die Autoren deshalb kein abschließendes Urteil fällen. Gleichwohl stellen sie resümierend fest, die kirchlichen Einrichtungen hätten von den Strukturen der Zwangsarbeit profitiert und bei den münsterischen Diözesanen und ihrer Kirche sei ein Unrechtsbewußtsein gegenüber dem Zwangsarbeitereinsatz nicht vorhanden gewesen. Zu fragen ist, ob solche moralisch konnotierten, in vielen vergleichbaren Studien vorzufindenden Kriterien ausreichen, um die Ambivalenzen kirchlicher Handlungsspielräume und kirchlichen Verhaltens im Krieg historisch einzuordnen.

Das fehlende Bewußtsein für den Zwangs- und Unrechtscharakter des Arbeitseinsatzes ging einher mit einem auch in dieser Studie breit belegten, intensiven karitativen und seelsorglichen Engagement, das seinesgleichen sucht und den nationalsozialistischen Überwachungsorganen ein steter Dorn im Auge war. Und um einen strukturellen und finanziellen Profit nachzuweisen, wären beispielsweise nähere Ausführungen über die nur am Rande erwähnten „Unternehmerlazarette“ erforderlich, die die kirchlichen non-profit-Organisationen im Auftrag der Wehrmacht unterhielten.

Unbestritten war die katholische Kirche Bestandteil der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft, und sie nahm in dieser ihre Aufgaben entschlossen wahr. Hier wirkten soziale und mentale Konstanten, die über die Jahre der NS-Diktatur zurückreichten in die Zeit von Kaiserreich und Erstem Weltkrieg. Überdies war die Wahrnehmung des ausländischen Arbeitseinsatzes maßgeblich von ökonomischen und kirchenpolitischen Zwangslagen mitbestimmt, die den Blick auf die spezifische Lage der Zivilarbeiter partiell verstellten. Die Studie von Frings und Sieve zeigt diese Gemengelage und Ambivalenzen kirchlichen Verhaltens eindrucksvoll auf und leistet einen wichtigen Beitrag zu einem lange Zeit ungeschriebenen Kapitel der Zeitgeschichte des Bistums Münster.

Bonn

Christoph Kösters

Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, hg. v. Wolfram Kinzig / Volker Leppin / Günther Wartenberg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 240 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 15), geb. € 28,00 ISBN: 3-3740-2183-2

Der Bd vereinigt Beiträge zu einer von Kurt Nowak (1942–2001) initiierten und konzipierten Tagung, die vom 14. bis 16. Februar 2003 in Meißen stattfand. Deren Ziel war es, die in den vorausgegangenen zwei Jahrzehnten nahezu zum Stillstand gekommene wissenschaftstheoretische Diskussion über den Standort der Kirchengeschichte „zwischen“ Historiographie und Theologie wieder zu beleben (vgl. 14 in der Einleitung). Dabei war der nach Ansicht des Jenaer Kirchenhistorikers Volker Leppin verschobene Status quaestionis zu berücksichtigen: „Die Frage der Theologizität der Kirchengeschichte erscheint – gerade durch die von außen kommenden Anfragen – als eine für das Selbstverständnis des Faches unverzichtbare Frage“ (14). Der Frage also, welchen Bezug das Fach Kirchengeschichte zur Theologie hat bzw. inwiefern es selbst Theologie ist, gehen in dem Bd Forscher aus verschiedenen Disziplinen nach: ein „Allgemein“-Historiker (Ulrich Muhlack, Frankfurt/Main), eine evangelisch-systematische Theologin (Friederike Nüssel, Münster), ein orthodox-systematischer Theologe (Athanasios Vletsis, München) und Kirchenhistoriker verschiedener Fachrichtungen und Konfessionen (evangelisch: Albrecht Beutel, Münster; Michael Beyer, Leipzig; Klaus Fitschen, Leipzig; Wolfram Kinzig, Bonn; Volker Leppin, Jena; Wolfgang Sommer, Neuendettelsau; Martin Wallraff, Jena; Günther Wartenberg, Leipzig; orthodox: Dimitrios Moschos, Athen; katholisch: Michael Slusser, Pittsburgh / Pennsylvania; Hubert Wolf, Münster).

Um den kritischen Haupteindruck vorwegzunehmen: Der wissenschaftstheoretische Ertrag des Bdes scheint mir gering zu sein, weil die meisten Beiträge konkrete Themen, die mehr der Methodik als der Methodologie zuzuordnen sind, behandeln und der im Titel des Buches angezeigten Problemstellung damit streng genommen nicht gerecht werden. Der Bd illustriert so die Fragmentierung der Theorie-debatte – zu diesem auch von Kurt Nowak gebrauchten Begriff siehe die Bemerkungen von Michael Beyer, „Historiographische und theologische Urteilsbildung in neueren Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte“ (137–152), 137f. – in alle möglichen, als solche interessanten und wichtigen Teilaspekte kirchenhistorischen Arbeitens und die offenkundige Schwierigkeit, historisch-hermeneutische Grundsatzfragen zu reflektieren. Der für die Theologie in Deutschland wohl charakteristische Zustand der Diskussion spiegelt sich darin, wie ein katholischer Kirchengeschichtler sich in seinen Erörterungen ausschließlich im katholischen Horizont bewegt (Wolf), sein evangelischer Kollege nur im evangelischen (Beutel), beide aber jeweils von „der“ Kirchengeschichte reden. – Formal sind die abschnittsweise nicht wenigen Druckfehler zu bemängeln, von denen nur zwei krasse hier notiert seien: Auf S. 13 heißt Hubert Wolf versehentlich „Herbert“, und die ersten Sätze des Beitrags von Dimitrios Moschos auf S. 87 kehren in Anm. 15 auf S. 91 wörtlich wieder.

Sehr erhellend und gewinnbringend ist der Beitrag von Ulrich Muhlack zur „Theorie der Geschichte. Schwerpunkte in der gegenwärtigen Diskussion der Geschichtswissenschaften“ (19–37). Gegen die Trennung (bis zur Entgegenset-

zung) von historischer Theorie und historiographischer Praxis, die gar nicht möglich sei, weil es historische Erkenntnis ohne „Theorie“ nicht geben könne, plädiert Muhlack überzeugend für „die grundsätzliche Zusammengehörigkeit oder Einheit von Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft“ (24); separate Reflexion auf den theoretischen Aspekt von Geschichtsschreibung sei dadurch nicht ausgeschlossen; vielmehr schärfe diese das Bewußtsein für diesen Zusammenhang. Auf der Basis dieser Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis formuliert Muhlack folgende, meines Erachtens zutreffende Thesen: „Das für die gegenwärtige Geschichtswissenschaft maßgebliche Paradigma ist durch die Grundlegung der modernen Geschichtswissenschaft seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert gegeben; sie hat einen Problemhorizont eröffnet, dem auch wir noch angehören“ (26; vgl. 36). Im Zeichen dieser „Historisierung“ könne Geschichte nicht mehr praktische Lehren aus der Vergangenheit für die Gegenwart bieten (28), sondern „kann die Gegenwartsbedeutung der Historie nur darin bestehen, daß sie die historische Dimension der Gegenwart aufweist, daß sie die geschichtlichen Grundlagen der Gegenwart freilegt, daß sie die Genese der Gegenwart aus der Vergangenheit vor Augen führt. Die Historie klärt uns darüber auf, daß alles, was wir heute sind und was uns heute bewegt, daß unsere ganze gegenwärtige Existenz geschichtlich bedingt, ein Ergebnis der Geschichte ist, und zwar nicht nur der jüngsten Geschichte, sondern der Geschichte schlechthin. Wir benötigen sie, um uns unserer Herkunft und damit unserer Identität zu vergewissern. Die Historie erteilt uns freilich keine Handlungsanweisungen: Das kann sie nicht, und das soll sie nicht; unser praktisches Leben liegt bei uns, in unserer Verantwortung, in unserer Entscheidungsmacht. Aber die Historie zeigt uns als Handelnden, wo wir stehen, was uns vorgegeben ist, wo wir anzusetzen haben; sie erhellt die Prämissen und Koordinaten unseres Handelns. Was könnte nützlicher, was zweckdienlicher sein?“ (29). Diese Feststellungen gelten auch für die Kirchengeschichte, die im 16. Jh. im Kontext von Reformation und Gegenreformation als jeweils konfessionsgebundenes Fach entstand und im 19. Jh. von der Historisierung der Geschichtswissenschaft ebenso erfaßt wurde wie andere geisteswissenschaftliche Fächer auch (32–36). Mit Muhlack diskutieren würde ich gerne über die Differenz zwischen einem Geschichtswissenschaftler und einem Kirchenhistoriker, die er am Schluß aufmacht. „Ein protestantischer oder katholischer Kirchenhistoriker kann nun einmal nicht davon absehen, daß er sozusagen im Dienste eines Höheren steht, dem eine in dogmatischen Sätzen niedergelegte Verbindlichkeit zukommt. Das unterscheidet ihn fundamental von „normalen“ Historikern, die zwar auch Erkenntnisinteressen normativen Ursprungs verfolgen, aber daraus Fragestellungen zu entwickeln haben, die rein auf das jeweilige historische Phänomen gerichtet sind, und zwar gerade deswegen, weil ihr Interesse der Erkenntnis gilt“ (37). Wenn das Erkenntnisinteresse eines Historikers „normativen Ursprungs“ ist, was unterscheidet ihn dann in dieser Hinsicht von einem Kirchenhistoriker, der seinerseits an Normativem orientiert ist? Umgekehrt entwickeln auch Kirchenhistoriker aus „Erkenntnisinteressen normativen Ursprungs“ Fragestellungen, „die rein auf das jeweilige historische Phänomen gerichtet sind, und zwar gerade deswegen, weil ihr Interesse der Erkenntnis gilt“. Strukturell vermag ich hier keine Differenz zu entdecken. Ist es nicht vielmehr möglicherweise so, daß ein Kirchenhistoriker sich über die normativen Haftpunkte seines Erkenntnisinteresses mehr im Klaren ist und, durch seine Einbindung in die Theologie, eher dazu gezwungen ist, darüber nachzudenken, als ein Geschichtswissenschaftler? Müßte man die Debatte nicht auf eine hermeneutische Ebene verlagern, und zwar dergestalt, daß beide Seiten, die Standpunktlosigkeit des Historikers (mit Muhlack) als Fiktion erkennend, über die (ihnen unausweichlich vorgegebenen und zunächst vorreflexiven) normativen Grundlagen ihres Erkenntnishorizontes und Erkenntnisinteresses nachdenken und die von ihrem jeweiligen Standpunkt „normierte“ Perspektive offenlegen müßten? Ohne Antworten auf diese gewiß nicht einfachen Fragen zu haben, habe ich den Eindruck, daß es da durchaus Differenzen gibt, doch scheint mir fraglich, ob sie in der von Muhlack aufgemachten Front zu finden sind. Eine letzte, noch weitergehende Frage: Könnte es für die Debatte über Historiographie und Theologie fruchtbar sein, sie von solchen Fragen aus ganz bewußt im Gespräch zwischen Kirchenhistorikern und „Allgemein“-Historikern zu führen? Der „Versuch einer Standortbestimmung“ (58–60) im Beitrag von Hubert Wolf, „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie“ (53–65) scheint mir in diese Richtung zu gehen.

Als in sich stimmig und historiographisch plausibel erscheint mir der eine berühmte Formel von Gerhard Ebeling aufgreifende und weiterführende Vorschlag von Albrecht Beutel, „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Ein tragfähiges Modell?“ (103–118), „Kirchengeschichte als die Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen zu verstehen“ (115). Dieser Versuch, der auf *Christentumsgeschichte* statt *Kirchengeschichte* hinausläuft – eine Unterscheidung, um die nicht allzu viel Aufhebens gemacht werden sollte –, hat in der Tat die Vorzüge, die Beutel ihm zuschreibt: „Indem er für ‚Kirche‘ oder ‚Christentum‘ oder auch ‚das Christliche‘ bewußt auf eine apriorische Wesensbestimmung verzichtet, vermag er dem Gegenstand der Kirchengeschichte auch die kirchenkritischen Spielarten von Religiosität zu integrieren und erwächst ihm die Freiheit, die außerkirchliche Wirkungsgeschichte des Christlichen weder gewaltsam als kryptokirchlich domestizieren noch als kirchenfremd eliminieren zu müssen. Zum andern birgt der Begriff der Inanspruchnahme einen doppelten Sinn: Er meint sowohl den bewußt erhobenen Anspruch, im eigenen Denken, Reden oder Handeln das Christliche zu repräsentieren, als auch dessen unbewußte oder doch stillschweigende Inanspruchnahme, die erst durch einen Akt der Interpretation als solche kenntlich gemacht wird. Zum dritten ermöglicht der Verzicht auf einen universal-

stisch gebrauchten Christentumsbegriff eine konzentrische Anordnung der verschiedenen Gegenstandsbestimmungen der Kirchengeschichte: Als Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen umfaßt sie – gleichsam von innen nach außen – die auf die Bibel gegründete Auslegungs- und Traditionsgemeinschaften, sodann die Pluralität der institutionellen Kirchentümer, weiterhin das in seiner dreifachen Gestalt, nämlich als kirchlich, öffentlich und privat wahrzunehmende Christentum, schließlich die davon zu unterscheidenden säkularen Wirkungs- und Transformationsgestalten des Christlichen“ (115). Eine Frage freilich bleibt hier offen: Dieser Versuch ist eine Gegenstandsbeschreibung von Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte. Doch welchen Bezug der so umschriebene Gegenstand und seine *lege artis* erfolgende Erforschung zur Theologie haben bzw. inwiefern dies alles Theologie sein könnte, dieses Problem ist damit noch nicht geklärt.

Einen originellen Vorschlag macht zum Schluß des Bdes Volker Leppin, „Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin“ (223–234). Um einem Fach wie der Kirchengeschichte in einer derart prekären Zwischenposition zwischen Geschichtswissenschaft und Theologie eine tragfähige wissenschaftstheoretische Fundierung zu verschaffen, schlägt er vor, sich der Semiotik zu bedienen, die in anderen Bereichen der Theologie bereits erfolgreich angewendet worden ist, etwa von Gerd Theißen für die Religion der ersten Christen. Als „erste Auslotung“ (228) schlägt Leppin in Weiterentwicklung der Religionsdefinition von Thomas Luckmann und der von Gerd Theißen eingebrachten Differenzierungen folgende Definition vor: „Gegenstand der Kirchengeschichte ist ein ‚sozialgeformtes Symbolsystem, das durch Theologie, Ritus und Lebenspraxis Weltorientierung in Bezug auf die sozial verfaßte Wirklichkeit bietet und den Einzelnen wie die Gesellschaft transzendierende Sinngebungen‘ stiftet“ (229). Diese Bestimmung enthalte drei Kernpunkte: 1. Religion wird als soziales und kulturelles Phänomen betrachtet. 2. Der Begriff des Symbolsystems bringt zum Ausdruck, daß es sich bei Religion um eine Interpretation der vorfindlichen Wirklichkeit handelt. 3. „Kirchengeschichte hat ihren Gegenstand per definitionem nur als einen auf die jenseitige Wirklichkeit bezogenen, deren Realität sie theologisch behaupten, nicht jedoch methodisch erweisen, wohl aber im Modus des Symbols präsent halten kann“ (229f.). „Damit ist [...] eine Definition des Gegenstandsbereichs von Kirchengeschichte erreicht, die den Vorteil hat, mit Hilfe historiographischer Methodik operationalisierbar, zugleich aber für theologische Deutungen offen zu sein“ (230), also Kirchengeschichte als eigenständige Disziplin zwischen Geschichtswissenschaft und Theologie zu verorten. Über den konstruktiven Ertrag dieses Ansatzes können erst konkrete Umsetzungen entscheiden – was vielversprechend, aber alles andere als leicht sein dürfte.

Münster

Alfons Fürst

Lutterbach, Hubertus: Bonifatius. Mit Axt und Evangelium. Eine Biographie in Briefen. – Freiburg u.a.: Herder 2004. 334 S., kt € 19,90 ISBN: 3-451-28509-6

Pünktlich zum Bonifatius-Jubiläum 2004 (das Vorwort auch noch datiert auf den Gedenktag des Heiligen) hat Hubertus Lutterbach, Professor für Christentums- und Kulturgeschichte an der Universität Essen und Schüler Arnold Angenendts, seine Biographie des Missionars vorgelegt. So weit, so gut? Vielleicht, wäre da nicht die durchaus originelle Methode des Vf.s. Doch zunächst: Was wird geboten?

Geboten wird dem Leser, wie der Titel ankündigt, eine „Biographie in Briefen“. Bekanntlich existiert ein stattliches Briefcorpus von Bonifatius und seinen Korrespondenten, also Päpsten und Bischöfen, aber auch frommen Frauen. Dieses Corpus stellt die Grundlage für L.s Biographie, doch aufgrund der Fülle und gleichzeitigen Lückenhaftigkeit des Materials trifft L. zwei Entscheidungen: sich erstens auf die Korrespondenz zwischen Bonifatius und den Päpsten zu beschränken und zweitens die „weißen Flecken“ in der Korrespondenz zu füllen. „Creative writing“ nennt sich dieses Lückenfüllen, eine Methode ursprünglich aus dem universitären Literaturunterricht in den USA, über die der Vf. am Ende seines Werkes Rechenschaft gibt. Konkret heißt das für das Buch: Es wird ein lückelloser Briefwechsel zwischen Bonifatius und den Päpsten geboten, und zwar bestehend aus echten Briefen in Übersetzung (weitgehend aus der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe übernommen) und Lutterbachschen Neuschöpfungen. Die echten sind von den fingierten Briefen nicht nur durch das Druckbild (echte Briefe erscheinen im Fettdruck, unechte zwischen Alinea-Zeichen) zu unterscheiden, sondern heben sich auch in der Sprache ab, die im ganzen Buch etwas oszillierendes hat. Natürlich fallen auf diese Weise interessante Stücke der bonifatianischen Korrespondenz heraus (z.B. ep. 78 an Cudberth von Canterbury), doch kompensiert der Autor das durch seine Methode.

Natürlich ist das „creative writing“ hier nicht einfach „l'art pour l'art“. L. will einen Lebenshorizont, der für uns Heutige oft kaum mehr erkennbar ist, verständlich machen, ihn nicht verloren gehen lassen: Wir sollen Bonifatius unmittelbar begegnen können. So entsteht vor den Augen des Lesers ein lebendiges Bild frühmittelalterli-

cher Mission, freilich mit für die Schule Angenendts charakteristischen Schwerpunkten im Bereich von Anthropologie und Religionsgeschichte, vor allem auf Quellen aus der Liturgie- und Rechtsgeschichte gestützt. L. erweist sich dabei als höchst belesener und kundiger Führer durch diese uns oft fremde Welt und präsentiert uns überzeugend einen theologisch hochreflektierten Bonifatius, der in einer einfach strukturierten Welt agiert (Stichwort „Einfachreligion“). Wer weiterführende Literatur lesen will, kann sich über das Register am Schluß, das gute Literaturverzeichnis und die sehr reichhaltigen Endnoten das Gewünschte suchen. Damit wird auch dem wissenschaftlich interessierten Leser einiges geboten.

Der „creative Boniface“ L.s wird bei all dem freilich sehr ausführlich. Er beschreibt z.B. in vielen Details den zu seiner Zeit üblichen Ritus der Altar- oder Bischofsweihe (80 bzw. 115f.), faßt sich aber bei der Kirchweihe dankenswerterweise kurz (80–82). In den Endnoten findet der Leser die entsprechenden Quellen angegeben.

Damit ist jedoch das Stichwort genannt, an dem sich Kritik an L.s Buch festmachen kann. Detaillierte Quellenverweise findet man vor allem zu liturgischen Fragen, den Synoden des Bonifatius und dem Bußwesen. Bei anderen Rechtstexten tun sich allerdings Lücken auf. So fehlt ein überzeugender Nachweis für die Zulassungskriterien eines Kandidaten zur Priesterweihe (41–43), wie sie sich z.B. im Titel IV der Collectio Vetus Gallica oder im Titel II der Collectio Sangermanensis XXI titulorum¹ fänden. Auch die Endnote 82 zu S. 127 überzeugt den Rechtshistoriker nicht: Ein Kap. 101 des Konzils von Antiochia gibt es nur in der unkritischen Edition Jacques-Paul Mignes, der die Kanones entsprechend der von ihm wiedergegebenen Handschrift durchzählt. Freilich ist diese Ausgabe nicht adäquat für ein Bonifatius-Buch, denn sie ediert eine mit Pseudoisidor durchsetzte Dionysio-Hadriana des 9. Jahrhunderts.² Warum L. nicht auf die exzellente und maßgebliche Edition Cuthbert Hamilton Turners³ (dort c. 23 von Antiochia) verweist, bleibt unklar. Am Rande vermerkt: der Abbé Migne hieß korrekt Jacques-Paul, nicht wie durchgängig bei L., Jean-Paul.

Die Angabe einer kritischen Edition für die Bonifatius-Briefe selbst hat der Rezensent vergeblich gesucht (MGH Epp. sel. 1). Ähnliche Inkonsistenzen finden sich bei Kirchenvätertexten: Für die Confessiones des Augustinus verweist L. auf die dtv-Ausgabe, nicht auf die Edition von O'Donnell (Oxford 1992); dagegen werden z.B. Tertullian oder die Augustinus-Briefe nach CSEL (für ersteren besser: CChrSL) und Johannes Chrysostomos nach Migne zitiert (229, 245 und 249).

Doch auch mancher Umgang mit dem Mittelalter erstaunt. Z. B. spricht Bonifatius einmal mit den Worten Bernhards von Clairvaux (um 1090 – 1153), ein andermal mit denen Burchards von Worms (965 – 1025) oder Theodulfs von Orléans (750/760 – 821; 19, 129 und 140) – keine gravierenden inhaltlichen, aber eben doch „creative anachronisms“. Fragwürdig ist auch, warum der für das Mittelalter so überaus typische Briefschluß der echten Briefe regelmäßig in die Endnoten verbannt wird.

Diese exemplarisch genannten handwerklichen Schwächen sind freilich aufs Ganze gesehen Kleinigkeiten, die kaum einen Leser ernsthaft stören dürften und sollten.

Ähnliches gilt für einige ausgewählte sachliche Probleme. So müßte man z.B. die Behauptung von „weithin intakten Überbleibseln des antiken Rom“ (39) wesentlich differenzierter sehen. „Nunc remanet tantum saeva ruina tibi“ – dieses Wort Alkuins dürfte der Realität für den größten Teil der Stadt näher kommen.⁴ Den Begriff „Schattenkönig“ würde ich mit der Mehrheit der Literatur lieber auf die Merowingerkönige als auf deren Hausmeier anwenden (gegen z.B. Friedrich Prinz). Sonst stürzt man wohl ein breiteres Publikum in Verwir-

¹ Vgl. Hubert Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition, Berlin – New York 1975, u.a. 374; Michael Stadelmaier, Die Collectio Sangermanensis XXI titulorum. Eine systematische Kanonessammlung der frühen Karolingerzeit. Studien und Edition (FBMG 16), Frankfurt / M. 2004, 174ff. Diese Rechtssammlungen standen zur Zeit des Bonifatius im Frankenreich zur Verfügung. In Rom griff man wohl auf eine Form der Collectio Dionysiana zurück.

² Vgl. Klaus Zechiel-Eckes, Die Concordia canonum des Cresconius. Studien und Edition (FBMG 5), Frankfurt / M. 1992, 18 und 413.

³ Cuthbert Hamilton Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima, canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae, 2 Bde. und opus postumum, ed. E. Schwartz, Oxford 1899–1939.

⁴ Vgl. Alkuin, De clade Lindisfarnensis monasterii, V. 37f, in: MGH Poetae aevi Carolini I, 230; G. Arnaldi / F. Marazzi, Art. Rom. Vom 4. bis zum 10. Jahrhundert, in LexMa 7 (1995), 967–972.

rung, denn die Schulbücher und populäreren Darstellungen folgen m. E. nicht Prinz. Andere Begriffe wirken anachronistisch: z. B. „Christianisierung“, „radikal“ oder „Effizienz“. Vor dem Begriff „Mission“ schreckt der Autor aber zurück (Endnote 1 zu S. 25).

Eine Entscheidung war bezüglich der Ereignisse von 751 nötig: Hat Bonifatius Pippin den Jüngeren zum König der Franken gesalbt und damit den Dynastiewechsel von den Merowingern zu den Karolingern ratifiziert? Ein gesicherter Beleg dafür fehlt, erst spätere Quellen sprechen davon; insgesamt erscheint eine Salbung durch Bonifatius eher unwahrscheinlich.⁵ In L.s Buch hat Bonifatius zwar die Salbung vorgenommen, allerdings wird sie nur in einem fingierten Papstbrief (248) thematisiert. Daß der sonst so mitteilende Bonifatius L.s nicht selbst davon erzählt, erstaunt etwas.

Die weitgehende Ausblendung der Sphäre weltlicher Herrschaft entspricht freilich dem Duktus des Buches und seiner Beschränkung auf die Korrespondenz zwischen Bonifatius und den Päpsten. Und hieran mag sich durchaus die Feststellung knüpfen, daß eine vollständige Biographie, die Bonifatius in seinen vielfältigen Tätigkeiten und Beziehungen zeigt, nicht geboten werden kann und soll. Vielmehr geht es um ein Bild des Bonifatius als Missionar und Bischof – und dieses Bild zeichnet L. überzeugend mit profunder Kenntnis der Zeit und Materie.

Doch geht es wohl nicht nur um die Person des Bonifatius. Gerade in einer Zeit, in der Kirche wieder missionarisch tätig werden muß, will sie ihren Auftrag nicht verleugnen, tut ein gründlicher Blick auf diejenigen gut, die schon einmal unter widrigen Bedingungen den Glauben verkündet haben. Das kann Mut machen, das kann auch die Phantasie anregen. Ein Brückenschlag über die Zeiten ist L. in diesem Sinn gut gelungen, auch wenn das nicht seine primäre Absicht war. Vielleicht liegt in der leichter möglichen Aktualisierung ein großer Gewinn der Methode des „creative writing“.

Ein anderer liegt gewiß in der Perspektive: Wir sehen Bonifatius nicht aus der Vogelschau der klassischen Biographie, sondern aus der Innenperspektive. Insofern will und kann das Buch die Biographie Theodor Schieffers nicht ersetzen. Andererseits sind die Vorteile mit einer unwahrscheinlich hohen Mitteilbarkeit des Bonifatius erkauft, und mit einer für Nichtfachleute nicht immer ganz klaren Grenzziehung zwischen Quelle und Fiktion. Provokativ gefragt: Gibt es noch einen Primat der Quellen, wo Quelle und Fiktion gleichwertig nebeneinander stehen? Und wie ist dann der Stellenwert der Sekundärliteratur zu bewerten? Und eine andere Frage: Bringt nicht das „creative writing“ letztlich dem Schreibenden mehr als dem Lesenden? Könnte nicht der Leser genauso gut eine in L.s Stil geschriebene Biographie lesen und auf die Briefftypika, das Briefromanhafte, verzichten? Insofern verdient das Buch L.s eine kritische Betrachtungsweise und Diskussion, allerdings mit sehr viel Wohlwollen. Denn nichts liegt dem Verfasser ferner als Geschichtsklitterung oder -verfälschung, sein Anliegen ist (wie mehrfach betont) eine anschauliche Darstellung des missionarischen Wirkens des Bonifatius. Die Diskussion um Formen von Geschichtsschreibung ist mit diesem Werk jedenfalls um einen interessanten Aspekt reicher und wird hoffentlich an diesem Werk nicht vorübergehen.⁶

Mit und ohne kirchlichen Hintergrund wird man das Buch als Ertrag kirchen- und kulturgeschichtlicher Arbeit mit viel Gewinn lesen. Die oben genannten kleinen Einschränkungen sollten niemanden von der Lektüre abhalten, sondern eher anspornen, kritisch nachzufragen und weiterzudenken. Sowohl Bonifatius als auch Hubertus L. hätten es verdient.

Münster

Bernward Schmidt

⁵ Vgl. Erwin Iserloh, Art. Bonifatius, in: LThK² 2, Sp. 591–593; Josef Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 (Studia Humaniora, Series Minor, Bd. 6), Brühl 2003, S. 1–57. Lutterbach schließt sich hier jedoch der Mehrheit der Forschung an.

⁶ Anregend dazu: Hans-Werner Goetz, Wandel von Geschichtsbildern im Spiegel der geschichtswissenschaftlichen Darstellungsweise, in: ders., Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung, Darmstadt 1999, 371–379.

Merkel, Andreas: Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 131 S., geb. € 29,90 ISBN: 3-5341-6318-4

Wie und wann entstand eigentlich die Vorstellung von einem „Fegefeuer“? Gegen die These des Mediävisten Jacques LeGoff (Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984; frz.: Paris 1981), das „Fegefeuer“

sei ein „Kind“ des Mittelalters (genauer: des 12. / 13. Jh.s), dessen frühe Spuren allenfalls in die Spätantike (konkret: zu Augustinus) zurückreichten, untersucht Merkel die „Frühgeschichte des abendländischen Fegefeuers im zweiten und dritten Jahrhundert“ (10). Ausgehend von der Forschungslage – die Schriften der griechischen und der späteren lateinischen Theologen der Antike sind auf dieses Thema hin bestens erforscht (12) – wählt M. einen sehr engen Fokus, nämlich frühe lateinische christliche Texte im römischen Nordafrika vom Anfang bis in die Mitte des dritten Jh.s (11f.), und zwar die sog. Dinokratesvision der Märtyrerin Perpetua (Passio Perpetuae 7–8), einige wenige Stellen aus montanistischen Schriften Tertullians und den *locus classicus* der späteren katholischen Lehre vom Fegefeuer bei Cyprian (Brief 55,20). Seine These ist: „Das ‚abendländisch-mittelalterliche‘ Fegefeuer [...] nimmt im römischen Nordafrika des zweiten und dritten Jh.s seinen Ausgang. Es läßt sich zeigen, daß die Charakteristika des mittelalterlichen Fegefeuers bereits ganz am Anfang der abendländischen Geschichte des Christentums zu finden sind, sowohl ein örtlich gedachter und satisfaktorisch begriffener Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung als auch der Versuch der Lebenden, auf das Geschick der Toten Einfluss zu nehmen“ (11). Diese These wird, jeweils auf der Basis der genannten Texte, in drei Teilen durchgeführt: „Das Schicksal der Toten. Vorstellungen von einem zeitlichen Leiden im Jenseits“ (15–51); „Die Sorge der Lebenden. Gebete und Opfer für die Verstorbenen“ (53–64); „Die Lebenden und die Toten. Theologische und historische Reflexionen über das Fegefeuer“ (65–90).

Überzeugt diese These? Im I. und II. Teil werden die zugrundeliegenden Texte eingehend analysiert, mit überaus differenzierter Auswertung der umfassend herangezogenen Sekundärliteratur (die Bibliographie des schmalen Bandes ist recht umfangreich: 117–130). Die Interpretationen von M. sind umsichtig und wirken überzeugend. Der Nachweis, daß die Wurzeln der (abendländischen) Fegefeuvorstellung bis in die Anfänge der christlichen lateinischen Literatur zurückreichen, scheint mir damit erbracht. Im III. Teil werden allerdings die Grenzen der Studie deutlich. Zwar finden sich auch darin etliche überzeugende Reflexionen, so die Einordnung der Fegefeuvorstellung in das Kirchenbild, in Konzepte von Heiligkeit und Sünde und besonders in die sich entwickelnde Bußpraxis des zweiten und dritten Jh.s (vgl. bes. 65–70; die Aussage ebd. 65–67, das Christentum habe sich zu dieser Zeit bereits auf dem Weg zur „Volkskirche“ befunden, ist allerdings weit übertrieben und eine unpassende Kategorie); so die kontroverstheologische, nämlich antimarkionitische Verortung des Fegefeuers bei Tertullian „als Theologematon, das die göttliche Spannung von Güte und Gerechtigkeit aufrecht erhält“ (71); so der – freilich schon bekannte – Kontrast zwischen einem retributiven Konzept in der westlichen Tradition (das Fegefeuer als reine Strafe bzw. Sühne) und einem purgativen Konzept in der östlichen und teilweise auch in der westlichen Theologie (das Fegefeuer als Reinigung, Läuterung, Erziehung), ausgehend von Klemens von Alexandrien und Origenes (vgl. 72–74). Doch der Versuch, das Aufkommen von Fegefeuvorstellungen in größere geistesgeschichtliche Zusammenhänge zu stellen (81–90), ist eher skizzen- und schablonenhaft ausgefallen, denn ausgeführt. Der von Peter Brown stammende Gedanke, in den nachchristlichen Jahrhunderten habe auch außerchristlich ein Prozeß der „Peccatisierung der Welt“ eingesetzt – Zwischenfrage: Was heißt das eigentlich, religionsgeschichtlich ebenso wie theologisch? –, der durch den Einfluß des Christentums einen entscheidenden Schub erhalten habe (86), ist zwar erwägenswert. Doch bleibt in der Skizze von M. unklar, inwiefern die zahlreichen von ihm beigezogenen Großdaten der spätantiken Mentalitätsgeschichte (86–88) wirklich und genau mit dem Aufkommen von Fegefeuvorstellungen zusammenhängen. Für LeGoff war das Fegefeuer das „Paradebeispiel für den Wandel des Weltbildes im Mittelalter“ (65). Auch M. fragt abschließend nach einem eventuellen „Wandel des Weltbildes“ durch das Aufkommen von Fegefeuvorstellungen seit dem zweiten/dritten Jh. (88–90). Die von ihm zugrunde gelegte Quellenbasis ist freilich viel zu schmal, um in diesen großen Dimensionen zu validen Aussagen zu kommen. Im letzten Absatz des Buches hat M. diese Grenze seiner Studie selbst notiert: „Ob diese These eines spätantiken Wandels im Weltbild zutrifft, läßt sich auf der schmalen Basis der vorliegenden Studie natürlich nicht endgültig entscheiden, und deshalb möchte ich dieser These abschließend den Modus einer Frage geben, die hoffentlich durch weitere Studien einer Antwort zugeführt wird“ (90).

Münster

Alfons Fürst

Kirchliche Zeitgeschichte

Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine, hg. v. Thomas Bremer. – Wiesbaden: Harrassowitz 2003. 147 S. (Schriften z. Geistesgesch. d. östl. Europa, 27), pb € 36,00 ISBN: 3-447-04843-3

Texte über die Kirchen in der Ukraine fallen auch ohne Überschrift auf – Abkürzungen in Großbuchstaben ragen aus der Bleiwüste hervor, ein Anzeichen dafür, daß hier viele lange Namen im Spiel sind und die Autoren müde werden, sie zu wiederholen. Hierzulande sind die Abkürzungen, außer bei einer kleinen Gruppe von Regional-spezialisten, praktisch unbekannt. Der vorliegende Sammelbd handelt von der UGKK (Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche), der UOK-MP (Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats), der UOK-KP (Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiever Patriarchats) und der UAOK (Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche). Die drei orthodoxen Jurisdiktionen des Landes sowie die Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche stehen also im Mittelpunkt. Das sind längst nicht alle Glaubensgemeinschaften, die es in der Ukraine gibt. Der vor allem auf der Krim verbreitete Islam, das Judentum und die in Großstädten überaus aktiven protestantischen Freikirchen sind nicht eingeschlossen, wogegen die römisch-katholische Kirche öfter erwähnt wird. Ihr gehört die – sich zunehmend an das Ukrainertum assimilierende – polnische Minderheit in der Westukraine an.

Der Bd geht auf eine Berliner Tagung im Dezember 2001 zurück, wo das Verhältnis von Religion und Nation im Mittelpunkt stand, oder konkreter: die Verbindung von ukrainischer nationaler Identität und religiöser Zugehörigkeit. Das war eine verdienstvolle Sache, schließlich wurde damals in der Öffentlichkeit recht wenig über die Ukraine gesprochen. Den meisten fiel das Mißverhältnis zwischen der Größe des Landes und seiner spärlichen Repräsentation im westlichen Diskurs erst auf, als sich eine junge Generation mit grellem Orange nach vorne drängte. Jetzt waren und sind Analysen gefragt, und der vorliegende Bd ist hochwillkommen. Schade nur, daß die Entwicklungen während und seit der Revolution keine Aufnahme mehr finden konnten in diesem ansonsten sehr auf Aktualität angelegten Buch.

Es gibt keine synthetische Einleitung, eine gemeinsame „Botschaft“ läßt sich aber sehr wohl herauslesen: Keine der oben erwähnten Denominationen ist in der Lage, das Ukrainertum nur für sich zu reklamieren – siehe etwa den Beitrag von **Alfons Brüning** über „Orthodoxie als Element ukrainischer nationaler Identität“ (13) oder den von **Katrin Boeckh** über „Staat und Kirchen während der Transformation in der Ukraine“ (88).

Die unierte Kirche konnte sich in der Westukraine als quasi-Nationalkirche gegenüber dem katholischen Polentum profilieren, aber die von ihr vertretene Variante des Ukrainertums blieb vielen Orthodoxen fremd, am meisten jenen, die weiter östlich leben. An sich, so **Victor Yelensky** in seinem theoretisch ausgerichteten Beitrag über „Religiöse und nationale Identitäten“ in der Ukraine, habe die unierte Kirche durch ihren Einsatz für das ukrainische Erbe einen „wundervollen Baustein für einen nationalen Mythos“ geliefert, der aber mit einem anderen Baustein, nämlich dem (orthodox geprägten) Kosakenmythos kollidiert sei (38).

Eignete sich die Unierte Kirche zur Abgrenzung von Polen wie Russen, hatte dem orthodoxen Mehrheitsglauben der nationale „Mangel“ an, daß man ihn auch mit Rußland teilte. Heute kommt die Zersplitterung der Orthodoxie erschwerend hinzu. Das Moskauer Patriarchat hat zwar die meisten Gemeinden im Land und wird als einzige Organisation von der Weltorthodoxie anerkannt, ist aber aus dem „ukrainischen Piemont“, der Westukraine, praktisch verdrängt. Das Kiever Patriarchat, das sich 1992/93 von Moskau abgespaltete, galt manchen ukrainischen Politikern zunächst als Nukleus einer zukünftigen orthodoxen „Nationalkirche“ (Boeckh, 78), wird aber von einem äußerst umstrittenen Bischof mit KGB-Vergangenheit und starkem Machtinstinkt geleitet, der in der Ukraine selbst vielen suspekt, in Moskau gar verhaßt ist. Die kleinste Kirche im Bunde, die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche, kommt aus der nordamerikanischen Emigration und ist dort als Teil des Patriarchats von Konstantinopel kanonisch anerkannt, hat aber in der zentralen und östlichen Ukraine keine größere Anhängerschaft gewinnen können.

Die Beiträge zeigen, wie vertrackt die religiöse Situation in der Ukraine ist – und dennoch nicht aussichtslos. So sieht **Ben Schenningk** in seinem theoretisch orientierten Text über „Religiöse Identität als Konfliktpotential und Wege zur Lösung“ das ukrainische Wirrwarr auch als Vorteil. Religiöse und nationale Identitäten stützen sich gegenseitig nicht, die Konfliktlinien verlaufen nicht zwischen religiös-nationalen Blöcken, sondern in erster Linie innerhalb der Konfessionen, d. h. zwischen den einzelnen orthodoxen Denominationen sowie zwischen römischen und griechischen Katholiken. Das macht ein jugoslawisches Szenario unwahrscheinlich, religiös befeuerte Nationalismen können sich nur schwer entfalten.

Von hier aus ließe sich weiterfragen: Was bedeutet diese plurale Situation für das zukünftige ideologische Profil der Orthodoxie? Hinreichend bekannt sind die Probleme, die sich ergeben, wenn eine Staatskirche die Nation sakra-

lisiert, den Staat vergötzt, und alles „Fremde“ mit einem Bann belegt. In Griechenland, Serbien oder auch Rußland ist diese Konstellation ein Hemmschuh für Ökumene und Zivilgesellschaft. In der Ukraine liegt ein anderer Fall vor, und von daher wäre es lohnend gewesen, sich die sozioethischen Ansätze der orthodoxen Kirchen, sofern vorhanden, einmal näher anzusehen. Alfons Brüning führt aus, wie die orthodoxe Kyrrill-und-Method-Bruderschaft in den 1840er Jahren eine national-demokratische Gesellschaftsvision entwickelte, die sich deutlich von russisch-orthodoxen Konzeptionen unterschied (16f.) – warum sollte ähnliches nicht auch heute passieren?

Schließlich erscheint der aktuelle ukrainische Nationalismus vor allem als Abgrenzung zu Rußland und als pro-europäische Orientierung. Hat das Auswirkung auf jene orthodoxe Kirchen, die sich ukrainisch-national definieren? Einen Hinweis liefert **Johannes Oeldemann** in seinem kenntnisreichen und konstruktiven Beitrag über „Die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen in der Ukraine“. Er verweist auf den Unterschied zwischen den unkanonischen orthodoxen Kirchen UOK-KP und UAOK einerseits und dem Moskauer Patriarchat andererseits; erstere sind ökumenisch offener, denn sie wollen die Isolation überwinden, die sich aus ihrer prekären kirchenrechtlichen Lage ergibt (95f.).

Gerade in dieser Richtung wären noch mehr Information und Reflexion wünschenswert. Das gilt übrigens generell für die inneren Verhältnisse der orthodoxen Denominationen. Sie werden an keiner Stelle gründlicher behandelt, im Gegensatz zu den tiefen Einblicken, die **Oleh Turii** in seinem Text über „Die Griechisch-Katholische Kirche und die ukrainische nationale Identität in Galizien“ gewährt.

Interessant, wenn auch etwas knapp sind die Informationen des Bdes über die religiöse „Basis“. Die veröffentlichte Meinung, der Diskurs ist leicht einzufangen und wird daher auch gerne beschrieben, aber was davon kommt bei den Menschen an? Was denken die Gläubigen über „Religion und Nation“? Wissen sie überhaupt, zu welcher Jurisdiktion ihre Kirchengemeinde gehört? Und selbst wenn sie es wissen: ist die Zuordnung zu einer Gemeinde sozial relevant, meinungsbildend, oder ist sie so oberflächlich, daß dieses Wissen für das politische Bewußtsein unerheblich bleibt? Letztlich bleibt erklärungsbedürftig, warum sich die Ukrainer überwiegend als „ukrainisch orthodox“ definieren, obwohl das Moskauer Patriarchat doppelt so viele Gemeinden hat wie die beiden anderen orthodoxen Kirchen zusammen. Einen wichtigen Hinweis gibt **Natalia Kotschan** in ihrem prussisch gefärbten Beitrag über „Polnische und russische Kirche, Die ukrainischen Kirchen und fremde Identitäten“. Der heutige russische Nationalismus in der Ukraine, so Kotschan, speise sich in erster Linie nicht aus der Diskriminierung durch die ukrainische Mehrheit, sondern daraus, daß sich ein hoher Prozentsatz ethnischer Ukrainer kulturell und sprachlich mit Rußland identifiziere, „ohne dass dies im Widerspruch zu ihrer ukrainischen Herkunft stünde“ (109). Victor Yelensky belegt dagegen mit Umfrageergebnissen, daß sich viele Menschen, die eigentlich zu Gemeinden des Moskauer Patriarchats gehören, als Gläubige des Kiever Patriarchats bezeichnen. Auf diese Weise, so Yelensky, „beschreibt die befragte Person ihre Identität, die eine ethnisch ukrainische Komponente besitzt. Darüber hinaus haben wir es in den meisten Fällen offensichtlich mit ‚Taufscheinchristen‘ zu tun, d. h. mit nicht praktizierenden und manchmal mit ‚nicht gläubigen Orthodoxen‘.“ (41) Ben Schenningk kommt unter Berufung auf eine Umfrage zu dem Schluß, die Ukrainer identifizierten sich „mehr mit der Kirche als Wertegemeinschaft [...] als mit gegebenen kirchlichen Institutionen“, so daß sich der Zwist vor allem in der veröffentlichten Meinung und weniger an der „Basis“ abspiele. Dies schränke die politische Mobilisierungskraft der Kirchen erheblich ein (128).

Ein Vorzug des Bdes ist der multidisziplinäre Zugang. Zwar fehlen Informationen zu den Autoren, doch sind die unterschiedlichen „Handschriften“ von Historikern, Theologen und Sozialwissenschaftlern erkennbar. Nichttheologen lesen **Thomas Bremers** Vorwort über die Hintergründe der katholisch-orthodoxen Auseinandersetzung um „Proselytismus“ mit Erkenntnisgewinn. Gleiches gilt mit Einschränkungen für **Hans-Dieter Döppmanns** Artikel über „Kirchliche Identität und kanonisches Territorium“, wo es um den Konflikt zwischen Rom und Moskau über die Errichtung katholischer Strukturen in Rußland geht. Streiten könnte man wohl über Döppmanns Ansicht, wonach Moskaus Beharren auf dem „kanonischen Territorium“ legitim sei, und die Errichtung katholischer Bistümer in Rußland hinter die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückfalle.

Der Beitrag **Wolfgang Ullmanns** über „Religion und Nation in theologischer Sicht“ dürfte dagegen bei nationalismustheoretisch geschulten Lesern Kopfschütteln hervorrufen. Der im letzten Jahr verstorbene Kirchenhistoriker und DDR-Bürgerrechtler glaubt, daß die heutigen Fachhistoriker auf dem Holzweg seien, weil sie nichts von Kirchengeschichte verstünden. Das mag in mancher Hinsicht stimmen, aber Ullmann benutzt die Kirchengeschichte dazu, mühsam errungene Erkenntnisse der Nationalismusforschung zu negieren. Die ältesten Nationalstaaten Europas, so Ullmann, lägen nicht im Westen, sondern Osten Europas und hießen Bulgarien, Serbien, Polen, Ungarn und Kiewer Rus'. Diese mittelalterlichen „Nationalstaaten“ basierten nach Ansicht Ullmanns „auf der Autonomie von kirchlichen Jurisdiktionen, auf einer untereinander verbindenden eigenen Liturgiesprache und einem diesen jeweils zugeordneten Kirchen-volk“. Die Westeuropäer sollten in Hinblick auf diese Länder ihr Selbstverständnis in Frage stellen und sich auch der eigenen (kirchenbezogenen) Wurzeln bewußt werden. Diese Ansicht dürfte konservativen Nationalhistorikern vieler osteuropäischer Staaten gefallen – plausibler wird sie dadurch aber nicht. Es ist zwar richtig, daß kirchliche Jurisdiktionen das Entstehen der mittelalterlichen Staatenwelt begleitet und unterstützt haben. Wenn Ullmann aber

von mittelalterlichen „Nationalstaaten“ spricht, so folgt er der modernen Selbsttäuschung vieler ost- und südosteuropäischer Nationen, die sich zur Hebung des eigenen Selbstbewußtseins mehr Kontinuität zuschreiben, als es tatsächlich gab. Ein nationales Bewußtsein ist für mittelalterliche Gesellschaften in der Regel nicht nachweisbar, geschweige denn ein Fortbestand dieses Bewußtseins bis in unsere Zeit.

Wer „Religion und Nation“ von vorn bis hinten durchliest, wird sich gelegentlich an Überschneidungen und Wiederholungen stoßen, etwa was die statistischen Daten zu den Denominationen angeht. Freuen darf man sich über das Layout, das wie eine „optische Synthese“ wirkt. Die inhaltliche Synthese muß der Leser selbst leisten, aber das ist kein Nachteil. Das Buch wirft einige Fragen auf, die nicht beantwortet werden – nicht das letzte Wort also, aber doch ein willkommener und größtenteils solider Beitrag.

Berlin

Klaus Buchenau

Liturgiewissenschaft

Budde, Achim: Die Ägyptische Basilius-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte. – Münster: Aschendorff 2004. 679 S. (Jerusalem Theologisches Forum 7), pb € 59,– ISBN: 3-402-07506-7

Achim Budde legt mit diesem Werk seine von der Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn angenommene Diss. zur ägyptischen Überlieferung des Basilius zugeschriebenen eucharistischen Hochgebets vor. Er entfaltet allerdings die Deutung des Textes vor einem so weiten historischen und theologischen Horizont, daß sich das Werk dem Interesse aller, die mit eucharistischen Hochgebeten arbeiten, empfiehlt. Dementsprechend ist auch die Darstellung in einem mehrstufigen System für unterschiedliche Leserinteressen konzipiert. Ca. 200 Seiten an Einleitungen und thematischen Querschnitten sind als „Buch im Buch“ auch getrennt von den Detailanalysen lesbar (11).

Wer noch nicht mit dem Text dieses Hochgebets und seiner Geschichte vertraut ist, möge zuerst die deutsche Übersetzung (142–203) und die Einleitung in den Kommentar (205–219) lesen. Es ist im Gedächtnis zu behalten, daß die deutsche Übersetzung den jüngsten (im Druck dokumentierten) Stand der Überlieferung wiedergibt. Der Nachvollzug der Argumentationslinien zum Text ist nicht von der Kenntnis der Quellsprachen abhängig. – Der Vf. beginnt mit einer Einleitung, in der er die Forschungsgeschichte zu den Basilius zugeschriebenen Hochgebeten seit Hieronymus Engberding erschließt und verweist auf die zu erwartenden Ergebnisse der Studie (13–38). Das folgende Kap. legt die Grundlagen der Methode des Umgangs mit den Textzeugen, der Analyse ihrer Beziehungen untereinander und zur Liturgie, sowie die Prinzipien der Edition dar (39–69). Darauf werden die Textzeugen detailliert vorgestellt, liturgisch und historisch verortet (70–127) und einander zugeordnet (128–139). Die Beziehungen zwischen den liturgischen Büchern, ihrer graphischen Gestaltung und ihrem Verhältnis zur Liturgie sind bereits angedeutet. Unpubliziertes Material wird reichlich herangezogen. Als sensorielle Neuentdeckung durch Heinzgerd Brakmann veröffentlicht der Vf. erstmals das Fragment Michig. inv. 4538a (102f) in den Apparateinträgen zum sahidischen Text. S. 140–203 gibt eine Textedition, fast nur nach Kollation von Photographien oder Originalen. Der dieser folgende ausführliche Kommentar erklärt die Anaphora Vers für Vers und gibt im Anmerkungsapparat ausführliche Hinweise zu Parallelstellen und weiterführender Diskussion (205–544). Die Erklärungen folgen der Gliederung der Anaphora und der Numerierung in ihrer jüngsten Gestalt und bieten jeweils zu Beginn und Abschluß einer größeren Einheit Einleitungen, bzw. Zusammenfassungen. Die vielen Einzelbeobachtungen werden zu einer abschließenden historischen Synthese zusammengeführt (545–612). Quellennachweise, das Literaturverzeichnis und Indizes schließen das Werk ab.

Am Beginn der Geschichte des eucharistischen Hochgebets steht die Frage, wie sich aus äußerst knappen Anmerkungen und einigen wenigen, voneinander unabhängigen Textbeispielen zum Ende der Antike ein begrenztes Repertoire an Texten entwickeln konnte, das bis heute in Gebrauch steht (vgl. 545). Der Vf. erschließt ein repräsentatives Corpus von Daten sowie die Methoden zum Verständnis von deren Epoche, aber auch zur Weiterentwicklung von Rekonstruktionen ihrer Vorgeschichte. Mit der Kategorie der an thematischen und strukturellen Vorgaben entlanglaufenden Improvisation (des Vorstehers der Liturgie, 277f, 547f) gelingt es dem Vf., die Beziehungen zwischen geographisch und historisch weit auseinander liegenden Texten zu beschreiben und zu erklären. Der Verzicht auf ein umfassendes Stemma Codicum ist daher programmatisch. Der Vf. zeigt, daß der liturgische Text nicht en bloc als einmal verfaßtes und anschließend mehr oder weniger getreu überliefertes, literarisches Werk verstanden werden kann.

Hinsichtlich der Vorgeschichte des Texts kann der Vf. sehr konkrete Improvisationsschemata (310ff, 427) einzelner Teile der Anaphora rekonstruieren und datieren (312, 547). Je konkreter dieselben sind, desto näher stehen sie der Zeit des Beginns der Verschriftlichung.

Methode und Material dieser Studie können jetzt mit zeitgenössischen, aber auch älteren Texten und analogen Phänomenen des Judentums und der Literatur über die griechisch-römischen Symposia verglichen werden. In seiner Formulierung offener Vortrag ist in älteren Traditionen, wie offenbar auch im Christentum, nicht Ausdruck eines Mangels an standardisierten Texten oder an den technischen oder politischen Möglichkeiten von deren Verbreitung. Improvisation ist sowohl ein Ausdruck der Kunst des Vorstehers, zu variieren ohne abzuschweifen, als auch ein Zeichen der Kompetenz der Hörer, in Erwartung der kommenden Themen die Variationen des Vorstehers zu genießen.

Nach dem Ende der Epoche freier Improvisation setzt die Verbreitung und Überlieferung der Texte ein. Dabei wurden die einzelnen Abschnitte der Basilius-Anaphora nicht gleichzeitig literarisch standardisiert. Der Abschnitt des Heilsgedächtnisses wird schon fast unverändert überliefert, während die Teile des Memento noch lange den Bedürfnissen der Lokaltationen angepaßt werden konnten (vgl. 527ff, 567). Für das gegenüber den einzelnen Passagen des Textes gestufte Bedürfnis, den Traditionstext genau wiederzugeben, finden sich neben der Struktur der Überlieferung der Texte auch konkrete Beweise in der Tradition (vgl. 513). In diesem Kontext weist der Vf. auf eine hölzerne Altartafel hin, die nur jene Teile der Markus-Anaphora enthält (562f, Brit. Mus. 54036), für die der Benutzer während des Gottesdienstes einen Text vor sich haben wollte. Bevor (im 13. Jh.) Anaphoren im Gottesdienst vorwiegend vorgelesen wurden (563), fand ein Prozeß gegenseitiger Beeinflussung von Formularen unterschiedlicher Kirchen aber auch anderer Liturgien statt (bis heute nicht abgeschlossen 611f; vgl. 52ff, 309f, 467f, 536).

Mit dieser Methode gelingt es schließlich, Basilius als „Autor“ zweier Versionen derjenigen Anaphora glaubhaft zu machen (566–577), die er offenbar selbst zu extemporieren gewohnt war, aber keineswegs ex nihilo erdacht hat. Beide Versionen hatten ihre Wirkungsgeschichte. Manche Parallelen zwischen den ägyptischen und außerägyptischen basilianischen Anaphoren können damit erklärt werden, daß zu zwei Gelegenheiten je eine „Improvisation“ desselben Bischofs über dasselbe Schema verschriftlicht wurde.

In seinen Synthesen von Geschichte, Theologie und Pastoral reagiert der Vf. auf wichtige Anliegen der Gegenwart (vgl. 267f, 399, 593–600). Seine Überlegungen zum theologischen Verständnis des Eucharistiegebets, zu seinem Gesamtcharakter als Opfer (z.B. 226ff, 382f, 390), zum Prozeß der Wandlung der Gaben im Spiegel der eucharistischen Terminologie (vgl. 335f, 345, 376, 404f, 412, 416; bestätigt von Robert Taft in *Worship* 77, 2003, 482–509), zum Sanctus (240–244, 255–272), zur im Memento reflektierten Ekklesiologie (480–483, 508, 513ff, 534f) oder zur Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum bei der Erwähnung der Sammlung des Volkes (294ff) lesen den alt- und ostkirchlichen Befund im Dialog mit der gesamten christlichen Überlieferung. Die Bearbeiter der ägyptischen Basilius-Anaphora haben ihre Gebete theologisch mitunter langsamer aktualisiert als das in anderen Kirchenprovinzen üblich war (269; vgl. 289; Gegenbeispiel: 290). Angeblich globale Prinzipien wie (umformuliert) „lex credendi lex orandi“ lassen sich mit den hier erschlossenen Daten in ihrer Relativität besser einschätzen (vgl. auch 370ff, 457, 489). Das Werk bietet auch viele Beispiele der Analyse biblischer Sprache im Gebet, vor allem insofern das Gebet die Bibel grundsätzlich nicht wörtlich zitiert, obwohl seine Sprache aus ihr inspiriert ist (vgl. 247ff, 261, 268f, 315f, bes. zum Einsetzungsbericht 320–377 hier vor allem 371f, 472f, 549).

Die reiche Dokumentation lädt zu weiterer Forschung ein. An manchen Stellen sollten Alternativen in den Diskurs eingebracht werden: So ist der Brauch, das erste Wort der folgenden Seite in die „Fußzeile“ davor zu setzen, nicht notwendig ein Indiz für eine laute Verlesung des Textes, sondern ein weit verbreitetes Mittel, ohne (und nachdem es einmal üblich war, auch mit) Seitennumerierung die Abfolge von Blättern und Bündeln sicherzustellen (42). – Die im Methodenkapitel dargelegte Entwicklungsgeschichte liturgischer Texte und Bücher betont den Charakter derselben als Werke lebendiger, offener Literatur. Zahlreiche Beobachtungen im Kommentar müssen zur Differenzierung dieses Bildes mitgelesen werden. Der Vf. kann bei der Erschließung mancher Teile der Anaphora Methoden der Textkritik anwenden. – Es ist fraglich, ob die Annahme von Grundstrukturen jüdisch- (oder alttestamentlich-) christlichen Betens wie „die Toda“ das Verständnis der Entwicklung fördern. Sie führen zur Annahme von Kategorien, denen leicht irgend ein Text zugeordnet werden kann (206f, 273f, 279) und zeigen weder, daß (Juden und) Christen immer in dieser Form gebetet haben, noch daß sich die späteren Organisatoren der Tradition an alttestamentlichen Paradigmen orientiert hätten. – Zu V. 8 und dem Verständnis von „Dank“ (234ff) müßte neben den Ansatz einer inhaltlichen Identifikation von eucharistischem und eulogischem auch die alternative Interpretation, in der die Termini inhaltlich differenziert werden, zu Wort kommen (teilweise vorausgesetzt 274, vgl. aber 275 und 338f Anm. 91). – Wahrscheinlich lassen sich aus der griechischen Syntax eines Hochgebets keine Schlüsse über eine literarische Beziehung zur Birkat ha-Mazon ziehen. Die in dieser Form vor den Rabbinen nicht belegten Brakhot wurden von jenen weitgehend standardisiert. Eine mit *baruch* beginnende Benediktion besteht im Hauptteil meist aus Partizipien, die *baruch* qualifizieren, was für einen Abschnitt, der mit *nodeh* („wir wollen danken“) beginnt, nicht gilt. Jede Suche nach Strukturparallelen zwischen Hochgebeten und Birkat ha-Mazon muß neben den großen Unterschieden in Formulierung und Inhalt vor allem im Hinblick auf die Funktionen der Texte im Ritual anmerken, daß nach der Rezitation der Birkat ha-Mazon kein Brot mehr gegessen wird. – In Mischna und Tosefta ist (nur mit seinem incipit) als *emet wejatsiv* ein Gebetsabschnitt nach dem „Höre Israel“ bezeugt. Welche Beziehung diese Worte jenes Gebets zum Einleitungsdialog der Anaphora haben, ist weiterhin nicht geklärt (236), auch wenn die Anaphoren ähnlich beginnen. Zwischen der Funktion dieses Textes im jüdischen Got-

tesdienst und einer Anaphora ist keine Ähnlichkeit sichtbar. – Das jüdische Pendant zum Sanctus (q e d u s c h a) ist sehr umsichtig besprochen (241f). Das Sanctus formuliert den Bibeltext Jes 6,3, der nur die „Erde“ erwähnt, in „Himmel und Erde“ um. Zu den Hodayot von Qumran (1QHa Sukenik 16 Taf. 50 Z. 3) muß dabei keine Beziehung bestehen. 1QHa zitiert nicht sicher Jes 6,3 (264 Anm. 170). In die Lücke zwischen „die Fülle von [Himmel] und Erde“ und „deine [Herr]lichkeit“ passen mehrere Worte. Wenn in dieser Lücke nicht nochmals „deine(r) Herrlichkeit“ stand, war Jes 6,3 nicht als sofort als erweitert erkennbarer Text zitiert, sondern allenfalls eine entfernte Assoziation. Schon Offb 4 versetzt die nach Jes 6 irdische Szene in den Himmel. Auch im Kontext einer rein christlichen Gebetsituation ist die Änderung plausibel. Wenn im Christentum im vierten Jh. eine Tradition erscheint, die man (wie angedeutet sehr unsicher) auch in Qumran sehen mag, müsste eine Vermutung darüber aufgestellt werden, welche Beziehung zwischen den Hodayot und den christlichen Texten bestanden haben kann, um eine Tradition anzunehmen. – Neh 9 ist kein Beispiel für ein eucharistisches Grundelement des Eingeständnisses eigener Sünden, weil es ein Anlaßgebet ist, das als Ganzes diesem Zweck dient (282). – In Analogie zu modernen Tendenzen einer Katechisierung der Liturgien kann das mittelalterliche Parallellphänomen immer noch als Folge eines „Zusammenbruchs des katechetischen Systems“ verstanden werden (324 und Anm. 15). Je weniger liturgische Bildung die Feiernden haben, desto mehr muß ihnen durch die Feier selbst erklärt werden. – Zur Frühgeschichte der Mischung von Wein und Wasser (352f) vgl. Andrew McGowan, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford 1999.

Der Text ist klar formuliert und mit seinen starken Metaphern und humorvollen Nebenbemerkungen (vgl. 41, 54, 263, 357, 406, 449, 456f, 496, 537) angenehm zu lesen. Er empfiehlt sich auch der eklektischen Lektüre und als Einführung. Das Werk ist nach seinen Detailstudien und in seinen Synthesen ein Meilenstein der Hochgebetsforschung.

Münster

Clemens Leonhard

Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag, hg. v. George Augustin / Alfons Knoll / Michael Kunzler / Klemens Richter. – Paderborn: Bonifatius 2005. 569 S., geb. € 34,90 ISBN: 3-89710-295-1

Die theologische Aufwertung der Liturgie und deren Positionierung als „Höhepunkt“ und „Quelle“ kirchlichen Lebens (SC 10) gehören fraglos zu den wichtigsten Festlegungen des Konzils. Was hier grundgelegt wurde, stieß die Notwendigkeit einer eingehenden und dauerhaften Beschäftigung mit Gehalt und Gestalt der Liturgie an. Als eine wesentliche Vorgabe postulierte das Konzil die tätige und bewußte Teilnahme aller Mitfeiernden in der Liturgie. Das gilt einerseits für die Mitfeiernden, die nicht passiv-rezeptiv, sondern aktiv und bewußt die Liturgie mittragen sollen. Andererseits meint die Aussage des Konzils auch die Vorsteher der Liturgie, näherhin die Priester. Nirgendwo kommt das theologische und geistliche Proprium des Priesters so profiliert zum Ausdruck, wie im Vorsteherdienst bei der Feier der Liturgie. Eine angemessene liturgie-theologische Reflexion mit dem Fokus auf den Dienst des Priesters ist deshalb nicht nur unverzichtbar, sondern um der notwendigen Vermittlung einer spirituellen Kompetenz und der ars praesidendi unbedingt geboten. Diese Forderung setzt nicht nur Grundkenntnisse der theologischen Gehalte und äußeren Abläufe der Liturgie seitens des Priesters voraus. Sie muß auch nach anthropologischen Verzahnungen und Bedingungen der Liturgie fragen und den Blick auf sich wandelnde soziokulturelle Kontexte richten, vor deren Horizont sich Sinngehalt und Feiergestalt der Liturgie entfalten.

Diesem Desiderat wendet sich die Manfred Probst gewidmete voluminöse Festschrift zu, wenn sie sich unter die Überschrift „Priester und Liturgie“ stellt. Die 30 Autorinnen und Autoren „nehmen die Feier des Glaubens insgesamt in den Blick und versuchen, sie von unterschiedlichen Fragestellungen her so zu erschließen, daß die Bedeutung der Liturgie für alle Getauften klar zu Tage tritt, und zugleich die besondere Beziehung des Priesters zu ihr neu beleuchtet wird. Die einzelnen Beiträge bieten theologische und pastorale Perspektiven für einen neuen spirituellen Aufbruch in der Kirche“ (10). Damit richten sich die Aufsätze nicht nur speziell an Priester, sondern stellen einen Beitrag im liturgiewissenschaftlichen Diskurs dar.

Die Festschrift gliedert sich in vier Abschnitte: „Theologische Verhältnisbestimmung“ (11 – 126); „Historische Perspektiven“ (127 – 226); „Liturgische Brennpunkte“ (227 – 368); „Pastorale Verwirklichung“ (369 – 534). Ein Anhang bietet ein Verzeichnis der Veröffentlichungen von Manfred Probst. Wie von einer Festschrift mit derart vielen Beiträgen nicht anders zu erwarten, sind die einzelnen Aufsätze unterschiedlich im Umfang, in ihrer theologischen Dichte und inhaltlichen Nähe zum gesetzten Thema „Priester und Liturgie“. Nicht alle können im Rahmen dieser Rezension gleichermaßen Berücksichtigung finden.

Die sechs Beiträge im ersten Abschnitt „Theologische Verhältnisbestimmung“ verorten den Dienst des Priesters im Schnittfeld von Liturgie und Ekkle-

siologie. Ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil umreißen sie wesentliche Impulse: Priestersein wird als ein Dienst an der Liturgie skizziert und entfaltet als eine Aufgabe, die ihre geistliche und theologische Verankerung in der Liturgie selbst finden muß. Wie sehr die Liturgiewissenschaft den Reflexionspol der Ökumene benötigt und auf den Dialog mit den anderen christlichen Konfessionen angewiesen ist, belegen die Beiträge von Albert Gerhards und Michael Schneider, die die Liturgietheologie der Ostkirchen heranziehen.

„Historische Perspektiven“ als zentrale Dimensionen einer Theologie des Gottesdienstes finden im zweiten Teil in sechs Beiträgen Beachtung. Der Horizont der geschichtlichen Vergewisserung ist jedoch derart breit angelegt, daß ein innerer Zusammenhang dieser Beiträge nur noch mit großer Mühe erkennbar wird. Er reicht von einer exegetischen Begutachtung der Abschiedsrede Jesu in Joh 14 über die Ordo-Theologie des Thomas von Aquin, Johannes Chrysostomus bis hin zum 40-jährigen Jubiläum der Liturgiekonstitution. Die etwas willkürlich wirkende Zusammenstellung ist wohl dem Genre Festschrift geschuldet.

Acht Beiträge stellen sich im dritten Teil die Aufgabe, „Liturgische Brennpunkte“ zu beleuchten. Erfreulicherweise kommen hier liturgiesystematische Dimensionen ebenso zu Wort wie liturgiepraktische Fragestellungen. Erwähnt seien die Beiträge „Durch Christus, unseren Herrn – oder die Logik des Logos. Eine kleine Grenzwanderung zwischen Liturgie und Philosophie“ (Michael Kunzler) sowie „Prozession – Ausdruck bewegter Liturgie. Liturgietheologische und pastorale Überlegungen zu einem integralen Bestandteil des christlichen Gottesdienstes“ (Jürgen Bärsch). Michael Kunzler unterstreicht unter Rückgriff auf philosophische Denkwege die Logik christlichen Betens, die nur durch Christus geschehen und bestehen kann: Gott tritt auf die Menschen zu, nicht nur im Sinne einer Anredeerfahrung, sondern im Sinne einer Sammlung, die er durch Christus wirkt. Darum kann sich ein Gebet nur durch Christus ereignen. Jürgen Bärsch entwickelt Perspektiven für die verantwortete Gestaltung prozessionaler Liturgie und ordnet sie ein als eine Dimension der *participatio actiosa* der Liturgiekonstitution.

Der letzte Teil „Pastorale Verwirklichung“ ist stärker der Gottesdienstpraxis gewidmet. Zehn Beiträge befassen sich mit einzelnen liturgiepastoralen und liturgiepraktischen Fragen. Angesetzt wird teils historisch, teils gegenwärtige kirchliche Kontexte aufgreifend. Wie weit der inhaltliche Bogen gespannt wird, mögen zwei Beispiele zeigen: Benedikt Kranemann spricht sich für eine liturgisch profilierte Rolle der einzelnen Gemeinde in den vielfach neu gegründeten Seelsorgeeinheiten aus. Peter Dyckhoff erschließt die Gebetsweisen des heiligen Dominikus für eine Zusammenführung von Körperhaltung und Gebet als proprium liturgischen Betens.

Achtundzwanzig Seiten mit einer Auflistung der Publikationen von Manfred Probst beschließen die Festschrift.

Fazit: Die Hg. legen eine inhaltlich umfassende Festschrift vor, die ein zentrales liturgiewissenschaftliches Feld betritt. Die Festschrift bietet einen für die Praxis gestrafften, historischen und systematisch-theologischen Abriss und gibt einen klaren Überblick über wesentliche Fragestellungen der gegenwärtigen Pastoral und Feier des Gottesdienstes. Andererseits eröffnet sie eine Fülle von bedenkenswerten Perspektiven und Impulsen für die weitere liturgische Arbeit. Allein von hier besehen verdient die Festschrift eine breite Aufmerksamkeit, zumal es zuweilen den Anschein hat, daß der Fokus liturgiewissenschaftlicher Diskussionen eher auf die Mitfeiernden gerichtet ist als dezidiert auf den Priester als Vorsteher. Daß in den Beiträgen teilweise die Nähe zum ursprünglich gestellten Thema „Priester und Liturgie“ aus dem Blick zu geraten scheint (was in keiner Weise ihren Eigenwert schmälert!), wird man angesichts des Genres Festschrift nachsehen müssen.

Erfurt

Stefan Böntert

Religionspädagogik

Domsgen, Michael: Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 372 S. (Arb. z. Prakt. Theol., 26), kt € 38,00 ISBN: 3-374-02228-6

Der Autor stellt als Defizit der evangelischen Religionspädagogik fest: Der Familie als herausragendem Lernort des Glaubens ist bisher zu wenig Beachtung geschenkt worden. Dabei kommt ihr innerhalb der religiösen Bildung und Erziehung geradezu eine Schlüsselstellung zu, wie er anhand der vorläufigen Auswertung der vierten EKD-Mitgliedschaftsumfrage belegt. Die empirisch zu belegend hohe Bedeutung der Familie möchte Domsgen auch in einer gebührenden Beachtung dieses Lernortes in der religionspädagogischen Diskussion berücksichtigt wissen. So ist es sein Anliegen, diese wichtige Lücke auf der Grundlage einer soziologischen Bestimmung des Begriffes Familie zu schließen. Dabei will er nicht mit der defizitären Brille schauen, sondern eine ressourcen-orientierte Sichtweise einnehmen. So entgeht er der Versuchung, in den Reigen derer einzustimmen, die beklagen, was Familie heute alles nicht mehr vermag. Grundsätzlich

stimmt er Franz Xaver Kaufmann zu, wenn dieser den zunehmenden Ausfall der Familie als Ort der Weitergabe religiöser Orientierungen neben der Auflösung der konfessionellen Milieus als Hauptursache für die heutige Tradierungskrise christlicher Sinngehalte darstellt. Doch er sieht die Gefahr einer Fehlinterpretation bei oberflächlicher Betrachtung dieser These: Familie ist kein Gegenpol der Gesellschaft, in dem christlicher Glaube überdauern könnte, auch wenn sich die Gesellschaft tiefgreifend gewandelt hat. Da das außerfamiliäre Umfeld und die binnenfamiliäre Prägung einander bedingen, will er die Veränderungen im Bereich der Familie immer im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen betrachtet wissen. D. sieht also seinen Auftrag darin, genauer nach dem Wandel der von der Familie ausgehenden Sozialisation und Erziehung zu forschen, um so eine „religionspädagogische Theorie, die die Bedeutung der Familie in diesem Vermittlungsgeschehen (*Religion-Familie*) näher untersucht und grundlegende Aussagen zu familialen Leistungen und Begrenzungen formuliert“ (Einleitung, 13) entwickeln zu können. Daraus ergibt sich die Dreigliederung des Buches: Im ersten Kap. eine soziologische Bestimmung des Familienbegriffes unter hauptsächlichlicher Auswertung der Veröffentlichungen des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend und der Monografien von Peuckert und Nave-Herz. Im zweiten Kap. nimmt er unter vornehmlicher Auswertung der EKD-Mitgliedschaftsumfragen aus dem Jahr 2000 eine systematisch-theologische und eine religionsphilosophische Bestimmung des Religionsbegriffes vor, um dann im abschließenden dritten Kap. Überlegungen zur Praxis religionspädagogischen Handelns im Rahmen einer christlichen Familienerziehung anzustellen.

Bestehend an D.s akribischer Auswertungsarbeit ist, daß er durchgehend die vergleichende Perspektive zwischen Ost- und Westdeutschland beachtet und so zum Schluß auch die Formulierung grundlegender Aufgaben für Westdeutschland und für Ostdeutschland vornimmt.

Um im ersten Kap. jeder pädagogischen und sozialisations-theoretischen Engführung zu entgehen, verwendet er den Begriff Familie als übergeordneten Begriff und macht ihn an den Generationsbeziehungen fest: So will er eine Festlegung auf bestimmte Rollenzusammensetzungen und Familienbildungsprozesse vermeiden. D. sieht Familie als „Kernfamilie“, aber nicht im Sinne einer „Normalfamilie“, sondern im Sinne einer Einheit um den Nukleus von Eltern (teil) und Kind. Im folgenden legt er den Schwerpunkt seiner Ausführungen auf Familien mit kleinen Kindern. Um dann das Verhältnis von Familie und Religion näher bestimmen zu können, bemüht D. sich um einen Religionsbegriff, der die Charakteristika der Familie aufnehmen kann und geeignet ist, die Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland zu erkennen und der das pädagogische Anliegen innerhalb der Familie berücksichtigt. Denn Sozialisation von Kindern setzt eine Erkennbarkeit voraus. Nur wenn Religion begrifflich befaßt werden kann, wird sie erkennbar. Dieser Spagat zur Erfüllung aller dreier Kriterien gelingt D., indem er den substantiellen Religionstheoriestrang mit dem funktionalen verknüpft, also nicht nur danach fragt: Was ist Religion?, sondern gleichzeitig die Frage stellt: Wie wirkt Religion? Auf diese Weise kann nicht nur die kirchlich-organisierte Religion, sondern auch „Familie und Christlichkeit“, „Familie und Atheismus“, „Familie und außerkirchliche Religiosität“, „Die religiösen Mischformen als Forschungsdesiderat“ und die Frage nach Familie als Religion als ein offenes Problem in den Blick nehmen. Gleichzeitig entgeht er der Gefahr, den Begriff Religion ins Unkenntliche auszufern zu lassen. Diese Theoriebildung, auf deren Grundlage D. sich dann den jeweils spezifischen religionspädagogischen Herausforderungen im Westen und im Osten zuwendet, ist m. E. als wissenschaftlicher Fortschritt dieser Arbeit innerhalb der theologischen Forschung sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite zu bewerten. (Ich habe aber zu wenig Gesamtüberblick über die aktuelle Forschungslage!) In seiner abschließenden Betrachtung sieht D. das Verhältnis von Familie und Religion für Westdeutschland als nicht eindeutig zu bestimmen an. Einerseits sind religiöse Funktionen an außerfamiliäre Institutionen abgegeben worden, andererseits nimmt der größte Teil der Familien die kirchliche Begleitung markanter Übergänge im Lebenslauf in Anspruch. Hier ist besonders die Taufe hervorzuheben. Grundlegend ist für D. eine gelungene Verbindung von Glaube und Biographie. Als Hilfe zur familienorientierten Gestaltung der Kasualien nennt er folgende Orientierungspunkte: die gleichzeitige Stärkung der erzieherischen und der religiösen Kompetenz der Eltern (und Großeltern) sowie die Unterstützung von Familie durch die anderen Lernorte des Glaubens. Indem er dezidiert auch die Förderung der allgemeinen erzieherischen Kompetenz von Eltern fordert, geht er über den katholischen Ansatz *Biesingers* hinaus, der in erster Linie die Förderung der religiösen Kommunikation zwischen Eltern und Kindern im Blick hat. Nach D. sollte eine christliche Familienerziehung in Westdeutschland die (noch) gegebenen Berührungspunkte zwischen Familie und Kirche bewußter gestalten, um Religion in lebensfördernder Perspektive zu explizieren. Hier geht er auf die Rolle der Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft ein, die so nah wie keine andere sekundäre Sozialisationsinstanz an den Familien sind. Intensiv betriebene Elternarbeit durch die Erzieherinnen und biografisch orientierte religiöse Fortbildung der Erzieherinnen durch den Arbeitgeber sind die parallelen Herausforderungen in den Kindergärten. Als letzten Punkt geht er auf die Auseinandersetzung mit anderen Religionen ein, welche die Stärkung der eigenen christli-

chen Identität erfordert. Die von *Grethlein* vorgeschlagene Konzentration auf Gebet und Segen greift er als richtigen Ansatz auf, weist aber weitergehend darauf hin, daß die Analyse der außerkirchlichen bzw. außerchristlichen Religiosität gezeigt hat, daß v. a. im Bereich von Gesundheit und Wohlergehen Leerstellen einer kirchlich-christlichen Begleitung des Lebensweges zu verzeichnen sind.

Mit Blick auf Ostdeutschland macht D. klar, daß der Familie hier als primärer religiöser Sozialisationsinstanz eine noch größere Bedeutung als in Westdeutschland zukommt. Da nur noch 25–30 % der Bevölkerung Mitglied einer der beiden großen Kirchen sind, verringert sich die Präsenz von organisierter Religion. Einerseits fordert er eine sehr sorgfältige Gestaltung der wenigen Kasualien unter sehr genauer Zur Kenntnisnahme der familialen Entwicklungen, denn die Zahl der alleinerziehenden Mütter und Väter sowie der nicht miteinander verheirateten Eltern ist im Osten höher als im Westen. Andererseits fordert er die Suche nach neuen Anknüpfungspunkten im Verhältnis von Familie und Religion, weil die althergebrachten nicht mehr greifen und sich inzwischen eine Feiernkultur etabliert hat, die ohne Kirche auskommt. Trotzdem kommt den Kirchen aber als Orten religiöser Praxis eine große Bedeutung zu, weil in Ostdeutschland die unterschiedlichen Prägungen von Religion stärker zusammenrücken als in Westdeutschland. Darin besteht die große Chance für religionspädagogisches Arbeiten. Kirche steht unverkennbar für die Dimension des Religiösen. Ihre Räume, Personen und Rituale können so zum Impulsgeber für die Dimension des Religiösen werden. Konkrete Beispiele oder Modelle nennt D. für die evangelische Kirche nicht, verweist aber auf Segnungsgottesdienste am Valentinstag in der katholischen Kirche in Erfurt.

D. weist darauf hin, daß Familie der Ort ist, in dem Religiösität erlebt und gelebt wird. Familien sind dabei auf Unterstützung angewiesen. D. verwendet den Begriff „Familie“ als übergeordneten Begriff, der nicht per se eine Festlegung auf bestimmte Rollenzusammensetzungen und Familienbildungsprozesse impliziert. Die Generationsdifferenzierung zwischen Mutter und / oder Vater und Kind ist grundlegend. Deshalb steht bei D. Familie für „Kernfamilie“ aber eben nicht im Sinne einer „Normalfamilie“, sondern im Sinn einer Einheit um den Nukleus von Eltern (teil) und Kind. Aus meiner Sicht ist dieses eine Reduzierung des Begriffes Familie die den Realitäten nicht entspricht. D. betont zu Recht, daß das außerfamiliäre Umfeld in Ostdeutschland zum größten Teil sehr wenig religiöses Anregungspotential bietet. Mit wenigen regionalen Ausnahmen – z. B. das katholische Eichsfeld – kommt christliche Religion z. B. bei Einweihung von öffentlichen Gebäuden meines Wissens nur dann vor, wenn dem Bürgermeister oder der politischen Mehrheit im Rat einer Kommune dies angezeigt erscheint. Dagegen sind andere religiöse Elemente sehr wohl von neuem und wieder stark präsent. Dazu gehört die Jugendweihe. Sie entwickelte sich von dem Bekenntnis zum marxistischen und atheistischen Staat weg, hin zu allgemeinen humanistischen Grundlagen. Den Kirchen ist nach meinen Beobachtungen nach der Wende nicht gelungen, junge Eltern zu erreichen und sie an Religion heranzuführen. Auch ist es nicht gelungen, an den entscheidenden Wendepunkten des Lebens Menschen zu erreichen, z. B. beim Tod eines Angehörigen. Es gibt jedoch auch Beispiele in denen es der Kirche gelingt, Menschen, v. a. auch junge Menschen in wichtigen Lebenssituationen zu erreichen. D. weist hier zu Recht auf die Beispiel gebenden Angebote der katholischen Kirchen in Erfurt hin. Einen wichtigen Beitrag leistet auch die Militärseelsorge. Soldaten aus allen Teilen Deutschlands, insbesondere auch ehemalige NVA-Offiziere und ihre Familien nehmen gerne das Angebot an, sich in einem kirchlichen Umfeld, z. B. der Kolping-Familienferienstätte Salem in Mecklenburg-Vorpommern mit Fragen des eigenen Lebensentwurfes und des Menschenbildes auseinanderzusetzen. Die Unterschiede zwischen dem christlichen und marxistischen Menschenbild, zwischen dem christlichen und atheistischen Menschenbild finden offensichtlich keinen Platz, an dem sie erörtert werden. Eine der wenigen Ausnahmen ist aus meiner Sicht die Gertrudenkapelle in Güstrow, in deren Innern die aus christlicher Sicht gestalteten Plastiken Ernst Barlachs im Außenbereich mit Skulpturen sozialistischer Künstler gespiegelt werden. Diese unterschiedliche Sichtweise von Menschen findet offensichtlich bis heute auch keine Aufarbeitung an den Schulen, z. B. in der gymnasialen Oberstufe in Ostdeutschland. Durch zufällige Begegnung mit christlichen Jugendgruppen oder durch offene Angebote der evangelischen Kirche, z. B. bei den Tagen ethischer Orientierung der mecklenburgischen und vorpommerschen Landeskirche werden junge Menschen erreicht und durch die offenen Angebote auf den christlichen Glauben aufmerksam gemacht.

D. weist darauf hin, daß in Ostdeutschland Glaube und Kirche stärker miteinander verbunden sind als in Westdeutschland. Dies wurde durch die Politik der SED noch dadurch unterstützt, daß der Neubau v. a. von katholischen Kirchen in der DDR nur an sehr versteckten Orten möglich war. Hinzu kam, daß die Kirchen wenig offen gestaltet wurden, so daß nur der Kundige sie finden konnte. Da es keine Möglichkeit für Christen gab, sich in der Gesellschaft zu engagieren, konnte auch der in der katholischen Soziallehre und evangelischen Sozialethik Grund gelegte Auftrag, sich in der Gesellschaft zu engagieren und das dort Grund gelegte Menschenbild zu transportieren, nicht fruchten. Dies hat bis heute dazu geführt, daß z. B. das gesellschaftspolitische Engagement zumindest der katholischen Kirchen nur schwach ausgeprägt ist. Es wird zurückgeführt auf die Zahl der relativ wenigen katholischen Christen. Tatsächlich aber gehört es nicht zur Praxis der christlichen Gemeinden.

Für den Erziehungsauftrag christlicher Eltern bedeuten diese gesellschaftlichen Rahmenbedingungen eine hohe Herausforderung an ihre Erziehungsleistung. Neben der Gesellschaft in Ostdeutschland innewohnende pragmatischen Atheismus, der seine Wurzeln im historisch dialektischen Materialismus hat, kommt nun der praktische Atheismus der materialistischen Konsum-

gesellschaft hinzu. Diese Entwicklung trifft jedoch Familien in Ost und West gleichermaßen.

In Ostdeutschland entstanden zumindestens im katholischen Bereich Hauskreise, im Westen Deutschlands Familienkreise, in denen man sich gegenseitig half und hilft, auch in den verschiedenen Wertefragen bei der Erziehung der Kinder.

Die Kirchen stehen, wie Eberhard Tiefensee es beschreibt, vor dem Phänomen, daß im Osten Deutschlands die christliche Sichtweise von Menschen in seiner ganzen Dimension nicht gefragt ist. Nirgendwo hat der kämpferische Atheismus so tiefe Spuren hinterlassen wie in der Tschechei und im Osten Deutschlands. Hier sind seelische Wüsten entstanden, die die Menschen unfähig machen, mit ihren vielfältigen sozialen und auch wirtschaftlichen Herausforderungen zurecht zu kommen. Für Seelsorger ist es besonders überraschend, daß gerade an den Wendemarken des Lebens, wie z. B. Tod eines Angehörigen, die christliche Deutung von einem Leben nach dem Tod nicht gefragt wird. Mir sagte ein 40-jähriger, dessen Mutter plötzlich verstorben ist, auf die Frage wie er denn mit dieser Situation fertig wird: „Durch den Tod müssen wir durch. Er gehört zum Leben!“ Eine christliche Deutung von einem Leben nach dem Tod war nicht gefragt.

D. weist darauf hin, daß eine Entscheidung für den Atheismus nicht mehr notwendig ist. Dadurch entfällt auch die Kritik an den atheistischen Grundannahmen. Dieses gesellschaftliche Klima führt in Ostdeutschland dazu, daß fast alle, die nicht christlich erzogen werden, konfessionslos bleiben. Nach meiner Beobachtung bedeutet dieses für die Kirchen jedoch auch, daß die Menschen unbefangener mit ihr umgehen, da sie keine kirchlichen Vorerfahrungen haben. Diese Unbefangenheit führt sie durchaus auch in kirchlich geprägte Veranstaltungen. Werden sie hier emotional angesprochen, wie ich es z. B. beim jährlichen Treffen des Dreikönigsvereins in Neubrandenburg, bei dem Feiern und Wohltätigkeit mit religiösen Riten und emotionalen heimatverbundenen Elementen mit viel Gespür und Geschick erfolgreich verbunden werden, erlebt habe, eröffnen sich neue Zugänge.

In der katholischen Praxis verbandlicher (Bildungs-) Arbeit kommt in der Frage der Wertevermittlung der Beziehung Großeltern-Enkel eine große Bedeutung zu. In den religionspädagogischen Angeboten wie z. B. Großeltern-Enkel-Wochen, an Familienwochenenden, in denen – wie D. es einfordert – erzieherische und religiöse Kompetenz der Eltern gefördert wird, aber auch in Begegnungswochen von Familien aus West- und Ostdeutschland werden konkrete Hilfen angeboten. Im dritten Kap. beschreibt D. religionspädagogische Perspektiven. Das „Tripp-Trapp-Modell“ der lutherischen Kirche aus Norwegen ist sicherlich ein wichtiger Impuls. Es gibt jedoch zahlreiche weitere konkrete neue Ansätze, die leider in diesem Kap. nicht aufgeführt werden oder zu kurz kommen.

Insgesamt gibt D. eine hervorragende vergleichende Übersicht über Familie und Religion in West- und Ostdeutschland. Auf dem Hintergrund, daß sich die Zukunft unserer Gesellschaft in den Familien entscheiden wird, weil dort Kinder geboren und erzogen werden, ist dieses Buch eine wichtige Grundlage für die weitere Entwicklung eines seelsorglichen und pastoralen Konzeptes.

Wenig verständlich ist jedoch, warum D. der Institution Ehe – zugegeben auf dem Hintergrund zunehmender nichtehelicher Lebensgemeinschaften, in denen Kinder aufwachsen und der Ehescheidungen – eine so geringe Bedeutung beimißt. Kinder sind darauf angewiesen, in verlässlichen Rahmenbedingungen aufzuwachsen. Religionspädagogische Perspektiven sind ohne Glaubensvermittlung an die Eltern nicht vorstellbar. Das verbindliche „Ja“ der Eltern zueinander ist die Grundlage für das verbindliche „Ja“ zu den Kindern. Hier steht D. in der Gefahr, dem Zeitgeist zu erliegen.

Nottuln

Karl Schiewerling

Mennen, Claudia: Bibliodrama – Religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie. – Fribourg: Academic Press 2004. 360 S. (Prakt. Theol. im Dialog, 26), pb € 42,00 ISBN: 3-7278-1498-5

Trotz zunehmender wissenschaftlicher Publikationen haftet dem Bibliodrama nach wie vor ein ambivalenter Ruf an. Innerhalb praktisch-theologischer Theoriebildung wird es immer noch oft als bloße Nabelschau selbstgefälliger Beschäftigung mit dem eigenen Ich oder als zweifelhafte Auseinandersetzung mit biblischen Texten beargwöhnt. Innerhalb dieser kontrastreichen Auseinandersetzung um Hermeneutik, Methodik und Bedeutung des Bibliodrama legt Claudia Mennen mit ihrer 2004 in Fribourg vorgelegten Diss. eine qualitativ-empirische Studie zur Wirksamkeit des Bibliodrama als Medium religiöser Erfahrung im Kontext der Lebensgeschichte vor. M. verortet das Bibliodrama hermeneutisch in den Kontext rezeptionsästhetischer Aneignung biblischer Texte und belegt die Nachhaltigkeit dieses rezeptionsästhetischen Verfahrens empirisch durch vier Interviews mit Frauen, die deren Erfahrungen im Hinblick auf die religiöse Bedeutung des Bibliodrama im Horizont ihrer Lebensgeschichte dokumentieren. Nach eigener Angabe im Vorwort ihrer Arbeit stützt sich die seit 1999 als Ausbilderin für Bibliodrama am

Institut für Fortbildung kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter tätige Autorin auf die von Stephanie Klein bereits in deren Arbeiten zur Anwendung gekommenen Konzepte und Methoden des narrativen Interviews nach Schütze und Oevermann.

Claudia Mennens Arbeit gliedert sich in vier Teile: In einem ersten Teil bietet M. einen Forschungsüberblick zum Rezeptionsgeschehen zwischen biblischem Text und seinen RezipientInnen und fokussiert ihren Blick auf die seelsorglich-kerygmatische Perspektive, d. h. welche Funktion von Religion der Rekonstruktion bibliodramatischer Erfahrung zugrunde liegt und welche Wirkung das Bibliodrama im Hinblick auf die religiöse Entwicklung in der Lebensgeschichte von Menschen spielt. Ausgehend von einem bibliodramatischen Selbstverständnis als offenem Rezeptionsprozeß weitet die Autorin den Blick auf das Bibliodrama als Form pastoraltheologischen Handelns und als Instrument der Glaubenskommunikation zur Veranschaulichung des Glaubens: „sei es in der Dimension der Daseinserfahrung, der Sinnfrage, der religiösen Erfahrung oder des Glaubens“ (60). Gewährsleute sind für M. Andriessen und Derksen, die als einzige katholische Theologen ein eigenes bibliodramatisches Konzept entwickelt haben, das M. als Glaubensexerzizium charakterisiert (88). In Abgrenzung vom protestantischen Verständnis geht es ihnen nicht primär um die Wiedergewinnung des Textes als Subjekt, sondern eher um seine glaubensbegründende und -herausfordernde Funktion. Die dezidierte Betonung der Leitungsrolle ist die Prämisse dafür, daß die Begegnung mit dem „Geheimnis“ der Bibel als selbstoffenbartes Wort Gottes zum dezidierten Ziel erhoben werden kann. – Im zweiten Teil entfaltet die Vf. in das theoretische Gefüge ihrer religionssoziologischen Fragestellung sowie der erkenntnistheoretischen Prämissen der Biographieforschung, die beide von zentraler Bedeutung für die Qualitative Analyse nach Schütze und Oevermann sind. – Der dritte Teil beinhaltet die Darstellung und Auswertung der vier Interviews, die M. geführt hat. Jede der vier Darstellungen gliedert sich zunächst in eine Analyse der einzelnen biographischen Segmente, sodann in eine analytische Abstraktion der zusammengetragenen Daten. – Der abschließende vierte Teil der von Claudia Mennen vorgelegten Arbeit wertet die im Kontext der Lebensgeschichte der vier Frauen aufgewiesenen bibliodramatischen Erfahrungen für eine vergleichende Reflexion und eine theoretische Vertiefung der Interpretation aus. Dabei zeigt sich, daß das hier vorliegende Bibliodramakonzept der religiösen Selbstvergewisserung von Frauen dient, deren Bedürfnis es ist, intensive religiöse Erfahrungen zu machen und sich persönlich angesprochen zu fühlen, daß es zugleich von esoterischen Ansätzen der Selbstbespiegelung deutlich abzugrenzen ist und einen entscheidenden Beitrag zur Ekklesiogenese leistet, indem es Glaubens- und Lebensgeschichte aufeinander bezieht und somit einem mystagogischen Seelsorgeverständnis den Boden bestellt, in dem die Autorin eine Zukunft für die Kirche sieht.

Die überaus sachorientierte, kritische und konstruktive Arbeit von Claudia Mennen unterscheidet sich wohltuend von den zahlreichen Erfahrungsberichten, die sich allein als Betroffenheitszeugnisse gerieren, ohne eine wirkliche Reflexion dessen zu bieten, was im Bibliodrama im Blick auf eine nachhaltige Wirksamkeit der religiösen Erfahrung geschieht. Gerade Frauen, so faßt M. zusammen, entdecken „im Bibliodrama ein neues Kommunikationsmilieu innerhalb der Kirche“ (315). Persönliche Erfahrungen verbinden sich ihrer Meinung nach auf synchroner Ebene mit den Erfahrungen der Gruppe und treten auf diachroner Ebene in Beziehung zu den Lebens- und Glaubenserfahrungen des Volkes Gottes. Dieses Fazit der Autorin ist angesichts der bisherigen Forschungen zum Bibliodrama zwar nicht völlig neu, öffnet aber den Blick für ein neues wissenschaftliches Desiderat, das hoffentlich bald ebenso instruktiv untersucht wird: Bibliodrama als religiöse Erfahrung im Kontext der Lebensgeschichte von Männern.

Münster

Gudrun Lohkemper

Religionssoziologie

Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft? Hg. v. Gert Pickel / Michael Krüggeler. – Opladen: Leske + Budrich 2001. 234 S. (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 6), pb € 25,50 ISBN: 3-8100-3163-1

Die intensiv geführten Debatten nach dem 11. September 2001 über den Zusammenhang zwischen Religion und Moral könnten vergessen machen, daß dieses Thema die Soziologie seit der Generation der Klassiker des Faches beschäftigt. In den 80er Jahren des letzten Jh.s hat die Soziologie zudem die Religion als Thema wiederentdeckt und so überrascht es nicht, daß sich die Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie auf einer Tagung im Mai 2000 der Frage gewidmet hat, ob und wie Religion und Moral verbunden sind. Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen mit Ausnahme zweier Artikel (Lienkamp, Tyrell) auf diese Tagung zurück. Für die Theologie ist das Thema deshalb von besonderer Rele-

vanz, weil Gott in der jüdisch-christlichen Tradition als ein moralisch-personaler Gott geglaubt wird und moralisches Handeln zum Ausweis des Glaubens an den einen Gott wird. Erst in der Zeit der Aufklärung gerät dann der gesellschaftsintegrierende Zusammenhang von Religion und Moral unter Begründungsdruck und im Zuge der Differenzierungsprozesse wird er dann zunehmend obsolet. „Autonomie der Moral und der Ethik sind nicht nur Maximen der Aufklärung, sie stellen vielmehr auch eine Art *common sense* im sowohl alltäglichen wie im legitimatorisch-reflexiven Umgang mit Moral in den modernen westlichen Gesellschaften dar“ (8), wie die Herausgeber in ihrer kurzen, instruktiven Einleitung (7–18) schreiben. Mit der Lösung der Moral von der Religion erweist sich der Zusammenhang beider als historisch kontingent (vgl. 9), diese These verbindet die Beiträge des Bdes. Einspurige Verfalls- oder Entwicklungsmodelle verfehlen diese Einsicht. Statt dessen sind Entkoppelungen und Verbindungen von Religion und Moral jederzeit möglich. Strittig ist dabei, für wen und in welcher Weise dieser Zusammenhang integrative Funktion besitzt. Von der älteren, seit Durkheim vertretenen Integrationsthese, wonach Religion und Moral gleichsam ununterscheidbar die Integration der Gesellschaft garantieren, hat sich die Diskussion weitgehend verabschiedet und es wird nun in spezifischer Weise nach Verknüpfungen gefragt.

Den ersten Teil, überschrieben mit „theoretische Implikationen“, eröffnet ein Beitrag von *Armin Nassehi* (Religion und Moral – Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft, 21–38). Aus systemtheoretischer Perspektive kommt Nassehi im Anschluß an Luhmann (vgl. Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt 2000), der in Zustimmung oder Kritik der wichtigste Bezugspunkt des Bdes ist, zu wie immer unerwarteten, originellen Deutungen, die der Diskussion Schwung verleihen. Moralische Kommunikation, so die von Luhmann vorgelegte Bestimmung, bringt Achtung bzw. Mißachtung zum Ausdruck. Unterstehen Ego und Alter dabei den gleichen Vorstellungen, dann produziert Moral soziale Bindung – aber auch nur unter dieser Voraussetzung, denn im gegenteiligen Fall folgt nicht Reziprozität, sondern Streit (dazu mehr bei Tyrell, s. u.). Nur segmentäre Gesellschaften wären dann als moralisch integriert anzusehen: „Hier fallen Religion, Moral und Gesellschaft geradezu zusammen.“ (29) Die gesellschaftliche Ausdifferenzierung ist es, die die Frage der Zuordnung von Moral und Religion aufwirft und die aufkommende Integrationsthematik deutet Nassehi als Ausdruck von Verlust Erfahrung. Die Erwartung, daß sich moderne Gesellschaften moralisch integrieren lassen, gilt seit Luhmann als überholt. Soziale Bindung über die gleichen Bedingungen der Ablehnung oder Annahme von Kommunikation, d. h. über die Grundfunktion von Moral, könne in modernen Gesellschaften, die von Integration auf Inklusion in die verschiedenen Funktionssysteme umgestellt haben, nicht mehr stattfinden. Es wird geradezu zur Notwendigkeit, auf moralische Kommunikation zu verzichten, um die Kommunikation unter Fremden nicht zu stören (und die moderne Gesellschaft beruht auf struktureller Fremdheit, vgl. dazu Nassehi, Differenzierungsfolgen, Opladen / Wiesbaden 1999, 227ff.). Vor dem Wunsch nach moralischer Integration der Gesellschaft kann Nassehi nur warnen. Das Thema Religion und Moral stellt sich nach ihrer Ausdifferenzierung. Festzustellen ist jetzt ein Doppeltes: Die Säkularisierung der Moral entkoppelt diese von der Religion, aber zugleich sucht die Religion Verknüpfungen mit der Moral, weil sie sich so wieder Anschlußmöglichkeiten an die gesellschaftliche Kommunikation erhofft. Die Alternative ist die selbstreferentielle Steigerung der religiösen Option der Religion: Man forciert die religiöse Semantik. Jenseits des eigenen Codes Immanenz/Transzendenz werden Ankoppelungen an die gesellschaftliche Kommunikation von der „moralischen Zweitcodierung“ (31) erhofft, um in der a-religiösen Umwelt noch wahrgenommen zu werden. „Religion wirkt über das Medium der Moral [...] auf die Gesellschaft gewissermaßen *quer zur Gesellschaftsstruktur* ein“ (32). Dieses Quer zur Gesellschaftsstruktur gilt, so Nassehis überraschende These, für die Religion wie für die Moral, denn beide sind darauf angewiesen, „sich auf Unbedingtheiten zu beziehen“ (35), auf „Unbeobachtbares, auf Unsichtbares“ (35): auf Gott und auf die Vernunft – und dieses in formaler, abstrakter Weise, um der Absorbierung durch Pluralität zu entgehen. Gemeinsames Bezugsproblem beider, hier schließt Nassehi an seine früheren religionssoziologischen Überlegungen an, ist die Ganzheit, die Individualität von Individuen, also das, was moderne Gesellschaft immer unbestimmter werden läßt. Nicht der Weg des Fundamentalismus gegen die Welt und auch nicht in erster Linie die Intervention in die anderen Funktionssysteme (Wirtschaft, Politik, Erziehung u. a.) sei dieser Situation angemessen, sondern die „Menschlichkeit des Menschen“ werde zum „zentralen *God-Term* sowohl religiöser wie ethischer Kommunikation. [...] Integrations- und Inklusionsfunktionen für die moderne Gesellschaft hat das alles nicht – und wir sollten das zu schätzen lernen.“ (37) Nassehis normativ enthaltene Beobachtung stellt die von der Religion gesuchten Verkoppelungen von Religion und Moral auf den Prüfstand ihrer möglichen Wirkungen und ihrer Anschlußfähigkeit an Probleme moderner Gesellschaften. Den Part der Kritik dieses theoretisch produktiven und für die Ethik provozierenden Beitrages übernimmt *Gertrud Nunner-Winkler* (Metaphysische Liaison zwischen Religion und Moral? Ein Kommentar zu Armin Nassehi, 39–50), die die Geltung der von Nassehi relativierten Säkularisierungsthese aus der Tradition des moralphilosophischen Universalismus heraus verteidigt. Die Trennung von Religion und Moral wird von Nunner-Winkler

entwicklungspsychologisch belegt: „Die Geltung moralischer Regeln ist im Alltagsbewusstsein [...] nicht mehr an Religion gebunden“ (41). Durch ihre Beteiligung an moralischen Debatten wolle die Kirche von deren Bedeutsamkeit profitieren. Luhmanns und Nassehis Moraldefinition kritisiert Nunner-Winkler als inhaltsleer. Der Moral gehe es um mehr als nur um Achtungskommunikation, nämlich „um die Richtigkeit von Normensystemen“ (44). Über inhaltliche Prinzipien und Normen (Freiheit, Gleichheit, Tötungsverbot), die auch rechtsstaatlich verankert sind, gebe es in unserer Gesellschaft eine „hohe Übereinstimmung“ (44), so daß, gegen Nassehi, von einer moralischen Integration der Gesellschaft gesprochen werden dürfe. Und diese Integration sei „für die Funktionsfähigkeit der ausdifferenzierten Teilsysteme [...] notwendig und auch für die Qualität der individuellen Lebensführung bedeutsam“ (45). Weil Nunner-Winkler zur moralischen Integration auch historisch errungene Institutionen (Rechts- und Wohlfahrtsstaat) rechnet, entgeht sie der Gefahr, moralische Tugenden in ihrer Funktion zu überfordern. Gegen die von Nassehi behauptete gemeinsame Bezugnahme von Religion und Moral auf Unbedingtheitsansprüche setzt Nunner-Winkler nachdrücklich die autonome, rein innerweltliche Begründung von Moral im gemeinsamen Wollen und im geteilten Interesse der Individuen. Der Religion bleibt die Kontingenzbewältigung (Leid, Endlichkeit). Der anschließende Beitrag von *Christoph Lienkamp* (Religion und Moral – Zur Möglichkeit eines Rekurses auf Unbedingtheit bei N. Luhmann, J. Derrida und B. Waldenfelds, 51–64) entwickelt jenseits solcher Beschränkung auf Kontingenzbewältigung den religionsphilosophischen Akzent des Bdes. Lienkamp rekonstruiert, wie v. a. von Derrida Rekurse auf Unbedingtheit (Symbolisierungen von Transzendenz) auch jenseits des Religionssystems behauptet werden und es zur neuen Entdeckung des Religiösen in der entzauberten Welt der Moderne kommt. Mit Waldenfelds' Kritik an allen Selbstbegründungsversuchen von Moral und seiner genealogischen These vom responsorischen Ursprung der Moral wird zum Schluß nochmals Moral und Religion verknüpft über den Gedanken der religiösen Antwort auf den unbedingten Anspruch absoluter Alterität. In einem umfangreichen Beitrag (Polemogene Moral: Religionssoziologische Anmerkungen zu Gut und Böse, 65–102), der zurückgeht auf seine Bielefelder Antrittsvorlesung, unterfüttert *Hartmann Tyrell* Luhmanns These vom polemogenen Charakter der Moral durch Interpretationen Kants, Nietzsches und Webers. Hinführend skizziert Tyrell die Konsequenzen der von Max Weber sogenannten Ethisierung der Religion für die Differenz von Gut und Böse. Die alttestamentliche Vergeltungstheologie zeigt sich als höchst ambivalent: Sie mobilisiert Straf- und Rachedgedanken (vgl. auch die Erwartungen an das Gericht über die Gottlosen und Sünder in der späteren Geschichte), überläßt die Vergeltung aber Gott. Indem theologisch Gottes Transzendenz mit seiner unbedingten Güte zusammengeführt wird, kommt es zu einer Steigerung der normativen Voreingenommenheit der Moral für sich selbst und die Differenz gut / böse wird konfliktförmiger. Kants Rigorismus steht in dieser Tradition. Es ist Nietzsche, der diese Selbstgewißheit der Moral, selbst gut zu sein, in „Zur Genealogie der Moral“ in Frage und mit seiner Theorie des Ressentiment unter Motivverdacht stellt. Max Weber sieht in der Gegenwart, was von Kant ausgeschlossen wurde: die ständige Kollision des Guten und Bösen, die Unmöglichkeit des reinen Guten. Die Harmonie des Guten, Wahren und Schönen wird zur Dissonanz. Tyrell kann zeigen, daß die Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik nicht im Sinne isolierbarer ethischer Theorien zu verstehen ist. In einem theologisch informierten Epilog legt er dar, wie die jüdisch-christliche Tradition die Ambivalenz des Guten erkannt und darauf mit der befriedenden Unterscheidung zwischen dem Sünder und der Sünde reagiert hat oder mit der Purifizierung Gottes von allem Bösen. Der Theologie aber stellt sich dann das Theodizeeproblem, das in einer ethischen Religion unvermeidlich ist. Die universalistische Inklusion noch des Feindes, wie es der Bergpredigt fordert, und die Warnung vor dem Richten interpretiert Tyrell als Beleg dafür, daß die christliche Tradition um die Kosten der Moral weiß.

Der theoretische Teil des Buches zeigt die Kontingenz und Ambivalenz des Zusammenhangs von Religion und Moral. Der zweite Teil geht die Fragestellung nun empirisch an, „ob und um welchen Preis [...] Moral – sei sie von der Religion entkoppelt oder in Verbindung mit ihr – zur Identität – der (Welt-)Gesellschaft, von sozialmoralischen Milieus oder von Individuen – einen Beitrag zu leisten imstande ist“ (Einleitung, 13). Durch die Beiträge dieses Teils kommt es zu einem schärferen und farbigeren Bild der Entkoppelungen und Verknüpfungen von Religion und Moral in der Gegenwartsgesellschaft. Die unterschiedlichen theoretischen Vorannahmen der Untersuchungen, ihre Operationalisierungen von Moral und Religion sowie die einzelnen empirischen Befunde, ihre Deutungen und theoretischen Modellierungen können und sollen hier nicht im Detail präsentiert werden. Das Spektrum der Themen, Länder und sozialen Ebenen ist breit. *Gert Pickel* (Moralische Vorstellungen und ihre religiöse Fundierung im europäischen Vergleich, 105–134) analysiert europäische Umfragedaten zur Sexual- und Steuermoral und zeigt, daß bei ersterer (zumindest für bestimmte Sexualnormen) eine Verknüpfung von Religion (genauer: von Kirche) und Moral, bei letzterer hingegen nicht festzustellen ist. Gerechtigkeitsvorstellungen werden in der Regel autonom begründet. Gegen die zumeist kulturkonservative These von der religiös fundierten Werte-Integration der Gesellschaft stellt *Peter Voll* (Integration durch Differenz – Religion, Werte und Lebensstile in der Schweiz, 135–168) die These, daß es heute nicht um die Integration der Gesellschaft, sondern um die Identität des Individuums gehe. Dahinter steht Schulzes Milieutheorie, die nun auf religiöse Milieus ausgeweitet wird. Der Katholizismus der Schweiz erweist sich dabei als ein vergleichsweise heterogenes religiöses Milieu, was die Beobachtung der internen Pluralität der katholischen Kirche (Gabriel) bestätigt. Am Beispiel der evangelikalen Aktion „Wahre Liebe wartet“ untersucht *Katharina Liebsch* (Moralische Distinktion,

Zur theoretischen Konzeptualisierung einer religiös begründeten Moralisierung, 169–188) Ziele, Strategien und Folgen einer Re-Moralisierung von Religion, die zum Distinktionsmerkmal wird, mit dem die eigene soziale Position gefunden wird. Die Moral wird zum Mittel der Selbstverortung, ihre Begründung interessiert dabei weniger als ihre Orientierungskraft. Ob Religion als Solidaritätsressource fungiert, stellt die Fragestellung von Michael Krüggeler et al. dar (Solidarität und Religion – Solidaritätsgruppen in der Deutschschweiz, 189–212). Der Artikel ist ein Zwischenbericht aus dem Schweizerischen Forschungsprojekt „Solidarität und Religion“ (inzwischen veröffentlicht, Zürich 2002). Die Ergebnisse widerlegen auch hier eindimensionale Aussagen, wonach die Religion entweder für Solidarität unentbehrlich oder aber ganz im Gegenteil hinderlich ist. Religion kann mit Solidarität explizit oder implizit verknüpft sein, als Voraussetzung sehen Krüggeler et al. v.a. das Vorhandensein eines religiös-moralischen Milieus mit festem Orientierungsmuster an, oder aber die Form der ausgehandelten religiösen Rahmung solidarischen Handelns. Als Desiderat wird die Bearbeitung des Problems der sozialwissenschaftlichen Erforschung eines theologisch begründeten universalen Solidaritätsverständnisses benannt. Der Bd schließt mit einem Vergleich der Gerechtigkeitsvorstellungen von Akteuren der deutschen und der niederländischen Sozialpolitik von Roswitha Pioch und Klaus Hartmann (Gerechtigkeit und Religion in Deutschland und den Niederlanden, 213–230). Während gezeigt werden kann, daß normative Vorstellungen den Handlungskontext und die Richtung der Suche nach Problemlösungen beeinflussen, erweist sich die Klärung der Frage, ob die Differenzen in Gerechtigkeitsvorstellungen auf religiöse Faktoren zurückgehen, als wesentlich diffiziler. Hier bleibt es bei vorsichtigen Vermutungen, die durch weitere religionssoziologische Überlegungen zu den religiösen Wurzeln des Wohlfahrtsstaates zu ergänzen wären. Das Fazit von Pioch / Hartmann: „Säkularisierung bedeutet nicht das Verschwinden von Moral – so sehr Luhmann dies bedauern mag“ (228). Säkularisierung trägt jedoch zur Individualisierung der Moralbegründung bei. Die Spitze gegen Luhmann mag berechtigt sein, sie ist aber noch keine Antwort auf die Frage, die die Institutionenethik nicht müde wird zu stellen, ob gesellschaftliche Probleme auch mit der Moral der Individuen gelöst werden können. Faktische Relevanz ist von Problemlösungskapazität zu unterscheiden.

Der Sammelbd stellt, auch durch die umfangreichen Angaben in den Literaturverzeichnissen, eine Fundgrube für die weitere Beschäftigung mit dem Komplex Religion und Moral dar, auch wenn Religion hier zumeist die christliche Religion meint. Eine Reihe der Arbeiten basiert auf größeren Projekten jüngerer Wissenschaftler/innen. Dies erhöht den Innovationswert der Veröffentlichung, die an einigen Stellen leider Formatierungsfehler aufweist, u. a. im Seitenumbruch (55 / 57, 86 / 87 Anm. 49). Der Zusammenhang von Religion und Moral erweist sich als kontingent, plural und ambivalent, ohne Spezifizierungen sollte also von ihm nicht mehr gesprochen werden. Der theologischen Reflexion bleibt es vorbehalten, den Zusammenhang von der normativen Seite her zu klären, d. h. zu fragen, wie der christliche Glaube es vom eigenen Selbstverständnis her mit der Ethisierung der Religion hält. Die Außenperspektiven können dies nicht beantworten, sie können jedoch zeigen, welche Folgeprobleme mit einer Verknüpfung wie mit einer Entkoppelung verbunden sein können. Religion kann durch die theoretischen und empirischen Einsichten der Religions- und Moralsoziologie wissen, was sie tut und befördert, wenn sie die Strategie der Moralisierung wählt. Weiterführend wäre hier der Dialog der theologischen Ethik mit der Religions- und Moralsoziologie. Wenn das Proprium christlicher Moral weniger in der normativen Ordnung als in der Wahrnehmung moralischer Probleme und in der Motivation des Handelns gesehen wird, dann ändern sich auch die Forschungsfragen. Hier liegen Möglichkeiten für das weitere interdisziplinäre Gespräch.

Saarbrücken/Münster

Stephan Goertz

Sozialethik

Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 1: Grundlagen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Regensburg: Pustet 2004. 328 S. (Studienliteratur), geb. € 29,90 ISBN: 3-7917-1923-8

Marianne Heimbach-Steins und ihre Mitautoren, sämtlich Sozialethiker an Kath.-Theol. Fak.en bayrischer Universitäten (Bamberg, Eichstätt, München, Würzburg), legen eine neue Einführung in die christliche Sozialethik in zwei Bden vor. Der hier zu besprechende erste Bd führt in die „Grundlagen christlicher Sozialethik“ ein und „ruft aus sich heraus nach Konkretionen“, die demnächst in einem zweiten Bd vorgelegt werden sollen. Mit dem Einwand, daß es doch bereits genügend Einführungen in die Sozialethik gebe, scheint die Hg.in zu rechnen: Im Vorwort, „Wozu dieses Buch?“ überschrieben, betont sie ihren Anspruch, ein „Lehrbuch neuer Art“ vorzulegen, das sich „von den bisher verfügbaren Einführungen und Lehrwerken

durch seinen Entstehungsprozeß, seinen dialogischen Charakter und durch bestimmte inhaltliche Akzentsetzungen“ unterscheidet (8f.). So haben die Autoren nicht aufgrund einer „gemeinsamen Schulzugehörigkeit“ zusammengefunden, sondern aufgrund der „Einsicht, dass die Lernsituation der Studierenden verbessert werden müsse“ (9). Gemeinsame Standards in Bezug auf Lehre und Prüfungsanforderungen sollten vereinbart und in einem „Unterrichtswerk“ den Studierenden offengelegt werden. Zugleich sollte der Bd für Interessierte benachbarter akademischer Disziplinen sowie in Schule und Erwachsenenbildung brauchbar sein. Der auf den unterschiedlichen sozialetischen Ansätzen der Autoren beruhende „diskursive Charakter“ des Entstehungsprozesses prägt, so die Hg.in, auch das Buch selbst, das auch „die Lesenden in das Gespräch hineinziehen und dazu ermuntern [möchte], ihre eigenen Positionen zu entdecken bzw. zu entwickeln“ (10). Drittes Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Einführungen in die Sozialethik seien bestimmte inhaltliche Akzentsetzungen. Das Inhaltsverzeichnis bietet dafür auf den ersten Blick keine besonderen Anhaltspunkte: Den „Hinführungen“ (etwa: „Ethik. Was ist das eigentlich?“) folgen „Historische Vergewisserungen“ (etwa: „Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten“) und „Soziologische Annäherungen“ sowie schließlich unter „Normative Orientierungen“ der sozialetische Prinzipientraktat (etwa Alois Baumgartner über Solidarität). Der zweite Blick allerdings offenbart eine Reihe inhaltlicher Akzentsetzungen, mit denen sich das Buch tatsächlich von bisher verfügbaren Einführungen in die christliche Sozialethik unterscheidet.

Thomas Hausmanninger beginnt („Ethik. Was ist das eigentlich?“), indem er von (studien-) alltäglichen Fragen ausgehend in die (allgemeine) Ethik einführt. Das klingt so: „In unserem alltäglichen Handeln folgen wir Normen und Regeln. [...] Normen und Regeln ordnen [...] das Handeln. [...] Nicht alle Normen und Regeln sind jedoch moralische Größen. [...] Es scheint [...] eine bestimmte Qualität zu geben, die nur jenen Normen und Regeln zu eigen ist, die als moralische Normen und Regeln gelten.“ (20) Hausmanninger bringt dann unmittelbar die philosophische Tradition ins Spiel. Auf engstem Raum verbindet er schlichte Ausgangsfragen mit komplexen Antwortvorschlägen der philosophischen Ethik in Tradition und Gegenwart, um sogleich jeweils auf problematische Aspekte dieser Vorschläge hinzuweisen und ihnen mögliche Alternativen gegenüberzustellen. Auf diese Weise entwickelt Hausmanninger Schritt für Schritt einen Begriff der Ethik, dessen Ausgangspunkt die „Logik der (moralischen) Praxis“ ist und dessen wohl wichtigste Differenzierung jene zwischen pragmatischem, eudaimonistischem und moralischem Gebrauch der praktischen Vernunft ist (34–38). Hausmanningers Standpunkt ist geprägt einerseits von einem relativ starken Freiheitsbegriff („Eben diese Freiheit bildet nun den Angelpunkt für die Logik jener Praxis, die moralische Praxis ist.“; 29) sowie andererseits von einem anthropologischen Rekurs, dem der Autor große Bedeutung beimißt („Mit Hilfe der Anthropologie lassen sich Menschenrechte einführen.“; 50). Der Autor begründet diese Orientierung am Begriff bzw. am Faktum der Freiheit damit, daß durch Freiheit erst „Vorgänge als Handlungen zurechenbar“ würden (wobei eine Unterscheidung von Willens-, Entscheidungs- und Handlungsfreiheit vielleicht hilfreich gewesen wäre), und die Bedeutung des anthropologischen Rekurses damit, daß ohne „ein Menschenbild, ohne anthropologische Reflexion“ (46) auf jene „Konstanten in der Konstitution des Menschen [...] die kulturell nicht einfach aufgehoben werden können“ (45), keine „material universalisierbaren grundsätzlichen Normen“ (46) begründbar sind. Hausmanninger unterscheidet dabei allerdings zwischen den unbeliebigen Bedingungen des Menschseins einerseits und deren jeweiliger zeit- und kulturspezifischer Realisierung andererseits (49f.). Da hier der Naturrechtswortwurf dräut, betont Hausmanninger, daß das „Moralische der moralischen Normen [...] seine Begründung [...] im Moralprinzip“ findet (46), daß also materiale Normen aus dem anthropologischen Rekurs gerade nicht ihren moralischen Charakter schöpfen, wohl aber ihren materialen Gehalt (vgl. dazu auch 126–133).

Die Ankündigung der Hg.in, daß sich das Lehrbuch durch unterschiedliche Zugangsweisen der einzelnen Autoren auszeichne, verifiziert sich bereits beim Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt des ersten Kap.s: Gerhard Drösser führt in einer hermeneutischen Perspektive in die, wie er sagt, „ethische Reflexion“ als „kritische Darstellung des Werdens von Selbstidentitäten von Subjekten, seien diese Individuen oder Gesellschaften“ (63) ein. Der annoncierte „diskursive Charakter“ des Buchs schlägt hier insofern durch, als man beim Lesen ständig versucht ist, sich die Diskussionen in der Autorengruppe vorzustellen, etwa zwischen Drösser und Hausmanninger über den Freiheitsbegriff. Den entwickelt Drösser in einer Weise, immer wieder genauer erläuternd, daß man auch nicht ausdrücklich erwähnte Einwände gewissermaßen „mitliest“. Die Studierenden – als wichtigste Zielgruppe des Buches – werden bemerken, daß es an dieser entscheidenden Stelle der praktischen Philosophie viel zu diskutieren gibt, daß es keine „richtige“, keine allgemeingültige Betrachtungsweise des Freiheitsbegriffs, sondern unterschiedliche legitime Zugangsweisen gibt. Drössers Ausführungen über „Modelle“ und „Systeme“ sind v.a. im Hinblick auf die Konkretionen im zweiten Bd des Lehrbuchs interessant, wo man sich gewiß mit „systemimmanenten“ Ethikansätzen auseinandersetzen

wird. In dieser Hinsicht könnte die Formulierung, daß „der Sinn der Modellbildung“ nur ankomme, „wenn die Adressaten ihren relativen Charakter durchschauen und zugleich die Notwendigkeit der Modellkonstruktion akzeptieren“ (66), programmatischen Charakter haben.

Im dritten Abschnitt des ersten Kap.s stellt Marianne Heimbach-Steins die Frage nach der Bibel als Bezugspunkt christlicher Sozialethik in drei Hinsichten: Inwiefern bildet sich im Rückgriff auf die Bibel ein *Proprium* christlicher Sozialethik gegenüber anderen sozialphilosophischen Ansätzen heraus? Welche *Gestalt* kann und soll der Bezug auf die Bibel im Kontext sozialethischer Reflexion annehmen? Welche *inhaltlichen Orientierungen* ergeben sich aus diesem Bezug? Ganz offensichtlich ist die zweite Frage für die Autorin die entscheidende; im Hinblick auf die Art und Weise des ‚sozialethischen Umgangs‘ mit der Bibel möchte sie mit dem neuen Lehrbuch einen Akzent in der sozialethischen Diskussion setzen. Sie entwickelt, wenn man so sagen darf, eine kontextuell-hermeneutische Zugangsweise in der Perspektive einer kanonischen Bibellektüre, d.h. Heimbach-Steins' sozialethischer Rekurs auf die Bibel nimmt die Gestalt einer in mehreren Hinsichten kritischen Hermeneutik an und bezieht sich auf den Kanon der biblischen Texte als ‚Glaubensurkunde‘. Die „erste Voraussetzung“ (92; 91) „einer hermeneutisch ‚aufgeklärten‘ Annäherung an die Bibel“ (91) sei die „Selbstaufklärung der Lesenden / Interpretierenden“ (92). Da es eine objektive, voraussetzungslose, unvoreingenommene Lektüre nicht gebe, könne die historisch-kritische Bibelforschung zwar „ein wichtiges Hilfsmittel“ (93) sein, vermöge aus sich heraus die Bedeutung der Gründungsurkunde des Glaubens für die gläubigen Rezipientinnen und Rezipienten aber nicht zu erschließen. Die „hermeneutische Erschließung“ vermittele zwischen dem Entstehungskontext auf der einen Seite und dem Rezeptionskontext auf der anderen Seite (93; 99), und zwar unter Rücksicht auf die vielgestaltige Auslegungspraxis in Tradition und Gegenwart (wie die Autorin beispielsweise anhand der feministischen Bibelauslegung erläutert; 97–100). Diese Überlegungen böten einen „Maßstab für eine qualifizierte Bibelrezeption in der christlichen Sozialethik“, die Heimbach-Steins „sowohl in der wissenschaftlichen Sozialethik als auch in einschlägigen kirchlichen Texten“ vermisst; vielmehr würden „immer wiederkehrende Texte und Motive“ beliebig „aufgerufen, um ein ethisches Argument zu untermauern oder auch nur zu illustrieren“ (110f.). So berechtigt diese Kritik wohl ist, verstehe ich im Rückblick auf den vorausgegangenen Abschnitt ‚Kontextualität der Theologie‘ doch eine Sache nicht: Vieles, was gegen die christliche Sozialethik aufgerufen wird, scheint doch auch für die – unmittelbar zuvor als positives Beispiel für eine hermeneutische Bibellektüre genannte – befreiungstheologische Bibelrezeption zu gelten: Auch dort gibt es doch „Spitzentexte“, „auf die nahezu standardmäßig Bezug genommen wird“ (101); und während die Autorin in bezug auf die christliche Sozialethik sowohl vor einem „Gestus der christologischen Überbietung der alttestamentlichen Gottesrede“ (102) warnt als auch davor, daß „biblische Texte unter dem Vorzeichen einer bereits fixierten – dogmatischen oder ethischen – Position aufgerufen“ werden (101), hebt sie in bezug auf die Befreiungstheologie „eine *Hermeneutik der Inkarnation*“ (95) positiv hervor: „Ausgehend (!) vom Theologumenon der Inkarnation, das nicht einfach als vergangenes historisches Ereignis, sondern als bleibend aktuelle Weise der Gegenwart Gottes in der Welt entschlüsselt wird, erschließt sich die Gegenwartsbedeutung der Bibel als Wort Gottes im Menschenwort für die je konkrete Situation.“ Im einen Fall scheint der Ausgang von einem bestimmten Vorverständnis negativ, im anderen positiv bewertet zu werden. Tatsächlich geht die Autorin auf dieses Problem ja auch selbst ein (92; 96f.) und wendet sich gegen die Verabsolutierung der einen oder anderen ‚kontextuellen Lesart‘ der Bibel (100). Die Lösung scheint für sie darin zu liegen, daß christliche Sozialethik als engagierte und von der Praxis informierte – und insofern selbstverständlich ihrerseits kontextgebundene – Wissenschaft (vgl. 96) einerseits z.B. die befreiungstheologische oder feministische Bibelrezeption unterstützt und aufnimmt, andererseits „diesen biblischen ‚Gesprächsfaden‘ mit anderen zu verweben“ sucht, „um auf diese Weise unterschiedliche perspektivische Annäherungen zu gegenseitiger konstruktiver Kritik und Befruchtung zu bringen“ (96). Heimbach-Steins selbst versucht einer interessengeleiteten Auswahl biblischer Überlieferungen gegenzusteuern, indem sie drei inhaltliche Perspektiven vorschlägt, die „sich eng an die der Bibel implizite Leselenkung anschließen“ (106), nämlich eine „Volk-Gottes-Perspektive“, eine „Perspektive der Befreiung“ und eine „Perspektive der Vielstimmigkeit“ der biblischen Überlieferung. Diese grundlegenden Perspektiven markierten als „Sinnlinien des Selbst- und Welt-Verstehens“ (109) das Vorverständnis, von dem aus eine christliche Sozialethik sich in die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurse einschalte. Die Bibel dürfe keinesfalls als „Handbuch der Moral oder der Sozialethik“ mißverstanden werden, erspare mithin niemandem die Arbeit einer vernünftigen Begründung sozialethischer Urteile (88).

„Historische Vergewisserungen“ bilden den zweiten Teil des Bdes, und zwar in vier Hinsichten. Thomas Hausmanner führt zunächst – in systematischer Absicht – durch die „Problemggeschichte philosophischer Ethik“. Höchst anschaulich, fast spannend beschreibt er die entscheidenden Weichenstellungen in der Geschichte der ethischen Theoriebildung, indem er von Platons ontologischer Ethikbegründung ausgehend die aristotelische Platonkritik und die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft als gewissermaßen epochalen Fortschritt erläutert. Von da aus habe der Weg zunächst zur neuplatonischen Konzeption Augustinus' geführt, bevor Thomas in seiner neuen Aneignung und Interpretation der aristotelischen Schriften „eine differenzierte materiale Ethik des guten Lebens als Tugendethik“ (126) habe entwickeln können. Mit der Pflichtenethik Kants und der Wende zum Subjekt sei der historische Prozeß der Suche „nach einem Moralprinzip, das den unhintergehbaren

Letztbezugspunkt für die Bestimmung von Gut und Böse bildet“ (133), zu einem gewissen vorläufigen Abschluß gelangt, der freilich seinerseits wieder Anlaß und Ausgangspunkt für weitere moralphilosophische Suchprozesse war, die Hausmanner unter der Überschrift „Postsubstantialismus und neue Wege zum Moralprinzip“ (143–153) vorstellt. Der große Vorteil dieser Darstellungsweise ist, daß die wichtigen Entwicklungslinien und Weichenstellungen nicht in einem Dickicht aus Details verschwinden, sondern nachvollziehbar bleiben bzw. werden: Es wird klar, welche großen Fortschritte die jeweiligen Positionen markieren, welche Defizite sie zugleich aufweisen, die wiederum neue Entwicklungen provozieren, die ihrerseits mit bestimmten Mängeln behaftet sind usw. Hausmanner stellt die Geschichte der praktischen Philosophie gewissermaßen anhand ihrer Paradigmenwechsel dar, so daß die jeweils wichtigen systematischen Gesichtspunkte deutlich erkennbar werden.

Die folgenden drei Abschnitte bilden zusammen eine relativ breit angelegte historische Annäherung an das christliche bzw. katholische soziale Denken. Eine „sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche“ führt zurück bis in die „frühe christliche Gemeinde“, wobei der „sozialethische Impuls“ hier „in erster Linie“ in Gestalt eines „Tugendethos“ innerhalb der Gemeinde gewirkt habe, und „nicht im modernen Sinne auf Strukturveränderungen bezogen“ gewesen sei (169). Die qualitative Wende von einer tugendethischen zu einer sozialethischen Fragestellung verortet Heimbach-Steins – ansatzweise und tendenziell – in der scholastischen Theologie bzw. Philosophie und zwar – beispielhaft – in Thomas' Eigentumstheorie: „Es geht hier nicht um die tugendethische Frage des rechten Umgangs mit dem persönlichen Besitz, sondern die Eigentumsordnung als gesellschaftliche Institution wird auf ihre sittliche Rechtfertigung hin befragt.“ (177) Nach der spanischen Spätscholastik habe die christliche sozialethische Theoriebildung einerseits und die Kirche andererseits dann allerdings gewissermaßen den Anschluß an die sozialethische Reflexion der Neuzeit verpaßt, ungeachtet eines expandierenden sozial-caritativen Engagements. Erst um die Mitte des 19. Jh.s sei dann – u.a. bekanntlich durch die Mainzer Adventspredigten des jungen Ketteler 1848 – die Soziale Frage nachdrücklich thematisiert worden. An diesem historischen Punkt einer neuen „Phase der Bewusstwerdung und des Ringens um eine [...] angemessene Gestalt sozialer Verantwortung der Kirche“, die auf die „Option für eine Sozialpolitik im modernen Sinne zulaufen sollte“ (186), schließt Alois Baumgartner mit seiner Schilderung der „Entwicklungslinien des deutschen (Sozial-)Katholizismus“ an (187–199) sowie Marianne Heimbach-Steins' „Orientierungshilfe zu den Dokumenten“ der kirchlichen Sozialverkündigung (200–219), die schließlich in einen tabellarischen Überblick über ausgewählte gesamtkirchliche und teilkirchliche Texte unterschiedlichen Rangs von *Rerum novarum* (1891) bis hin zu dem Impulstext der Deutschen Bischofskonferenz *Das Soziale neu denken* (2003) münden, der informativer und übersichtlicher nicht sein könnte (213–218).

Das dritte Kap. enthält Gerhard Drörsers „soziologische Annäherungen“ an „Institutionen und soziales Handeln“ (223–259), in dem „das Materialobjekt, der Gegenstand der sozialethischen Frage, genauer vorgestellt und beleuchtet werden“ soll (so die Hg.in, 14). Man hätte sich dieses „Verbindungsstück zwischen der systematischen und historischen Einführung und der Erarbeitung normativer Orientierungen“ auch recht gut als „Scharnierstück“ zwischen dem ersten und zweiten Bd des Lehrbuchs vorstellen können, denn dort, im zweiten Bd, soll es ja um die sozialethische Reflexion jener Teilsysteme gehen, die in den „soziologischen Annäherungen“ Gerhard Drörsers u.a. unterschieden und erläutert werden.

Das vierte Kap. bietet unter der Überschrift „Normative Orientierungen“ den klassischen Prinzipientraktat, wobei die Aspekte Gemeinwohl und Gerechtigkeit eigens behandelt werden und Nachhaltigkeit als neues Prinzip hinzukommt. Alois Baumgartner bestimmt das Personprinzip (265–269) im Rekurs auf die Selbstzweckformel: Während der Mensch als Zweck an sich selbst letzter „Maßstab für die Gestaltung sozialer Strukturen“ sei, komme diesen als veränderbaren und gestaltbaren Größen „grundsätzlich und ausschließlich *instrumentelle* Funktion“ zu (265f.). In dieser Perspektive werde eine ethische Bewertung struktureller Ordnungsgestaltungen und Institutionen überhaupt erst möglich. Die Menschenrechte kommen außerordentlich kurz zur Sprache. Die drei Aspekte des Menschenrechtsethos – persönliche Freiheitsrechte, politische und gesellschaftliche Mitwirkungsrechte sowie soziale Grundrechte – werden genannt, wobei die individuellen Freiheitsrechte extrem ausgedehnt werden, denn in ihnen selbst (!) „sind v.a. auch – positiv – Ansprüche auf Förderung enthalten“; so stehe das „Elternrecht [...] auch im Kontext der Familienförderung“, und das „Eigentumsrecht als Freiheitsrecht“ verlange nach staatlich geförderter „Eigentumsbildung und Eigentumsstreuung“ (268). Im Anschluß an das Prinzip der Personalität erläutert Werner Veith die Gemeinwohlkonzeptionen von Platon, Aristoteles und Thomas sowie jene von Oswald von Nell-Breuning (u.a.) und Arthur-Friedolin Utz (u.a.), um schließlich den Gemeinwohlbegriff der Sozialverkündigung zu erörtern. Die Konzeptionen Nell-Breunings und Utz' werden zwar unterschieden, eine Entscheidung für die eine oder andere Konzeption unterbleibt aber. So stehen dann diese beiden „Merksätze“ nebeneinander: „Das Gemeinwohl ist ein organisatorischer Wert, der die stete Verbesserung sozialer Strukturen verlangt, um unter den Bedingungen wandelbarer Normen, Institutionen und sozialer Systeme die Personalität des Menschen in der Gesellschaft zu fördern (Nell-Breuning). Das Gemeinwohl ist ein Selbstwert, der den Einzelinteressen des Menschen vorgeordnet ist und der als Auslegung der menschlichen Natur in einer gesellschaftlichen Gesamtordnung angestrebt wird (Utz).“ (279) Das Solidaritätsprinzip erschließt Alois Baumgartner, indem er einen etymologischen und einen begriffsgeschichtlichen Zugangsweg wählt und anschließend, von alltäglichen Solida-

ritätsverfahren ausgehend (287f.), eine Reihe sehr unterschiedlicher Phänomene der Solidarität, die von der nachbarschaftlichen Solidarität über die Solidarität der Belegschaft eines Unternehmens bei drohender Schließung des Betriebs bis zur „Beschwörung der deutschen Volksgemeinschaft in der nationalsozialistischen Zeit unseres Landes“ reicht (288), in Erinnerung ruft, und die „drängende Frage“ stellt: „Was macht Solidarität zu einem positiven Moralbegriff und zu einem sozialetischen Prinzip?“ (289) Die Antwort liegt für Baumgartner in der Notwendigkeit der Rückbindung des Solidaritätsprinzips an das Personprinzip, wodurch das Solidaritätsprinzip freilich eine starke Charakterisierung als ‚Rechtsprinzip‘ erhält (289–291). Denn die derart im Begriff der universalen Menschenwürde verankerte Solidarität muß – entgegen einer Tendenz in der politischen Philosophie – nicht nur als Tugendbegriff im Sinne freiwilliger Solidarität, sondern auch als Strukturprinzip im Sinne institutionalisierter Solidarität verstanden werden. Eine so verstandene Solidarität gilt auch in bezug auf eine, die gegenüber der solidarischen Gesellschaft schuldig geworden sind (291). In einer ähnlichen Richtung interpretiert Thomas Bohrmann das Subsidiaritätsprinzip, das zuletzt „innerhalb der Diskussion um die Zukunft des Sozialstaates“ – und zwar wohl auch innerhalb der katholischen Sozialethik – „häufig einseitig als liberales Prinzip im Sinne einer Eigenhaftung individueller Lebensrisiken (etwa Krankheit, Alter, Arbeitslosigkeit) verstanden“ wurde (299). Das freilich „bedeutet eine liberalistische Engführung der Subsidiaritätsidee“; denn diese verbinde bekanntlich das „Nichteinmischungsprinzip (A. Baumgartner) bzw. Kompetenzanmaßungsverbot (A. Anzenbacher)“ (296; eigentlich: O. Höffe) mit dem „Hilfestellungsgebot“, von dem das Prinzip ja letztlich auch seinen Namen habe (293). Insofern dabei der Mensch an erster Stelle steht (295f.), dessen Eigenständigkeit das eigentliche Ziel subsidiären Handelns ist („Hilfe zur Selbsthilfe“; 297), ist das Subsidiaritätsprinzip wieder in einem strikten Sinn dem Personprinzip und dem Solidaritätsprinzip zugeordnet (298). Der Entzug der Hilfeleistung, damit die Person sich selbst helfe, ist vom so verstandenen Subsidiaritätsprinzip jedenfalls nicht gedeckt. Thomas Bohrmann folgt ausdrücklich dem Sozialwort der Kirchen *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* aus dem Jahr 1997 (300). Hilfreich ist auch, daß mit QA 79f. die „klassische Fundstelle“ für das Subsidiaritätsprinzip einmal ausführlich zitiert wird. Ausführungen von Werner Veith zu Fragen der Nachhaltigkeit und zu Fragen der Gerechtigkeit beschließen den Bd.

Die Stärken des Buches sind die philosophisch-ethische Hinführung und der Überblick über die Problemgeschichte philosophischer Ethik, die biblisch-hermeneutische Rückbindung christlicher Sozialethik, die sozialetische Spurensuche in der *ganzen* Geschichte der Kirche und die breite Darstellung der Entwicklungslinien des Sozialkatholizismus sowie die Abschnitte über das Solidaritäts- und über das Subsidiaritätsprinzip. In diesen Teilen finden sich auch Ergänzungen zu den bisher verfügbaren Einführungen sowie andere Akzentsetzungen. So gewaltig, wie im Vorwort angekündigt, sind die Unterschiede zu diesen Einführungen indes nicht. Fraglich bleibt, ob die Textsorte ‚Lehrbuch‘ getroffen wurde, oder ob es sich nicht eher um ein ‚Handbuch‘ oder dergleichen handelt. Zu erkennen ist auf jeden Fall, daß ein aufwändiger Entstehungs- und sorgfältiger Abstimmungsprozeß zu dem Bd geführt hat. Zweifellos ist der Bd eine Bereicherung für die Lehre, auch als Ergänzung zum vorhandenen Material. Das Buch ist äußerlich sehr ansprechend gestaltet. Die „Leitfragen“ am Anfang der einzelnen Abschnitte (die zugleich annähernd der jeweiligen Gliederung entsprechen) sind für die Orientierung ebenso hilfreich wie die grau hinterlegten „Merksätze“ für das Verständnis der Texte. Auf graphische Darstellungen zur Veranschaulichung hat man verzichtet. Für ein Lehrbuch ist der Preis von um die sechzig Euro für zwei Bände für die Studierenden zu hoch. Aber die Lehrenden des Fachs werden das Buch kaufen und rege gebrauchen.

Münster

Christian Spieß

Philosophie / Religionsphilosophie

Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen, hg. v. Stefan Orth / Peter Reifenberg. – Freiburg / München: Karl Alber 2004. 160 S., geb. € 28,00 ISBN: 3-495-48105-2

Dem Werk des bedeutenden philosophischen Hermeneutikers, Text-, Metaphern- Erzähl- und Erinnerungstheoretikers Paul Ricoeur, der seit Jahrzehnten zugleich an theologischen Fragen Interesse gezeigt und die theologische Theoriebildung in vielfältiger Weise befruchtet hat, ist ein schmaler aber gewichtiger Bd gewidmet, welcher in acht deutschen und französischen Beiträgen v. a. die facettenreiche Anthropologie des Altmeisters der französischen Philosophie in den Blick nimmt.

Einem empathischen Geleitwort von Karl Kard. Lehmann folgt ein präziser Abriss der Stationen auf Ricoeurs Denkweg, die S. Orth von deren Quellen in der französischen Reflexionsphilosophie und der daraus entwickelten Anthropologie der Fehlbarkeit über seine vom linguistic turn geprägten text- und me-

tapherntheoretischen Arbeiten bis zur späten Hermeneutik des Selbst skizziert, in der es ihm um den „Entwurf einer hermeneutischen Fundamentalanthropologie“ (32) geht. F. Dastur behandelt, leider nur mit Blick auf Ricoeurs erstes Werk, die bei ihm von Anfang an gegebene Beziehung zwischen Philosophie des Willens und Freiheitsphilosophie. B. Liebsch bringt, v. a. mit Bezug auf Ricoeurs spätes Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer* den von ihm weitgehend unbedachten Zusammenhang von Erzählung und Selbst-Bezeugung zur Sprache. Er legt überzeugend dar, daß der auf die Vergangenheit bezogenen narrativen Identität ein „halbiertes Selbst“ (51) zugrunde liegt. Da die Erzählung auf gewesenes Selbstsein beschränkt bleibe, sei die narrative Identität zur Nachträglichkeit verurteilt, während der praktischen Selbstbezeugung eine auf die Zukunft vorausweisende Dynamik innewohne.

Ausgehend von Ricoeurs Begriff des „Normenrasters“ macht H. Joas erhellende Anmerkungen zu dessen Verständnis von Ethik sowie zum Verhältnis von religiöser Erfahrung und religiöser Sprache, wobei er sich irritiert zeigt, warum dessen Hermeneutik religiöser Texte eine „Hermeneutik sakraler Texte sein soll“ und nicht, wie sowohl von W. James als auch von Ricoeurs Betonung der Identitätsbildung durch Erzählung her nahe liegend, eine „Hermeneutik von Texten über religiöse Erfahrung“ (88). J. Greisch bedenkt im Anschluß an Ricoeurs letztes großes Werk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* drei Grundgestalten der Versöhnung „im Horizont einer Anthropologie der Fähigkeit“ (91). Er expliziert Erinnerungsfähigkeit als eine der menschlichen Grundfähigkeiten und erkennt im „gerechten Erinnern“ eine erste Gestalt der Versöhnung. Dazu trage die dem Verdrängen entgegengesetzte Erinnerungsarbeit bei, die auf ein kritisches Gedächtnis zielt. Die Möglichkeit der Versöhnung sei zum Zweiten durch das „Bezeugen-Können“, insbesondere die „Verlässlichkeit der Zeugen“ (106) gegeben, und schließlich trete sie angesichts der „Schwierigkeit des Verzeihens“ im Horizont einer Eschatologie des Erinnerns als „die Gabe des Vergebens“ (109) zutage. Was Ricoeurs Bibel-Hermeneutik der Fundamentaltheologie zu denken gibt, beschäftigt J. Werbick von der paulinischen Erfahrung der Umkehr bzw. des Umgekehrt-Werdens aus. Er versteht Ricoeurs im Konflikt der Interpretationen situierte Sinnhermeneutik als „Hermeneutik der Umkehr“ (122) und belegt dies an dessen Text- und Metapherntheorie, welche die Umkehr der Einbildungskraft bedenken und fiktionalen Texte als einen neuen Sinn erschließenden, einladenden „Weltentwurf“ auffassen. Werbicks fundamentaltheologische Rückfragen betreffen die Differenzen zwischen neutestamentlichen Texten, die eine vorgängige Tat Gottes bezeugen, und literarisch-fiktionalen Texten. Er tritt dabei für eine trinitätstheologische Entfaltung der Selbst-Gabe Gottes und ihres Gegebenwerdens ein.

Den Bd beschließt ein kurzer Text P. Ricoeurs zur „Phänomenologie der Anerkennung“, in dem er im Durchgang durch das Kantsche Erkennen, das Bergsonsche Wiedererkennen sowie das Hegelsche Anerkennen im ersten einen „Willen zur Beherrschung“ (141) zum Zuge kommen sieht, im zweiten das „Erkennen des Selbst auf der Ebene des Erinnerlichen“ (151) angebahnt sieht und im dritten den Zusammenhang von Anerkennung und „anerkannt werden“ (153) bedacht sieht. Von M. Mauss' *Essai sur le don* aus setzt er der Reziprozität die Gegenseitigkeit entgegen. Im Blick auf die Gabe als Geschenk kommt er zu einem höchst bemerkenswerten Ergebnis: „Nur in Erfahrungen, die nicht bereits durch die Marktmechanismen infiltriert sind, kann es die Möglichkeit des Geschenks als Pfand und Stellvertreter einer wechselseitigen Anerkennung überhaupt erst geben“ (159). Mit Hilfe solcher festlichen Erfahrungen gelangen wir ihm zufolge zu der Überzeugung, daß wir nicht vergeblich um Anerkennung kämpfen.

Der Bd zeigt auf eindrucksvolle Weise, daß die Philosophie Ricoeurs nicht nur von einem hermeneutischen, sondern zugleich von einem v. a. in seinen frühen und späten Schriften explizit formulierten anthropologischen Interesse geleitet ist. Zudem wird deutlich, was seine ebenso facettenreiche wie faszinierende Anthropologie, die sich bei ihm lebensgeschichtlich fortschreitend von einer solchen der Freiheit über eine der Fehlbarkeit zu einer Anthropologie der Fähigkeiten entwickelt, philosophisch austrägt und gerade auch fundamentaltheologisch zu bieten hat. Denn Ricoeur reflektiert und expliziert in seinem umfangreichen Werk zunehmend elementare menschliche und zugleich theologisch bedeutsame Fähigkeiten: die des Sprechens und des Versprechens, des Handelns und der Passivität, des Gebens und des Vergehens, des Erzählens und des Erinnerns, des Interpretierens und des Imaginierens, des Bittens und des Bezeugens.

Luzern

Edmund Arens

Christentum / Judentum

Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, hg. v. Wolfgang Erich Müller. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 243 S. (Judentum und Christentum, 10), kt € 34,00 ISBN: 3-17-017178-X

Der 100. Geburtstag von Hans Jonas (1903–1993) gab den vielfach genutzten Anlaß, das Werk dieses am Schnittpunkt von Philosophie und Theologie, von Naturwissenschaft und Ethik stehenden jüdischen Denkers zu sichten, zu analysieren und der Kritik auszusetzen.

Der aus einer Ringvorlesung der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg hervorgegangene Sammelbd „Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik“ konzentriert sich auf Hans Jonas' Gnosisforschung, seine Ethik der Verantwortung für die technologisch-biowissenschaftliche Zivilisation und seine theologischen Reflexionen.

Wolfgang Erich Müller zeichnet als Hg. unter der Überschrift „Vom Schüler Heideggers und Bultmanns zum Verantwortungsethiker“ (9–24) den Denkweg Jonas', ehe die nächsten Beiträge den Gnosisforscher Jonas in den Blick nehmen: Kurt Rudolph, Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht (25–39), Adelheid Homann, „Und das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat's nicht begriffen“ (41–45), Susanne Möbuß, Plotin – ein von der Neuzeit zu beerbendes Modell antiker Philosophie? (47–61). Dem Anliegen Jonas', einer nihilistischen Entwertung des Lebens eine philosophische Interpretation der Biologie entgegenzustellen und im Plädoyer für die Teleologie den Gesamtzusammenhang des Lebens zu begreifen und darin der spezifischen Differenz des Menschen eingedenk zu sein, gehen mit z. T. gegenläufigen Interessen die beiden Beiträge von Reinhard Schulz, Organismus und Freiheit. Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie (63–84) und Rudolf zur Lippe, Teleologie und der Homo Pictor bei Hans Jonas (85–100) nach. Gertrude Hirsch Hadorn expliziert in ihrem Beitrag „Verantwortungsethik und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas“ (101–118) die in den Beiträgen zuvor schon stets mitlaufende ethische Reflexion; sie kritisiert, daß die ontologische Ethik von Jonas keine philosophisch überzeugende Begründung des Imperativs einer Zukunftsethik zu liefern vermag und seine Ontologie die ethischen Herausforderungen der technologischen Zivilisation normativ nicht strukturieren kann. Angesichts der Beziehung von Jonas' Ethik zur Gottesfrage liegt es nahe, wenn der Bd mehrere Beiträge zu Jonas' Gottesverständnis bietet: Eveline Goodman-Thau, Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung. Hans Jonas' Gedanken über Gott (119–134), Hartmut Kreß, Ethik der Werte zwischen Säkularisierung und tradierter Gotteslehre. Impulse und Grenzen der Ethik Hans Jonas' in protestantischer Sicht (135–155), Thomas Schieder, Hans Jonas' „Gottesbeweise“ (157–184). Die Aufmerksamkeit für Jonas' (natur-)wissenschaftliche bzw. wissenschaftsethische Wortmeldungen Jonas kommt v. a. in den letzten vier Beiträgen des Sammelbdes zum Zuge: Wilhelm Büttemeyer, „Wissenschaft ist Theorie und Kunst zugleich“. Hans Jonas' Wissenschaftsauffassung im Verhältnis zu Technik und Ethik (185–195), Urban Wiesing, Zur Medizin- und Bioethik bei Hans Jonas (197–207), Giovanni Maio, Welche Forschung am Menschen ist ethisch vertretbar? Eine kritische Betrachtung der Forschungsethik von Hans Jonas (209–226) und Micha H. Werner, Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie? (227–243).

Hans Jonas hat sich immer wieder an Schwellen gestellt, wo das Einzelwissenschaftliche überschritten wurde, um nach dem Maß des Menschheitlichen und Ethischen zu fragen. Das evoziert nicht allseitigen Konsens, sondern weckt die Kontroverse unter unterschiedlichen Aspekten. Darüber gibt der vorliegende Sammelbd bereitede Auskunft, dessen Beiträge von einer Wertschätzung für Jonas getragen sind und doch mit einer zum Teil kräftigen Kritik nicht hinter dem Berg halten.

Oft wird der Kern der Philosophie von Jonas gemäß seinem eigenem Verständnis in der Ontologie gesehen, insofern sie die Verantwortungsfähigkeit des Menschen als seinen „Seinsmodus“ (so u. a. 109) bestimmt. Jonas deutet die existentielle Angst des Menschen als Antwort auf sein In-der-Welt-Sein philosophisch und entwickle darin „seine Ontologie“ als „Schlüssel“ zu seiner Philosophie (103). Es gehe ihm „um die Explikation des Seins von Lebewesen“ bzw. um „die Wirklichkeit des Seins als Leben“ (109, 103, 107). Dazu gegenläufig steht der andere Eindruck, daß Jonas' Interesse der eigenen Explikation zum Trotz eher als ein „erkenntnistheoretisches“ zu verstehen sei: Jonas stelle „den Menschen der Welt einfach gegenüber“, der sich im „Adel des Sehens“ einen Überblick über die Welt verschafft. Darin übe „der erkenntnistheoretische Philosoph Jonas“ eine „Strategie des Überblicks, des Verfügens, der Herrschaft“ aus. Er lasse sich „von der Tradition seit den Griechen [leiten], die dem Menschen unbedingte Erkenntnis über die Welt verschaffen kann“, und übertrage den darin geltend gemachten Anspruch auf die Fragen der Ethik (85 und 87–90). Dem Einwurf einer Strategie des Verfügens und der Herrschaft nahe steht die andere Kritik, daß Jonas eine Ethik für die Machteliten entwickle (113) oder sein Imperativ des Fortbestands der Menschheit eine rassistische Lösung des Problems nicht explizit ausschließe, derzufolge ein Verhungern der Völker der Dritten Welt für den Fortbestand der ganzen Menschheit in Kauf genommen werden könnte (vgl. 112).

Mehrfach wird vermerkt, daß Jonas eigentlich ein negatives Bild von Naturwissenschaft und Technik hege (64, 139, 239 u. ö.) und von dorthin seine Heuristik der Furcht bestimmt sei, die im Falle der Gefahr des wissenschaftlichen bzw. technischen Handelns für den Fortbestand der Menschheit den Handlungsverzicht gebiete. Auch findet sich in den wissenschaftlichen oder wissenschaftsethischen Beiträgen der Einwurf, Jonas' Gegenüberstellung von theoretischen und praktischen Wissenschaften vergesse die größere Differenziertheit im Wissenschaftsverständnis bei Aristoteles (190f.). Kritisiert wird Jonas' naturalistisches Gesundheitsverständnis, das insbesondere in der Genterapie jede melioristische Forschung ablehne (200f.). Oder es wird seiner Medizinethik der zu harsche Zuruf entgegengehalten, sie sei „zu illiberal, zu undifferenziert oder zu paternalistisch“ (229).

Es zieht sich in mehreren Beiträgen eine kontroverse Interpretation der Beziehung von Theologie und Ethik bei Hans Jonas durch. Einerseits wird fest-

gestellt, daß Jonas in seiner Ethikbegründung nicht ohne Rekurs auf den Gottesbegriff auskomme oder eine solche Hypostasierung des Wertes vornehme, „die letztlich auf eine theologische Interpretation verweist“ (108). Oder es wird in einer kaum haltbaren Überdehnung des Werkbefundes behauptet: „Das Wissen um Gott, das Wissen um den Menschen und das Schicksal der Welt begegnen sich in fast jedem Satz seiner Schriften“ (119). Andererseits wird Jonas' erklärte Position in seinem Hauptwerk „Das Prinzip Verantwortung“, daß die „Frage eines möglichen Seinsollens unabhängig von der Religion zu beantworten sei“, anerkannt: „Die Säkularisierung als kulturelle Gegebenheit verwehrt es Jonas zufolge, sich für ethische Werte, die der durch den technologischen Fortschritt bedingten Krise der Moderne, etwa der ökologischen Krise wehren sollen, noch auf den Gottesgedanken und die Transzendenz berufen zu können“ (139). Der Kommunikationsfähigkeit der ethischen Argumentation wegen zielt Jonas darauf ab, ohne den wertbegründenden Gottesgedanken „allein aus der immanenten Teleologie und Selbstbejahung, die dem Leben und der Natur selbst innewohnen, eine Wertbegründung herzuleiten“ (141). Anders: „Da Jonas religiösen Aussagen [...] eine subjektive Gültigkeit, aber keine Allgemeinverbindlichkeit mehr zugesteht, erscheint es für eine Ethik der technologischen Zivilisation angemessen, sich auf mehrheitsfähige Aussagen zu beschränken [...], wo der ursprünglich theologisch begründbare Impuls für verantwortliches Handeln verallgemeinert und damit säkularisiert wird“ (18).

Wer Hans Jonas von seinen a-theologisch argumentierenden natur- und technikphilosophischen bzw. ethischen Arbeiten her kennt, vermutet bei ihm nicht ein theologisches und religionshistorisches Interesse. Das aber ist bei ihm vorhanden und zwar nicht nur in seinen frühen historischen Arbeiten zur Gnosis, die in ihrer Gültigkeit angesichts des aktuellen Forschungsstandes geschätzt bleiben (25–39). Es begegnet auch in der Vorlage von „Gottesbeweisen“, die jedoch bewußt nicht die Kraft eines Beweises beanspruchen, sondern lediglich das Genus wohlbegründeter Vermutungen für sich in Anspruch nehmen. Jonas' Wortmeldungen dazu (hierzu besonders 157–184) geben Zeugnis von einer starken Vernunft, die sich dem Denken Gottes nicht versagt. Dieser Zug im Werk von Jonas ist im vorliegenden Bd eingebettet in eine Rekonstruktion – und Kritik – seiner natur- bzw. biowissenschaftlichen Ausführungen. Das macht die Stärke des Bdes aus: Er hält die theologisch Interessierten an, sich nicht nur das theologisch Relevante in Jonas' Werk vor Augen zu stellen, sondern sich auch ein Stück auf Jonas' wissenschaftliche und wissenschaftsethische Äußerungen und deren Kritik einzulassen. Erst dann nämlich versteht man, daß eine auch theologisch interessierte Stimme, wie sie sich im Werk von Hans Jonas meldet, einen so starken Widerhall in Wissenschaft und Kultur gefunden hat. Das wird nicht vorschnell der Jüdischkeit von Hans Jonas zuzuschreiben sein, sondern v. a. seiner Denk- und Sprachkraft sowie seiner persönlichen Originalität, mit der er sich als junger Mensch in die Schule des Philosophen Heideggers und des Theologen Bultmann begab, als Forscher Analogien zwischen der antiken Gnosis und der Geisteslage des 20. Jh.s freilegte und als ethisch Interessierter einer tiefen Unruhe angesichts einer fraglichen Zukunft von Welt und Menschheit nachging. Unbezweifelbar ist, daß er in all dem Philosoph und Jude zugleich war.

Aachen

Hans Hermann Henrix

Ökumene

Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie, hg. v. J. A. Ußermai – Münster: Lit 2001. 158 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 24), geb. € 19,90 ISBN: 3-8258-4852-3

Vom 29. bis zum 31. Mai 1934 tagte in Barmen eine vom Reichsbruderrat für die Deutsche Evangelische Kirche einberufene Bekenntnissynode. Ihre Aufgabe sollte es sein, die rechtmäßigen kirchlichen Strukturen gegen massive Gleichschaltungsbestrebungen des totalitären NSDAP-Staates zu sichern und die christliche Botschaft von der nationalsozialistischen Ideologie und der Bewegung der sog. Deutschen Christen abzugrenzen. Obwohl in Barmen unterschiedliche protestantische Traditionen vertreten waren, konnte eine gemeinsame theologische Erklärung verabschiedet werden. Entworfen hatten sie Karl Barth, Thomas Breit und Hans Asmussen (1898–1968). Asmussen war es zugleich, der als Sprecher des Theologischen Ausschusses die „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ verlas und den Begründungsvortrag hielt, der von der Synode im Zusammenhang mit der Erklärung eigens bestätigt wurde.

Die christliche Kirche ist nach Maßgabe der 3. Barmer These, „die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt“. Verwor-

fen wird die falsche Lehre, „als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen“. In Affirmation und Negation bestätigt werden diese Aussagen durch die nachfolgende These über die verschiedenen Ämter in der Kirche. Sie „begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes“. Daß es gleichwohl auch innerhalb der kirchlichen Dienstgemeinschaft zu Leitungskonflikten und Richtungsstreitigkeiten kommen kann, die aus Partnerschaften tendenzielle Gegnerschaften werden lassen, zeigen Leben und Werk Asmussens nach Kriegsende.

An der Formulierung des „Stuttgarter Schuldbekenntnisses“ vom 18. Oktober 1945 maßgeblich beteiligt wurde Asmussen auf der ersten Kirchenversammlung in Treysa zum Präsidenten der Kirchenkanzlei der EKD bestimmt, mußte das Amt aber bereits nach knapp drei Jahren wieder abgeben. „Seine These, dass der Kirchenkampf beendet, das Notregiment der Brüderräte gegenstandslos und der Rest der Bekennenden Kirche Kirchenpartei geworden sei, brachte ihn in scharfen Gegensatz zu Niemöller und Barth.“ (TRE 4, 261). Auch in anderer Hinsicht ergaben sich Differenzen, die zu theologischen und kirchenpolitischen Konflikten führten. Zum Zerfall alter Bindungen und zu einer zunehmenden Isolierung Asmussens trug u. a. seine These bei, daß sich die Kirche der Wittenberger Reformation, deren Bekenntnis er sich verpflichtet wußte, zu Rom und zu Genf, wie er sagte, immer nur gleichzeitig verhalten könne. Zwar leugnete Asmussen nicht die gewachsene Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten. Aber diese Gemeinschaft dürfe „nicht darüber hinwegtäuschen, dass unser Verhältnis zur reformierten Kirche grundsätzlich kein anderes ist als das zu der römischen Kirche“ (A. Asmussen, Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburger Bekenntnis, Stuttgart 1949, 20).

Ob dieser schon zu ihrer Zeit innerprotestantisch höchst umstrittenen These auch noch unter heutigen – durch die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) von 1973 entscheidend mitbestimmten – ökumenischen Bedingungen Relevanz zukommt, war eines der Themen, die bei einem internationalen Symposium am Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie der Kath.-Theol. Fak. Salzburg aus Anlaß der hundertjährigen Wiederkehr des Geburtstages von Asmussen erörtert wurden. J. Außermair, der den von den Bischöfen Knuth, Wetter und Scheele eingeleiteten Dokumentationsbd herausgegeben und mit einer hilfreichen Bibliographie versehen hat, skizziert in Zusammenfassung der Ergebnisse seiner einschlägigen Monographie (Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit“ als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischen Gesichtspunkten, Paderborn 1997) Grundzüge der Ekklesiologie Asmussens. J. Pihkala, der ebenfalls bereits als Asmussenforscher hervorgetreten ist (Mysterium Christi. Kirche bei Hans Asmussen seit 1945, Helsinki 1978), thematisiert auf dem Hintergrund der finnischen Lutherforschung Asmussens Begriff lutherischer Identität. G. Zenk (vgl. Evangelisch in Katholizität. Ökumenische Impulse aus Dienst und Werk Hans Asmussens, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1977) fragt nach ökumenischen Impulsen für die praktische Theologie, die von Asmussens Werk ausgehen. Auf seine Rolle in den Jahren zwischen 1933 bis 1945 sind die stärker historisch orientierten Beiträge von E. Konukiewicz und Gerhard Besier ausgerichtet. Besier zieht insbesondere das Verhältnis von Asmussen, Barth und Niemöller im „Kirchenkampf“ in Betracht. In einem Beitrag von A. Siemens wird der Ablauf der Salzburger Tagung knapp zusammengefaßt und abschließend gefragt, „ob Asmussen eigentlich eine authentische Position lutherischer Theologie dargestellt habe oder doch nur ein eigenwilliger Außenseiter gewesen sei, dessen Luthertum auch dem wohlwollenden Betrachter manche Fragezeichen abnötige“? (139) Man muß kein Prophet sein, um vorherzusagen, daß die Antwort hierauf auch nach dem Salzburger Kolloquium strittig bleiben wird.

München

Gunther Wenz

Greschat, Martin: **Protestantismus in Europa**. Geschichte – Gegenwart – Zukunft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, 175 S., geb. € 29,90 ISBN: 3-534-18429-7

Der ausgezeichnete Kenner der Reformationgeschichte Martin Greschat aus Gießen stellt in diesem – nicht sehr umfangreichen – Bd in acht Kap.n Überlegungen und Ausführungen zusammen, die

zwar zumeist auf eigenen Publikationen basieren, aber gerade so in sich ein homogenes Ganzes bieten, das es erlaubt, insgesamt von einer Darstellung des „Protestantismus in Europa“ zu reden – einer Überblicksdarstellung also, die bei Studierenden und sonstigen Lesern, die sich nicht mit Details befassen müssen sehr gefragt ist.

Da ist zunächst das erste Kap. (Voraussetzungen). Der Protestantismus, so G., begann nicht mit Luthers Thesenanschlag. Bei den Gemeinschaftsgestaltungen aus der Reformation handelt es sich um Äste des weit verzweigten Baums der „Christenheit“ (9). Es gilt: „Den Stamm bildet der bei aller Vielfältigkeit doch gemeinsame Glaube an Gottes heilsames Handeln in Jesus Christus“ (9). Die sprachlichen Übertragungen der christlichen Botschaft in die verschiedenen Sprachen der damaligen Welt stellen „einen ebenso umfassenden wie komplizierten Prozeß der Übertragung von einer Kultur in die andere“ dar (10).

Diesem Bemühen dient die Darstellung der Botschaft nicht nur in einem Evangelium, sondern in vier. Diesem Bemühen dient die Kanonbildung. Und so hat das Christentum die Menschen auf dem Kontinent Europa geprägt. – Allerdings gibt es ja anfangs den Begriff „Europa“ nicht. Man meint – so G. in Kap. 2 (Grundgegebenheiten Europas) – eben den eigenen Lebensraum, Westeuropa, mit der lateinischen Sprache. Eine Besonderheit stellt auch das Werk des Augustinus dar. „Es ist erstaunlich und faszinierend zugleich zu beobachten, in welchem Ausmaß dieser eine Theologe und Bischof jahrhundertlang das Denken und Handeln, die Frömmigkeit, Bildung und Kultur und nicht zuletzt die Politik der Kirche in Europa bestimmt hat“ (16). G. verweist zu Recht auf die folgenschwere Geschichtstheologie des Augustinus, aber auch auf sein Personenverständnis sowie auf seine Verbindung des Glaubens mit der Vernunft, Grundlage nach der Scholastik. Was war die Absicht und Motivation Martin Luthers? Es war, so legt das dritte Kap. (Die Reformation) dar, „der Wille, den eigenen geistigen Freiraum zu bewahren und auszudehnen“ (29). Die Profile der Schriften von Luther und der anderen Reformatoren – über Zwingli und Calvin bis zu denen in Skandinavien, Frankreich, den Niederlanden, von Böhmen und Mähren – werden im einzelnen sorgsam und überzeugend dargestellt. Die Vielfalt der reformatorischen Bewegung im einzelnen liegt im Willen der reformatorischen Persönlichkeiten, „ihre theologischen Einsichten in die jeweiligen sprachlichen und kulturellen Kontexte“ zu übersetzen (45). Aber eine normative Kraft der intellektuellen „Integration hält die Reformation doch zusammen“ (47). Das vierte Kap. (Die Aufklärung) thematisiert diese Bewegung bzw. Epoche in ihrer Bedeutung für die Reformation, ja für die westeuropäische Christenheit bzw. für Westeuropa überhaupt. Nicht unwichtig ist das fünfte Kap. (Erweckung), wo die protestantisch-freikirchliche Seite des Protestantismus in den Blick kommt. Von großer Bedeutung – für den Protestantismus vielleicht noch mehr als für den Katholizismus – ist das sechste Kap. (Nationalismus). Im siebten (Die Ökumene) werden Voraussetzungen und historische Schriften der Ökumene skizziert und zwar von 1999 bis zur Gegenwart. „Muß der Protestantismus sterben?“ fragt das achte Kap. provokativ. Die Antwort nach seinem Proprium, das ihn quasi unverzichtbar macht, ist die Lehre von der Rechtfertigung. „Es macht [] Sinn, hier [gemeint ist: in Europa; Erg. des Rez.] aus vollem Herzen und mit ganzer Kraft als Gerechtfertigte aus dem Glauben an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu leben und zu wirken“ (167) und zwar in ganz eigener, eben in europäischer Gestalt.

Es handelt sich um eine gute, facettenreiche Einführung in Geschichte und Gestalt des Protestantismus und zwar unter besonderer Berücksichtigung (und das ist neu) seines europäischen Profils.

Münster

Harald Wagner

Radlbeck-Ossmann, Regina: **Vom Papstamt zum Petrusdienst**. Zur Neufassung eines ursprungstreu und zukunfts-fähigen Dienstes an der Einheit der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2005. 496 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheol. Stud., LXXV), geb. € 54,90 ISBN: 3-89710-274-9

Die vorliegende, im Jahr 2003 an der Universität Regensburg eingereichte Habil.schrift von Regina Radlbeck-Ossmann versteht sich als eine Antwort auf die von Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Ut unum sint“ (Art. 96) ausgesprochene Einladung, über die Erneuerung des Papstamtes einen „geduldigen Dialog“ aufzunehmen. Schon Papst Paul VI. hatte bedauert, daß das Verständnis des Papstamtes ein Haupthindernis für die Ökumene darstellt.

Der Titel der Arbeit „Vom Papstamt zum Petrusdienst“ unterstreicht, daß die Untersuchung sich als ein hilfreiches Glied in die Kette des ökumenischen Nachdenkens über den Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche einfügt, das in den 70er-Jahren des letzten Jh.s begonnen hat. „Erneuerung unter dem Evangelium“, „Einheit mit dem Papst, nicht unter dem Papst“, Entflechtung und Verdeutlichung der Totalrolle des Papstes in die Dienstämter des Bischofs von Rom, des Patriarchen des Abendlandes und des Dienstes an der Einheit der Gesamtkirche waren damals Forderungen und Einsichten, um den Petrusdienst des Papstes gerade auch für die anderen christlichen Kirchen verständlicher zu machen, eine größere differenzierte Gemeinschaft mit dem Papst vorzubereiten und so wirklich einen „Petrusdienst“ des Papstes für alle Kirchen zukünftig zu ermöglichen. Für diesen ökumenischen Dialog zur Papstfrage der letzten dreißig

Jahre legt das Literaturverzeichnis ein umfassendes Zeugnis ab. Das biblische Zeugnis des Einheitsdienstes des Apostels Petrus stellte auch bereits im nachkonziliaren Dialog über das Papstamt das Fundament für die Perspektiven eines zukünftigen Petrusdienstes dar.

Das Neue an der Arbeit von Regina Radlbeck-Ossmann liegt darin, ihren methodischen Ansatz, „am apostolischen Ursprung Maß zu nehmen“, konsequent auf das geschichtliche Wirken der Päpste zu übertragen. Von daher kommt die Vf.in am Schluß der Untersuchung zu eindeutigen Kriterien für ein Profil eines ökumenischen Petrusdienstes, der sich am Wirken des Apostels Petrus orientieren muß.

Kap. 1: Papstamt oder Petrusdienst? Die Suche nach einem erneuerten Dienst an der Einheit der Kirche

Im ersten Kap. faßt die Vf.in zunächst noch einmal die Ergebnisse der ersten nachkonziliaren Phase des ökumenischen Dialogs über das Papstamt zusammen. Mit der Enzyklika „Ut unum sint“ erhält dieser Dialog von Papst Johannes Paul II. selbst einen neuen Impuls, dessen Ernsthaftigkeit in den Kirchen unterschiedlich gewertet und wahrgenommen wird. Im Folgenden erläutert die Verf.in ihren alternativen biblischen Weg, beim historisch greifbaren Dienst des Apostels Petrus anzusetzen, der erfolgsversprechender zu sein scheint, als die bereits geführte Diskussion um die klassischen Primatsstellen. Was ist das Leitbild kirchlicher Einheit? Die sichtbare Einheit der Kirche stellt sich immer als Einheit in der Vielfalt dar, natürlich in geschichtlich bedingter unterschiedlicher Gestaltung.

Kap. 2: Am apostolischen Ursprung Maß nehmen: Der Dienst Petri

Das zweite Kap. stellt das Herzstück der vorliegenden Arbeit dar. Die Paulusbriefe, die Apostelgeschichte und die Evangelien weisen Petrus als herausragenden Zeugen der Auferstehung Jesu aus, geben Einblick in die Stellung des Apostels Petrus innerhalb der Jerusalemer Gemeinde wie innerhalb anderer Gemeinden und geben Auskunft über die übergemeindliche missionarische Tätigkeit Petri. Petrus ist beim Treffen mit dem ehemaligen Verfolger Paulus um Verständigung und Integration bemüht. Petrus nimmt hier ganz offensichtlich einen Sonderauftrag des Apostelkollegiums wahr, wenn er die Vorgespräche mit Paulus führt. Offen sein für Begegnungen, Gespräche führen, Zeugnis geben, Widerstände aushalten, das macht den Dienst des Petrus aus. Petrus ist bereit, neue Wege zu gehen. Zusammenfassend kommt die Vf.in zu dem Ergebnis, „dass Petrus und die anderen Mitglieder des Säulengremiums in Jerusalem in ihrem Dienst an der Einheit der Kirche sowohl auf dialogische wie auf monologische Formen der Interaktion zurückgreifen“. Der Antiochenische Zwischenfall belegt die Fähigkeit des Petrus, Spannungen auszuhalten und zwischen den unterschiedlichen Positionen zu vermitteln. Als durchtragende Grundlinie des Dienstes Petri erarbeitet die Vf.in einen „dialogisch ausgerichteten Dienst des Apostels Petrus an einer in sich vielfältigen Einheit der Kirche“.

Kap. 3: Die Erfahrungen der Geschichte einholen: Der Dienst der Päpste

Im Kap. 3 wendet die Vf.in die beim biblischen Zeugnis angewandte Methode weiterhin konsequent an und versucht zu erheben, wie die Päpste ihren Dienst an der Einheit verstanden und gelebt haben. Auch hier ist es wieder der historisch greifbare Dienst der Päpste, der befragt wird, und nicht eine symbolische oder theoretische Konzeption des Papstamtes. Für diese Untersuchung beschränkt sich die Vf.in auf sieben repräsentative Päpste aus den wesentlichen Epochen der Kirchengeschichte. Leitendes Kriterium ist hierbei, daß diese Päpste mit ihrer spezifischen Prägung eines Dienstes an der Einheit der Kirche spätere Ausgestaltungen dieses Dienstes nachhaltig beeinflusst haben (228). Diese sind Papst Leo I. der Große (440–461) und sein Beitrag zur Lösung der durch Eutyches angestoßenen christologischen Kontroverse, Papst Gregor I. der Große (590–604) und sein Kampf gegen den Titel „Ökumenischer Patriarch“, Papst Gregor VII. (1073–1085) und sein Ringen um eine Verwirklichung der Kirchenreform, Papst Innozenz III. (1198–1216) und sein Versuch einer Integration der hochmittelalterlichen Armutsbewegung, Papst Leo X. (1513–1521) und seine Haltung gegenüber der von Martin Luther vorgetragenen Ablaßkritik, Papst Pius IX. (1846–1878) und seine Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne, Papst Johannes XXIII. (1958–1963) und das von ihm eröffnete Aggiornamento der Kirche.

Dieses dritte Kap. liest sich spannend und bietet dem Leser reiche Informationen über den geschichtlich so unterschiedlich bestimmten Dienst der Päpste an der Einheit der Kirche. Eine leitende Fragestellung zieht sich auch hier beim Blick auf den jeweiligen Amtsträger immer durch: inwieweit dialogisch kollegiale und monologisch zentralistische Aktionen und Reaktionen den Dienst an der Einheit der Kirche bestimmen. In 13 Schaubildern faßt die Vf.in am Ende das Ergebnis zusammen. Dabei bleiben die Päpste Leo I., Gregor I. und Johannes XXIII. unter wechselnden Fragestellungen immer als Gruppe zusammen, deren Amtsprofil von einem grundlegend dialogisch strukturierten Dienst an einer offenen und in sich vielfältigen Einheit bestimmt ist. Demgegenüber stehen Leo X. und Pius IX. mit einem grundlegend monologisch strukturierten Amtsprofil. Innozenz III. neigt sich unter wechselnden Fragestellungen gelegentlich der ersten Gruppe zu, während Gregor VII. je nach Fragestellungen eher zu Leo X. und Pius IX. tendiert.

Kap. 4: Ursprungstreue und Geschichtlichkeit: Die Frage nach der legitimen Varianz eines Dienstes an der Einheit

Das entscheidende Ergebnis der gesamten Untersuchung besteht darin, daß die Erstgenannten Leo I., Gregor I. und Johannes XXIII. das biblisch erhobene

petrinische Profil fortführen, während sich bei Leo X. und Pius IX. hier fundamentale Abweichungen ergeben.

Kap. 5: In Treue zum Ursprung Zukunft wagen: Papstamt als Petrusdienst

Auf eine kurze Formel gebracht, die immer die Gefahr der Vereinfachung mit sich bringt, ist das Grundergebnis der Untersuchung, „dass ein in der Nachfolge Petri stehender Dienst auf eine Einheit ausgerichtet sein muss, die ihren Grund in Jesus Christus und seinem Evangelium findet und sich gerade deshalb als eine offene und einladende Gemeinschaft erweist. Das bedeutet konkret, dass der Träger dieses Dienstes seine Aufgabe nicht nur darin erkennen darf, die notwendige Einheit im Glauben zu bewahren, sondern sich ebenso herausgefordert sehen muss, die unabdingbare Vielfalt im Ausdruck dieses Glaubens zu schützen“ (445). Die Orientierung am petrinischen Profil erfordert es, „dass auch ein erneuerter Dienst in der Nachfolge Petri sich notwendig als ein grundlegend dialogischer Dienst verwirklichen muss“ (445).

Die Dichte und nicht leicht zu lesende Arbeit von Regina Radlbeck-Ossmann wird jeder mit Gewinn wieder aus der Hand legen, der sich die Mühe macht, das Buch ganz mitzudenken. Faszinierend wirkt dabei, wie die Verf.in das petrinische Profil aus der biblischen Grundlage entwickelt. Das Bild des souverän handelnden Petrus bleibt sicherlich in der Exegese weiterhin ein Dauerthema. Das entscheidende Ergebnis der Untersuchung ist sein Ausgangspunkt, daß die Erneuerung und ökumenische Akzeptanz eines Dienstes des Papstes an der Einheit aller Christen sich am Zeugnis der Hl. Schrift orientieren muß. Hierbei ist sicher auch ein Nebenergebnis der Untersuchung, daß ein „schwacher“ Petrus der Einheit der Kirche nicht zu dienen vermag. Angesichts dieses Ergebnisses sind die des öfteren vorgetragenen Sorgen, ob die Repräsentativität der untersuchten Päpste ausreicht, unnötig. Der Dreh- und Angelpunkt der Untersuchung bleibt der biblische Befund des „starken“ Petrus im Dienst an der Einheit der Kirche.

Paderborn

Michael Hardt

Theologiegeschichte

Peterson, Erik: Ausgewählte Schriften, Band 3: **Johannesevangelium und Kanonstudien**, hg. v. Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit von Kurt Anglet und Klaus Scholtissek. – Würzburg: Echter 2003. 356 S., geb. € 49,90 ISBN: 3-429-02560-5

Erik Peterson ist einer der größten Theologen des 20. Jh.s, seine Bedeutung ist allerdings eher von Rechtshistorikern wie Paul Mikat, Politologen wie Hans Maier und Kulturwissenschaftlern wie Jan Assmann erkannt worden als von Dogmatikern, Yves Congar ausgenommen, und speziell von Exegeten, Heinz Schürmann ausgenommen, war. Gelernter Neutestamentler, war er ein ausgewiesener Patristiker und, überzeugter Konvertit, einer der wichtigsten Modernisierer katholischen Denkens in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Sein Werk, das lange Zeit nur fragmentarisch vorlag, wird jetzt, nachdem das Turiner Universitätsarchiv seinen Nachlaß freigegeben hat, sukzessive neu herausgegeben. Klassiker erblicken wieder das Tageslicht. Zahlreiche Schriften werden erstmals einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Nachdem Barbara Nichtweiß 1992 ihre hervorragende Biographie vorgelegt hat (Erik Peterson. Neues Licht auf Leben und Werk, Freiburg – Basel – Wien ²1994), erschien 1994 der erste Bd „Ausgewählte Schriften“. Bd 3, ediert von Barbara Nichtweiß unter Mithilfe von Kurt Anglet und Klaus Scholtissek, versammelt Vorlesungen zum Johannesevangelium aus der (evangelischen) Bonner Zeit mit diversen Studien zum Kanon, die gleichfalls aus frühem Vorlesungs- und Vortragmaterial resultieren. 1997 ist bereits der Bd zum Römerbrief erschienen; der Folgebnd zur Johannesapokalypse ist frisch herausgekommen (Würzburg 2004); geplant sind auch die Auslegungen des Lukasevangeliums und des Ersten Korintherbriefes.

Daß die Edition die exegetischen Vorlesungen so breit dokumentiert, ist von großem Wert. Peterson trieb Theologie als Schriftauslegung und Schriftauslegung als Theologie. Er las das Neue Testament historisch – allerdings geschärft mit den Augen dessen, der ein ausgesprochener Kenner der patristischen Literatur war und es also vermochte, die urchristlichen Schriften in ihrem Wirkungszusammenhang zu sehen. Zwar war er konservativ in Einleitungsfragen; so sah er den Zebedaiden als den Verfasser des Vierten Evangeliums. Deshalb brauchte er vor vatikanischer Zensur keine Furcht zu haben. Aber dies hinderte ihn nicht, vor wie nach seiner Konversion Exegese auf der Höhe der historisch-philologischen Wissenschaft seiner Zeit zu treiben – und darüber hinaus. Seine wesentliche Einsicht, die er

durch das Studium des Neuen Testaments wie der Väter gewann, bestand darin, daß im Christentum das Problem des Monotheismus sich radikal zuspitzt und endgültig gelöst wird: durch die Trinitätstheologie, die unausgesprochen dem Neuen Testament eingeschrieben und in den theologischen Diskussionen der Alten Kirche dogmatisch beschrieben sei.

Dem Johannesevangelium fällt dabei eine Schlüsselrolle zu. P. sieht in ihm ein Spitzenprodukt neutestamentlicher Theologie, das aber deshalb nicht etwa von Jesus ablenke, sondern im Gegenteil auch historisch ernstgenommen sein wolle. P. interpretiert nicht etwa die johanneischen Jesusreden als *ipsissima verba*. Aber er urteilt, es sei neuzeitliche Dogmatik, die johanneische Christologie als rein nachösterliches Produkt zu betrachten.

Die Edition dokumentiert die 1927/29 gehaltene Vorlesung, die nach einer ausführlichen Einleitung von 1,1 bis 7,30 reicht. (Zwei kurze Texte zu Joh 13,1 und 16,12–24, Bibelarbeiten aus früherer Zeit, sind beigelegt.) Der Stil ist der klassische: Vers für Vers wird Johannes ausgelegt. Die Textanalyse tritt zurück; Wort-, Sach- und Begriffs-erklärungen stehen im Vordergrund. Ohne viel Aufheben wird das Alte Testament – und frühe Judentum – als interpretatorischer Referenztext bevorzugt. Exkursähnliche Anmerkungen sind die eigentliche Stärke der Vorlesung. Sie dringen tief unter die Textoberfläche vor, indem sie im Lichte späterer Entwicklungen die johanneische Sprache problematisieren und interpretieren. In herausragender Weise geschieht dies zu Joh 1,1, wenn – in einer spekulativen Exegese, die ihren Namen verdient – erörtert wird, weshalb nicht „Stimme“ (φωνή), „Mythos“ oder „Spruch“ (ῥῆμα), sondern eben „Wort“ (λόγος) in Joh 1,1 steht (62–71.77ff), oder zu Joh 3,14, wenn eine knappe – gegen die Dialektische Theologie gerichtete – Reflexion über „anschauliche Christologie“ bei Johannes eingeschoben wird, in der sich der Satz findet: „Der Menschensohn der Evangelien ist jedoch nicht ein Symbol für etwas Geistiges, er ist vielmehr reale leibgegebene Gestalt und deshalb auch ‚anschaulich‘, wie alle leibgegebene Realität anschaulich ist“ (148). Solche und viele ähnliche Klarstellungen sucht man in anderen Johanneskommentaren vergeblich.

Die Bedeutung der Edition liegt zu einem in der Dokumentation. Es wird nicht nur eine Zeit der Johannesexegese lebendig, in der – wie bei Bultmann – die Beziehungen zur Gnosis und zu den Mandäern den hermeneutischen Schlüssel an die Hand zu geben schienen, aber – anders als bei Bultmann – zu einer ganz „orthodoxen“ Sicht des Johannes führen konnten. Es wird auch deutlich, wie in der traditionellen Universität – mancherorts heute noch – Exegese gelehrt wurde: Die Textkenntnis des Auditoriums ist ebenso vorausgesetzt wie seine Vertrautheit mit den Grunddokumenten der kirchlichen Lehre. Mithin kann der Exeget bei einer kursorischen Auslegung letztlich unbekümmert sein, wie weit er kommt; es kommt nur darauf an, paradigmatisch die Genauigkeit wissenschaftlicher Schriftauslegung vorzuführen und in pointierten Nebenbemerkungen – bei P. geradezu aphoristisch zugespitzte – theologische Urteile abzugeben, zu denen sich das Publikum den Rest denken kann. Die Zeiten sind heute vorbei – aber erstklassige Exegese aus dieser Zeit nachzulesen, bleibt ein Gewinn, so wenig das Studium neuerer Kommentare dadurch ersetzt werden kann.

Die eigentliche Bedeutung der Johannesedition liegt aber nicht in diesem dokumentarischen Wert. Die Zeitbedingtheit und Begrenztheit wird v.a. im Urteil P.s über Juden und alles Jüdische deutlich. Er beruft sich auf Johannes, wenn er letztlich das Judentum als eine christologisch überwundene Religion sieht; daß dies eine optische Täuschung sein dürfte, zeigen erst neueste Arbeiten auf der Höhe heutiger Methodik, die narratologische und soziologische Aspekte in die Johannesexegese einbeziehen.

Geltung aber beanspruchen weiterhin die v.a. in die Exkurse verlegten theologischen Urteile. Erstens liest P. auch das Johannesevangelium „politisch“, d.h. als theologische Auseinandersetzung mit dem Anspruch politischer Religion, wie er im Imperium Romanum Macht gewonnen hatte. Aus Anlaß von Joh 7,6 finden sich Bemerkungen zu „Öffentlichkeit und ‚Zeit‘ Jesu“, die auf die spätere Klarstellungen zum öffentlichen Charakter des Gottesdienstes, zur politischen Widerstandskraft des Urchristentums und zur trinitarischen Theologie als Kritik aller Sakralisierung der Politik zulaufen (278–281) und deren biblische Fundierung bestärken. Zweitens liest P. Johannes als neutestamentliches Dokument jener Christologie, die sich in der Alten Kirche zu den Glaubensbekenntnissen hin entwickelt. Damit stellt er sich auf die Seite der patristischen Johannesexegese, wiederholt sie aber nicht nur, sondern bindet die Vätertheologie biblisch zurück, so wie dies mit exegetischen Methoden mög-

lich ist. Klarheit schaffen in dieser Hinsicht die Bemerkungen zur Pneumatologie, einerseits zur Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“, die streng theozentrisch gedeutet wird (185–189), andererseits zum – pneumatischen – „Fleisch des Menschensohnes“, von dem Joh 6 handelt (262f). Der – künftige – Konvertit gibt sich zu erkennen, wenn er von der realen Gegenwart Jesu in Fleisch und Blut im Abendmahl spricht und diese sakramenten theologische Frage folgerichtig auf die christologische Urfrage nach der Bedeutung des wahren Menschseins und Gottseins Jesu Christi bezieht (245–253), wenn er „sakramentale und kirchliche Kommunion“ annähert (255ff) und die „Zwölf und die Kirche“ so deutet, daß die Ekklesia als Kirche Christi dadurch „Bestand“ hat, daß „Christus die Zwölf berufen hat“ (271ff). Aber die Positionen, die er bezieht, sind beim gegenwärtigen Stand der Diskussion eher konfessionsverbindend als -trennend.

Mit den Johannestudien sind verschiedene Kanonstudien in einem Bd vereinigt, die aus der römischen Zeit stammen. Am wichtigsten ist „Die Geschichte der Entstehung des neutestamentlichen Kanons“ (303–334), der erste Teil einer ursprünglich italienisch gehaltenen Einleitungsvorlesung für Philologen. Letztlich kreisen sie nicht um die bekannten Probleme, in welchen Etappen die Kanonisierung erfolgt sei, sondern um die Frage der Apostolizität. P. unterscheidet den Apostolat der Zwölf, der ursprünglich auf die viva vox evangelii bezogen sei und nur nachträglich zur Schriftform der Evangelien gefunden habe, von dem des Paulus, der sich originär in der schriftlichen Form der Briefe äußere. Mag dies ziemlich spekulativ erscheinen (und die Frage aufwerfen, wie sich die These zur angenommenen Abfassung des Vierten Evangeliums durch den Zebedaiden verhalte) und mag auch die These, Paulus habe seine Herrenworte aus einem (matthäischen) Urevangelium empfangen, fragwürdig erscheinen, so besticht der hermeneutische Ansatz, die Kanonisierung nicht nur als ein historisches (heute würde man sagen: rezeptionsgeschichtliches), sondern als ein theologisches Phänomen zu verstehen, das die Apostolizität der Kirche betrifft. Offb 1,3 rückt in eine Schlüsselposition (324f): Öffentliches Lesen gehört zur Katholizität der Kirche und entspricht der Kanonizität des Neuen Testaments, die diejenige des Alten Testaments voraussetzt.

Barbara Nichtweiß hat einleitend dezent die Schwierigkeiten und klar die Grundsätze der Edition beschrieben (XVII–XXXVI). Klaus Scholtissek nimmt auf der Höhe des heutigen Forschungsstandes eine kritische Einordnung der Johannesvorlesung vor (XXXVII–LIV); dadurch wird der wissenschaftliche Wert des Bdes weiter gesteigert. Kardinal Lehmann hat ein Geleitwort verfaßt (XIII–XVI), das die kirchenpolitische Bedeutung, die der Edition zukommt, aus der theologischen Bedeutung P.s ableitet.

Dem Bd kommt nicht nur eine wesentliche Bedeutung für die Peterson-Forschung zu; für die Johannesexegese ist er Mahnung zur theologischen Schriftauslegung und Anregung, über den Funktionalismus der Sozialwissenschaften hinaus die politische und kirchliche Intention des Vierten Evangeliums von der Gottesfrage aus zu beantworten.

Wuppertal

Thomas Söding

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2. Auflage (1830/31), hg. v. Rolf Schäfer. – Berlin: de Gruyter 2003. Bd 1: LXXXIV, 529 S., Bd 2: VIII, 618 S. (Kritische Gesamtausgabe, Erste Abt. Schriften und Entwürfe, 13, Teilbd 1+2), Ln € 348,00 ISBN: 3-11-016610-0

Am 29. Oktober 1810 begann an der soeben gegründeten Berliner Universität der Vorlesungsbetrieb. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) las im Eröffnungssemester zum Standardthema „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften“. Bald darauf lag das enzyklopädische Kompendium unter dem Titel „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“ schriftlich vor. 1811 erschien die Erstauflage, 1830 erfolgte eine zweite umgearbeitete Ausgabe. Die Dogmatik wird in Schleiermachers theologischer Enzyklopädie als diejenige Disziplin bestimmt, der die zusammenhängende Darstellung der in einer christlichen Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre aufgetragen ist. Gemäß dieser Prämisse gestaltete Schleiermacher seit Sommersemester 1811 sein Dogmatikkolleg an der Alma mater Berolinensis.

1821/22 erschien als literarische Frucht der dogmatischen Lehrtätigkeit das zweibändige Werk „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“. Mit der Edition dieses Textes, die H. Peiter besorgte, wurde 1980 die Kritische Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers eröff-

net (KGA I/7,1–2). Die Aufnahme des opus magnum im damaligen gelehrten Publikum fiel zwiespältig aus. Sowohl rationalistische Spätaufklärer wie Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848) und Heinrich Gottlieb Tzschirner (1778–1828) als auch rationale Suprationalisten wie etwa Johann Christian Friedrich Steudel (1779–1837) meldeten sich kritisch zu Wort. Auch Erweckte und Konfessionalisten äußerten Bedenken, ganz zu schweigen von den zum Teil äußerst massiven philosophischen Vorhaltungen vonseiten Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) und des theologischen Hegeladepten Ferdinand Christian Baur (1792–1860). Eine bündige Zusammenfassung des Streits um die Erstauflage der „Glaubenslehre“ findet sich bei Kurt Nowak: Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, 2. Auflage, Göttingen 2002, 409–419. Sehr viel detailliertere Informationen enthält der Sammelbd, der der kritischen Edition des Textes der Erstausgabe der Glaubenslehre beigegeben wurde (KGA I/7,3). Sein Studium ist für die Kenntnis der Vorgeschichte der Zweitausgabe von 1830/31, deren kritische Edition 2003 erschien (KGA I/13,1–2) und hier anzuzeigen ist, unentbehrlich.

Grundlage der Edition der Zweitausgabe der Schleiermacher'schen Dogmatik „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ bildet der Originaldruck von 1830/31. Dankenswerterweise wurde der abgedruckte Text durchgängig mit dem eigenhändigen Manuskript Schleiermachers verglichen, das erst 1980 aufgefunden wurde und erhebliche Teile, wenngleich nicht die gesamte Zweitausgabe umfaßt. Dieser Vergleich ist im textkritischen Apparat dokumentiert. Als Apparat H sind im ersten Bd fernerhin die von Carl Thönes 1873 publizierten Randbemerkungen aus dem heute verschollenen Handexemplar Schleiermachers wiedergegeben, die aus dessen letzter, im Sommersemester 1830 abgehaltenen Vorlesung über den ersten Bd der Glaubenslehre stammen. Im Übrigen bietet ein Sachapparat die nötigen Informationen zu Bibelstellen, Väterziten und sonstigen Bezugnahmen. In den Paragraphen 1–13 finden des weiteren Erläuterungen aus der einzigen bisher bekannten Nachschrift des Kollegs von 1830 Berücksichtigung. Diese Nachschrift stammt aus der Feder des späteren Vaters der Inneren Mission, Johann Hinrich Wichern (1808–1881).

Mit KGA I/13,1.2 liegt zweifellos „der künftig verbindliche Text“ (I. U. Dalferth, in: ThLZ 129 [2004], 1115–1143, hier: 1140) der Zweitauflage des dogmatischen Hauptwerks von Schleiermacher vor, welche die Erstauflage sofort und dauerhaft verdrängte. Der Wert der Edition wird abgesehen von der faksimilierten Wiedergabe der beiden Originaltitelblätter und von sechs Autographenblättern sowie von den Literatur-, Namens- und Bibelstellenverzeichnissen zusätzlich gesteigert durch die Beigabe einer Synopse der Leitsätze der zweiten und ersten Auflage der Glaubenslehre und durch die Einleitung des Bandherausgebers Rolf Schäfer (VII–LXXXIV). Sie enthält neben dem editorischen Bericht, der auf Text und Apparate bezogen ist, hilfreiche Hinweise zu Genese, Druckmanuskript und Originaldruck der Glaubenslehre von 1830/31 und die nötigen Erläuterungen zu den Randbemerkungen im Handexemplar sowie zur Dogmatikvorlesung vom Sommersemester 1830 und zu der Wichern'schen Nachschrift.

Auch die Geschichte der Wiederabdrucke der Zweitausgabe der Glaubenslehre ist genauestens dokumentiert. Nur in einem sehr kleinen Segment, nämlich bis zum Todesjahr Schleiermachers 1834 wird hingegen ihre Rezeptionsgeschichte behandelt. Diese Beschränkung war unvermeidbar, enthält aber zugleich den Anreiz zu weiteren rezeptionsgeschichtlichen Forschungen in sich, welche nicht nur die evangelische, sondern auch die katholische Aufnahme der dogmatischen Summe Schleiermachers gebührend zu berücksichtigen hätten. Max Seckler hat in dieser Hinsicht bereits einige wichtige Hinweise gegeben (vgl. ThQ 184 [2004], 307–310, hier: 308f). Sein einstweiliges Zwischenresümee lautet: „Insgesamt lässt sich sagen, dass die Schl.-Rezeption in der Katholischen Tübinger Schule viel früher, viel eingehender und, bei aller Kritik, auch viel positiver erfolgte als etwa in der evangelischen Schwesterfakultät in Tübingen. Man hat das in der Schl.-Forschung immer noch nicht genügend wahrgenommen. Und wenn Schl. selbst wenigstens die Rezension Staudenmaiers noch zur Kenntnis hätte nehmen können, hätte er allen Grund gehabt, bei seiner Reise nach Süddeutschland, die allerdings schon 1830 stattfand, neben Steudel auch Staudenmaier (oder Drey und Möhler) aufzusuchen. Doch der in diesen Dingen recht konfessionalistische Schl. nahm Catholica kaum zur Kenntnis.“ (A.a.O., 309)

Zum Schluß verbleibt es, dem Herausgeber aufrichtig für die überaus mühe- und verdienstvolle Editionsarbeit zu danken. V. a. in textkritischer Hinsicht wurde Großes geleistet. Erwähnt sei als Beispiel lediglich die Verbesserung des Wortlauts von § 4 gegenüber der Aus-

gabe von Martin Redeker. Dieser hatte im ersten Satz von § 4,1 „Bewusstsein“ gelesen, wohingegen es nach Maßgabe des ersten Drucks der Zweitausgabe der Glaubenslehre „Selbstbewusstsein“ heißen muß. Daß dieser Sachverhalt für die Forschung durchaus gewichtige Konsequenzen haben kann, mag der Hinweis auf die erhebliche Relevanz belegen, die der Passage in Konrad Cramers Analyse der Subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins zukommt (in: D. Lange [Hg.], Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, 129–162, hier: 138ff).

München

Gunther Wenz

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. I. Abteilung. Schriften und Entwürfe. Bd. 15: Register zur I. Abteilung. – Berlin / New York: de Gruyter 2005. VIII, 912 S., Ln € 248,00 ISBN: 3–11–018292–0

Wer „Weibergemeinschaft“ sucht, wird rasch fündig: 4:312, 14:40. Der allein an „Eleonore Grunow“ Interessierte kommt ebenfalls schnell zum Ziel: 12:377.382. Und selbst demjenigen kann geholfen werden, welchem der Sinn weder nach „Weibergemeinschaft“ im Allgemeinen, noch nach „Eleonore Grunow“ im Besonderen, sondern danach steht zu erfahren, was ein Herrnhuter höherer Ordnung zur heutigen (12. Juni 2005) Tageslosung zu sagen hat: „Sie blieben beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brobrechen und im Gebet.“ (App 2,42; u. a. 13.2:278) Möglich geworden ist all dies durch das Erscheinen des Registerbdes zur I. Abteilung (Schriften und Entwürfe) der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (KGA I,15). Nun kann auf einen Schlag ersehen werden, wo Schleiermacher in seinen Schriften und Entwürfen etwas über App 2,42, Eleonore Grunow, Weibergemeinschaft und vieles andere mehr gesagt hat. Erstellt wurden die Personen- (37–176), Begriffs- und Sach- (177–323) sowie Bibelstellenregister (325–362) von Lars Emersleben unter Mitwirkung von Elisabeth Blumrich, Matthias Hoffmann, Stefan Mann und Wilko Teifke. Ihnen allen gebührt Dank für die große Mühe, die sie selbstlos und im Interesse der Benutzer der etwa 10.000 Seiten umfassenden Textbände KGA I,1–14 auf sich genommen haben.

Den drei Registern ist eine vollständige Übersicht über die in den Bden der I. Abteilung edierten Texte Schleiermachers beigegeben, die zunächst in alphabetischer (5–14), sodann in chronologischer (15–28) Reihenfolge aufgelistet sind. Ergänzt werden die beiden Verzeichnisse zum einen durch Listen sowohl der von Schleiermacher benutzten (365–485), als auch der von den Bandeditoren angeführten (487–612) Literatur, zum anderen durch ein Verzeichnis von Texten fremder Autoren (29–34), die in den Anhängen einiger Bde zumeist auszugsweise abgedruckt sind. Bei der von Schleiermacher benutzten Literatur werden die für seine Bibliothek nachgewiesenen Werke eigens kenntlich gemacht. Dadurch ist nachvollziehbar, wie er mit seinen Buchbeständen gearbeitet hat. Diese selbst werden in einem von Günter Meckenstock erarbeiteten Verzeichnis „Schleiermachers Bibliothek nach den Angaben des Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer“ mitgeteilt, das in zweiter, erweiterter und verbesserter Auflage dem Registerbd als Anhang beigegeben ist (637–912).

Meckenstock hat zudem die Addenda und Corrigenda zu den Textbänden der I. Abteilung gesammelt, die in KGA I/16,613–634 zu finden sind. Man erfährt, daß man sich KGA I/14, S. 3, Z. 21f nicht, wie bisher angenommen, auf einer „Spazierfahrt“, sondern auf einer „Spazierfarth“ befindet. Das ist gut zu wissen, auch wenn es die Sache nicht einfacher macht. Sachlich bedeutsamer dürfte der Hinweis sein, daß KGA I/14, S. 281 statt „fant“ „fiant“ (Z. 5), statt „hominis“ „homines“ (Z. 13), statt „feit“ „fuit“ (Z. 18) zu lesen ist. Daß das bisherige „sin“ auf S. 282, Z. 10 „sind“ zu heißen hat, wäre zumindest den Franken unter den Schleiermacherliebhabern auch ohne Korrektur klar gewesen. Doch daß fünf Seiten weiter (KGA I/14, 287, Z. 2) an die Stelle von „geistlich“ „gräblich“ treten soll, vernimmt man zwar nicht ohne Staunen, aber dennoch mit Dank. Kurzum und alles in allem: KGA I/15 ist eindeutig ein Werk nicht von „spiritus“, sondern von „spiritus“ (KGA I/13,2,184, Z. 34).

München

Gunther Wenz

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Bd. 16: Vorlesungen über die kirchliche Geographie und Statistik. hg. v. Simon Gerber. – Berlin / New York: de Gruyter 2005. XLIX, 584 S., Ln € 178,00 ISBN: 3–11–017929–6

War das Kurfürstentum Bayern (vgl. TRE 5, 361–387) bis zu Beginn des 19. Jh.s ein konfessionell nahezu homogenes Land, so än-

derte sich dies infolge des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803 entscheidend. Die territorialen Veränderungen, zu denen er führte, erbrachten für das neue Bayern, das im Frieden von Pressburg (1805) durch Napoleon die Königswürde erhielt, im Laufe der Jahre nicht unerhebliche Gebietsvermehrungen, wodurch eine konfessionelle Gemengelage im Staat entstand: 1816 betrug der Anteil der evangelischen Einwohner an der Gesamtbevölkerung im rechtsrheinischen Bayern 23,8%.

Durch die Konfessionspolitik Montgelas', unter Maximilian I. leitender Minister und maßgebende Persönlichkeit der napoleonischen Zeit, wurden die evangelischen Bürger nach Maßgabe des Verfassungsprinzips der Parität mit den Katholiken gleichgestellt und zu einem Staatsvolk verbunden; zugleich sollte der in sich fraktionierte Protestantismus kirchlich vereint werden. Die übernommenen evangelischen Kirchentümer wurden zu einer „Protestantischen Gesamt-Gemeinde“ zusammengeschlossen. Zu atmosphärischen Störungen der auf kirchliche Parität und Integration ausgerichteten bayerischen Religionspolitik kam es 1817. Montgelas geriet in der Verfassungsfrage in scharfen Gegensatz zum Kronprinzen Ludwig und wurde gestürzt; das im selben Jahr mit Rom geschlossene Konkordat hinwiederum drohte die Katholiken zu privilegieren, was zu konfessionell-religionspolitischen Spannungen nicht zuletzt deshalb führte, weil die dritte Säkularfeier der Reformation einen kräftigen Impuls zur Stärkung evangelischer Identität gab, die im rechtsrheinischen Bayern wesentlich lutherisch geprägt war. Doch bald schon entspannte sich die Lage wieder. Die staatliche Paritätspolitik wurde fortgesetzt, der Protestantismus fortschreitend gesellschaftsfähig, wenngleich der öffentliche Einfluß des Katholizismus dank der Mehrheit im Lande dominierend blieb und von dem seit 1825 regierenden Ludwig I. nach Kräften gefördert wurde.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) hat diese bayerischen Konstellationen aus preußischer Perspektive mit den Worten kommentiert, es sei „nicht zu leugnen, dass [sich] seit dem letzten Regierungswechsel eine gewisse Neigung der Regierung zu einem gewissen Übergewicht nach der katholischen Kirche entwickelte, wenn gleich nicht so stark, als man es anfangs besorgte. In einer äußeren Kleinigkeit hat sich neulich etwas besonders hieran gezeigt. In der neueren Verordnung über die Organisation der Staatsverwaltung hat die Regierung der protestantischen Kirche nicht mehr den Namen Kirche gegeben sondern Gesamtgemeinde. Darin scheint eine Absichtlichkeit zu liegen, als ob die Evangelische Kirche nicht ebenso eine Kirche sei als die Katholische Kirche sondern nur ein Aggregat von Gemeinden. Und das läßt sich in gewissem Sinn auch wohl sagen. Nun ist die Frage wie sich die Evangelische Kirche hier entwickeln wird, ob freier durch die Constitution, oder begränzter durch die Vorliebe für die Katholische Kirche.“ (KGA II/16, 436 Z. 35 – 437, Z. 11. Kursivierungen wurden aufgehoben.)

Entnommen ist diese Passage der anonymen Nachschrift einer Vorlesung, die Schleiermacher 1827 an der Berliner Humboldt-Universität zum Thema der kirchlichen Statistik und Geographie gehalten hat. Als Aufgabe der kirchlichen Statistik galt Schleiermacher die Darstellung des gesellschaftlichen Zustandes zu einem gegebenen Moment und, wie man hinzufügen darf, in den geographisch jeweils in Betracht zu ziehenden Lokalitäten. Hat die dogmatische Theologie im Verein mit der christlichen Sittenlehre eine zusammenhängende Darstellung der zu einer gegebenen Zeit in der Kirche im Allgemeinen oder in einem bestimmten Kirchentum im Besonderen geltenden Lehre und Praxistheorie zu entwickeln, so sollte die kirchliche Statistik die tatsächliche Verfassung einer Kirchengemeinschaft in ihrem Verhältnis zu sich, zu anderen Kirchengemeinschaften und zur zivilen Gesellschaft sowie zum Staate in der Gegenwart und in Bezug auf die jeweiligen Ländereien erkunden. In den §§ 43–60 der ersten (vgl. KGA I/6, 294–297) sowie in den §§ 232–250 der zweiten (vgl. KGA I/6, 408–413) Auflage seiner kurzen Darstellung des theologischen Studiums, in der er eine Enzyklopädie der wissenschaftlichen Theologie entwickelt, hat Schleiermacher dies nach einigen vorhergehenden Ansätzen im Einzelnen ausgeführt.

Aufs ganze gesehen besteht die theologische Wissenschaft aus drei Teilen: philosophische, historische und praktische Theologie. Der historischen Theologie sind Exegese, Kirchengeschichte sowie dogmatische Theologie und kirchliche Statistik zugewiesen. Die beiden letzteren haben geschichtliche Kenntnis vom gegenwärtigen Zustand des Christentums zu vermitteln, wobei die dogmatische Theologie in ihrer Gestalt als Dogmatik und Sittenlehre die ideale, die Statistik die reale Seite aktuellen Christentums zu thematisieren hat. Sind Dogmatik und Ethik auf die theoretische und praktische Seite

des aktuellen christlichen Lehrbegriffs ausgerichtet, so interessiert die Statistik v. a. die soziokulturelle, rechtliche oder wie auch immer bestimmte Verfassung der Kirche in der gegebenen Faktizität ihrer äußerlichen Verhältnisse. Was darunter im Einzelnen zu verstehen ist, dafür mag Schleiermachers zitierter Kommentar zu den kirchlichen Konstellationen, wie sie in Bayern zu Beginn des 19. Jh.s gegeben waren, als kleines Beispiel dienen.

Der anzuzeigende Bd enthält bisher unveröffentlichte Quellen zu Schleiermachers Vorlesungen über kirchliche Statistik und Geographie. Eine entsprechende Lehrveranstaltung war für das Wintersemester 1826/27 erstmals angekündigt, kam aber erst im Sommersemester 1827 zustande, um dann 1833/34 noch einmal und zugleich letztmals wiederholt zu werden. Über Einzelheiten wird detailliert in der Einleitung des Bandherausgebers berichtet (IX–XXXVI), dessen editorischer Bericht (XXXVII–XLIX) darüber hinaus alles Wissenswerte über Editionsverfahren, das einschlägige Manuskript Schleiermachers und die vorliegenden Vorlesungsnachschriften enthält. Das Manuskript Schleiermachers, das am Beginn der Edition steht (1–179), bietet auf ungefähr hundert S. eine nach Themen geordnete Materialsammlung. Die Vorlesung von 1827 wird in Form einer anonymen Nachschrift wiedergegeben (181–458), die allem Anschein nach um eine wortgetreue Aufzeichnung bemüht und unter allen Nachschriften die ausführlichste ist. Die Statistikvorlesung 1833/34 wird in Form einer Nachschrift von Karl Ohle dokumentiert (461–510), die indes unvollständig ist und nur ein Viertel der Vorlesung umfaßt. Beigegeben sind fernerhin Materialsynopsen, ein Verzeichnis der von Schleiermacher benutzten Literatur, ein allgemeines Literaturverzeichnis sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister.

Was die Inhalte der Statistikvorlesung betrifft, so gliedern sie sich nach zwei Hauptaspekten: zunächst kommt vergleichsweise kurz die morgenländische Kirche in Betracht, wobei zwischen Nestorianern, Monophysiten und Monotheleten (Maroniten, Jakobiten, Kopten, Abessinische Kirche, Armenier) und griechischer Kirche (orientalisch-ungriechische Griechen, Nationalgriechen, russisch-griechische Kirche, Serben, Illyrer und Walachen, unierte Griechen) unterschieden wird. Sodann werden unter vielerlei Perspektiven die Zustände in der abendländischen Kirche erörtert, zunächst im Blick auf die römisch-katholische Kirche, sodann hinsichtlich der Reformationskirchen. Der Unsicherheit des Ausdrucks „Evangelische Kirche“ und der Schwierigkeit, die Reformationskirchen einem einheitlichen Protestantismusbegriff zu subsumieren, widmet Schleiermacher einen eigenen Abschnitt (vgl. 383ff). Von den eingangs erwähnten bayerischen Verhältnissen hinwiederum ist unter der Überschrift die Rede: „Die deutschen Länder, wo die Evangelische Kirche nicht die herrschende ist“ (433. Kursivierungen wurden aufgehoben). Der anschließende Vergleich mit den österreichischen Staaten fällt dabei, um nur noch dieses zu sagen, nach dem Urteil Schleiermachers eindeutig zugunsten Bayerns aus. Bleibt anzumerken, daß Schleiermacher noch über Baiern schrieb. Zu Bayern wurde Baiern aus Antikisierungsgründen erst im Lauf der Regierungszeit des Altertumsliebhabers Ludwig I. Man kann sich die Sache so klarmachen: Für Ludwig verhält sich Bayern zu Baiern ungefähr wie Seyn zu Sein für Martin Heidegger.

München

Gunther Wenz

Theologie / Naturwissenschaften

Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet, hg. v. Mechthild Herberhold / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 2003. 217 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt € 15,40 ISBN: 3-89710-263-3

Schon Ende der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts spricht Jürgen Moltmann von der Rechtsgemeinschaft von Menschen, Tieren und Pflanzen und postuliert: „Rechte für die nichtmenschlichen Geschöpfe können vertreten und durchgesetzt werden, wenn für sie in menschlichen Gerichten Vormünder und Treuhänder bestellt werden.“ (In: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, S.333)

Es war im Herbst 1999, als zum ersten Mal eine nationale Gesetzgebung, nämlich die in Neuseeland, tatsächlich den großen Menschenaffen Rechte zusprach. Mit Schimpansen, Gorillas, Orang-Utans und Bonobos darf nur dann experimentiert werden, wenn die Ergebnisse den Affen selbst oder ihrer Art – nicht etwa den Menschen – zugute kommt.

Drei Jahre später, im Sommer 2002, hat auch in Deutschland eine weitgehende Veränderung des rechtlichen Status der Tiere stattgefunden. Mit der Formulierung „und die Tiere“ wurde der Tierschutz im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verankert (Art. 20a).

Im gleichen Jahr hat die Akademie „Die Wolfsburg“ diese Bewegungen aufgenommen und sich im Rahmen einer interdisziplinären Tagung des Mensch-Tier-Verhältnisses angenommen. Eine Sammlung der Vorträge, die zwei Perspektiven beleuchten, liegt nun vor.

Im ersten Teil wird die neuere Entwicklung des Mensch-Tier-Verhältnisses dargestellt; danach die philosophisch-theologische Perspektive reflektiert.

Der Soziologe Rainer Wiedemann beleuchtet zunächst das Verhältnis des Menschen in den westlichen Gesellschaften zu den Tieren; hier gilt das Wort Rupert Sheldrakes: Es gibt nur noch zwei Kategorien – die einen verwöhnen wir mit Haustierfutter, und die anderen werden dazu verarbeitet.

Wie sich das Verhältnis der Menschen speziell zu den Gorillas in Laufe der letzten Jahre verändert hat, zeigt der stellvertretende Direktor des Duisburger Zoos, Friedrich Ostenrath: Aus „wilden Bestien“ wurden unsere „nächsten Verwandten“.

Der immer intensiver diskutierten Frage, ob Tiere kulturfähig seien, stellt sich der Zoologe und Anthropologe Andreas Paul. Er zeigt anhand der Affen aus dem japanischen Koshima, daß es durchaus tierliche Kulturleistungen gibt und somit dieses wichtige Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier aus der Vergangenheit obsolet wird.

Die Tierrechtlerin Sina Walden stellt die Geschichte der Tierrechtsbewegung und die Hintergründe der neuseeländischen Gesetzesinitiative dar.

Schließlich kommt der Jurist Eberhard von Loeper zu Wort, der maßgeblich für die Aufnahme des Tierschutzes in das Grundgesetz gekämpft hat.

Mit einem Beitrag des Philosophen Hans-Martin Sass beginnt die kritische Reflexion der neueren Entwicklungen aus philosophisch-theologischer Sicht. In Anlehnung an Ernst Jünger, der sich zuerst Gedanken gemacht hat, über die Erfahrungswelt von Seesternen (!) und die menschliche Gebundenheit in rechts und links, gut und böse, in das, „was wir dann auch mal die Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer nennen“ (103), macht er sich stark für ein theozentrisches Modell, das dem Mensch-Tier-Verhältnis eher gerecht wird als ein anthropozentrisches oder kosmozentrisches.

Von transzendentalen Erfahrungen und dem Gottesverhältnis eines Seesterns können wir aufgrund der „Enge unserer menschlichen Transzendenz und metaphysischen Erfahrungen“ (ebd.) natürlich gar nichts sagen. In seinem brillanten Aufsatz resümiert der Autor, daß die Frage nach der Verantwortung weit zentraler für das Selbstverständnis des Menschen ist als die Frage nach den Unterschieden zwischen Mensch und Tier.

Diesen Gedanken verstärkt der Dogmatiker Hans Kessler, der sich den Gründen der „christlichen Anthropozentrik“ zuwendet. In einer fundierten Auseinandersetzung mit dem von Lynn White 1967 formulierten Vorwurf, das Christentum sei mitverantwortlich für die Naturausbeutung, gibt er Hinweise zu den biblischen Grundlagen, den geschichtlichen Gründen der sog. christlichen Anthropozentrik und nimmt zudem diesen vieldeutigen Begriff genauer unter die Lupe.

Schließlich skizziert er die Grundlagen eines heilsameren Verhältnisses des Menschen zu den Tieren und der Natur als ganzer. Darin erhält der Mensch seine Sonderstellung als das Geschöpf, das als einziges die Verantwortung für die Schöpfung übernehmen kann und darin seine Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer verwirklicht.

Der Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow richtet seinen Blick in die vielschichtige Welt antiker Religionen und geht der Frage nach, wie in den unterschiedlichen Kulturen Tiere betrachtet und geachtet wurden.

Daß die Zuneigung des hl. Franz von Assisi zu den Tieren kein Einzelfall ist, zeigt der Kirchenhistoriker Hubertus Lutterbach. Vielmehr liegt dieser Haltung die Vision des kosmischen (Tier-)Friedens zugrunde, die fest in der Geschichte der Kirche verankert ist.

Abgerundet wird der zweite Teil durch den Gastbeitrag der Moralthologin Heike Baranzke.

Die schöpfungsgemäße Herrschaft der Menschen über die Tiere ist in der jüdisch-christlichen Tradition unblutig. Wie es aber kommt, daß eine solche ideale Schöpfungsordnung bis heute durch gewalttätige Blutaten korrumpiert wird und welch archaische Faszination das Blut von Tieren ausübt, dem geht die Autorin in einem beeindruckenden Gang nach: „Von der Genesis zu Hermann Nitsch“.

Die Zuerkennung von Menschenrechten für Menschenaffen markiert einen Bewußtseinswandel, der in den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren v.a. in der Literatur und Philosophie festzustellen ist. Darin kommen die Tiere endlich wieder vor: im ethischen Diskurs, als das „Tier in uns“ und als leibhaftiges Gegenüber des Menschen.

Es wird höchste Zeit, daß sich auch die Theologie dieses Themas annimmt.

Der vorliegende Bd liefert dazu einen wesentlichen Beitrag.

Münster

Rainer Hagencord

Theologie / Medien

Roller, Paul-Gerhard: Das Wesen des Christentums als mediale Wirklichkeit.

Eine fernsehanalytische Untersuchung in systematischer Perspektive. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. VIII, 339 S., 69 Abb., geb. € 44,00 ISBN 3-374-02287-1

In zahlreichen systematisch-theologischen Beiträgen wird derzeit des sich weiter ausdifferenzierenden Systems der elektronischen Medien Rechnung getragen. Diese theologischen Bezüge wissen um die anthropologischen, sozialen und kulturellen Horizonte, innerhalb derer die Theologie ihr Kerngeschäft betreibt und hellen in ihren Theoriebildungen auf, daß die elektronischen Medien die Wirklichkeit nachhaltig prägen. Sie sind zu einem essentiellen Träger und Konstrukteur von Sinnbezügen, Deutungsmustern, Emotionen und Lebensorientierungen geworden. Über allen praktischen Nutzen hinaus fragen die Medien in ihrer Eigengesetzlichkeit die Theologie nachhaltig an.

In diesem breiten Strom der systematischen Theologie steht die vorliegende an der Evang. Fak. der Uni. Tübingen angenommenen Diss. Als theologischen Anknüpfungspunkt wählt der Vf. die v.a. im evangelischen Bereich breit ventilierter Frage nach dem Wesen des Christentums. Sie gewinnt gegenwärtig neue Brisanz. Die Pluralisierung religiöser und sozio-kultureller Systeme stößt die Notwendigkeit und die erneute Hinwendung zur Frage nach dem spezifischen Proprium und Wesen des Christentums neu an. Es ist überaus begrüßenswert und zeugt von theologischer Kreativität, daß der Vf. sich dieser Notwendigkeit aus einer überraschend neuen Perspektive nähert. Für die Erhebung von Wesensmerkmalen zieht er mediale Kontexte heran und wählt als exemplarischen Untersuchungsgegenstand die erstmalig Ende 1999 / Anfang 2000 im Ersten Deutschen Fernsehen gezeigte Dokumentationsreihe „2000 Jahre Christentum“. Der Vf. benennt als Stoßrichtung der Arbeit: Sie „möchte einen Beitrag leisten zur Bestimmung der Wesensfrage unter den Bedingungen der Kommunikationsgesellschaft im 21. Jh.“ (V). Der Vf. betritt damit ein überaus lohnendes Feld, das höchste Aufmerksamkeit verlangt. Freilich stellt er sich damit unter einen hohen Anspruch und weckt ein großes Potential an Erwartungen.

Zwei Hauptziele werden verfolgt: „Zum einen sollen die einzelnen Sendungen medienkritisch und theologisch präzise analysiert und kommentiert werden [...] Zum anderen soll die Behandlung der Frage nach dem Wesen des Christentums, die in der Sprache der Sendereihe insbesondere bei ihrer ‚Suche nach Wahrheit‘ bzw. dem ‚wahren Christentum‘ zum Vorschein kommt, aus historischer, theologischer und medienwissenschaftlicher Perspektive untersucht werden, um im Ergebnis festzustellen, ob bzw. wie eine sachgerechte Darstellung des Wesens des Christentums im Medium Fernsehen möglich ist“ (4).

Was in der Arbeit als viel versprechender Weg angelegt ist, vermag leider bei der konkreten Durchführung nicht zu überzeugen. Sowohl methodisch als auch inhaltlich bleiben die in Teil I geweckten Erwartungen weitgehend unerfüllt. Die Gründe dafür liegen hauptsächlich im Aufbau und in der Methode der Arbeit. Hilfreich wäre es gewesen, zunächst die Hauptlinien der Diskurse um das Wesen des Christentums nachzuzeichnen, um dem die Darstellungen in der Sendereihe entgegenzusetzen und daraus ableitend auf Impulse und Bezüge hinzuweisen. Hier hätte dann ein Fundament vorgelegen, das den Analysehorizont klar hätte umreißen können. Das hätte außerdem eine exakte Erarbeitung und Auflistung der Kriterien vorausgesetzt, mittels derer die einzelnen Sendungen „medienkritisch und theologisch“ (4) analysiert werden sollen. Vergeblich sucht man nach einer pointierten Formulierung der inhaltlichen Maßstäbe, die an die Sendungen zwecks ihrer Beurteilung angelegt werden; sie fehlen bedauerlicherweise. Stattdessen beschreibt der Vf. in Teil II weitschweifig die Produktionsprozesse und die Entstehungshintergründe der Sendereihe und listet weit ausholend und teilweise bis hinein in kleinste Sequenzen den Ablauf der gewählten fünf Sendungen auf. Was aus fernseh-redaktioneller Sicht belangvoll sein mag, muß sich jedoch ernsthaft die Frage stellen lassen, ob es zum theologischen Erkenntnisfortschritt beitragen kann.

An die Beschreibung jeder einzelnen Sendung schließt der Vf. eine theologische Analyse an. Mangels klar benennbarer Analyse Kriterien kommt es hier zu recht vagen Gegenüberstellungen von Aussagen der Filme mit einzelnen Positionen aus verschiedenen Perspektiven der Theologie. Ich will das Bemühen des Vf.s achten, fünf Sendungen aus der gesamten Sendereihe exemplarisch herauszugrei-

fen und sie unter einem theologischen Aspekt zu deuten: christologisch, eschatologisch, ekklesiologisch, soteriologisch, säkular. Doch gehen in Teil II die Bildbeschreibung der Sendungen und die Nachzeichnung einzelner theologischer Linien aus Christologie, Exegese, Kirchengeschichte und systematischer Theologie eine unübersichtliche Gemengelage ein, dessen Sinnzusammenhang zu verschwimmen droht. Leider werden die Ergebnisse nicht klar abgegrenzt; letztlich gehen die Ausführungen über eine Bewertung dessen, ob die Sendereihe in ihren Bild-, Ton- und Textsequenzen theologisch adäquat produziert ist, kaum hinaus.

Erst Teil III benennt, was man sich schon ganz zu Anfang als Arbeitsgrundlage gewünscht hätte: Ein (hier nur skizzenartig angelegter) Überblick über die wesentlichen Wegstationen der Diskussion über die Frage nach dem Wesen des Christentums. Aber auch hier bleiben die angekündigten Impulse für eine „Neubestimmung des ‚Wesens des Christentums‘ unter den Kommunikationsbedingungen des 21. Jahrhunderts“ (vgl. Text auf dem Bucheinband) hinter den Erwartungen zurück. Zweifelsfrei richtig ist die erarbeitete Diagnose des Vf.s zu der untersuchten Sendereihe, die theologische Inkongruenzen zwischen den bekannten systematischen Linien und den filmischen Umsetzungen aufweist: „Hier wird nicht eine theologische Schulrichtung vertreten, sondern eine Mischung aus verschiedenen, teilweise sich widersprechenden Forschungsrichtungen. Damit ist die Sendereihe aber zugleich ein paradigmatisches Beispiel für einen Grundzug der Postmoderne und einer mit ihr einhergehenden Patch-

work-Theologie [...]“ (275). „Anstelle einer theologischen Linie bzw. des Anschlusses an eine theologische Schulrichtung bietet nahezu jede Folge – die Vielfalt von der Recherche bis zum Produktionsprozess beteiligten und der Streuung der Zuschauer widerspiegelnd – ein Neben- und Ineinander verschiedener theologischer Positionen [...] Modernen konstruktivistischen Entwürfen dürfte das von der Sendereihe präsentierte Kaleidoskop sehr entgegen kommen [...]“ (278). Was hier richtig erkannt ist, wirft freilich die Fragen auf: Was ist daraus für das Wesen des Christentums zu folgern? Welche Neuformulierungen von Wesenslinien müssen angestoßen und diskutiert werden? Gibt es spezifische Wesensmerkmale, die sich erst im Spiegel des Mediums Fernsehen als bedeutsam erweisen? Wie kann man im Fernsehen Wesenszüge des Christentums medial und technisch verantwortet entfalten? Auch wenn der Vf. einen überaus originellen systematischen Vorstoß wagt, sind die konkreten Umsetzungen ausbaufähig. Leider wurde wichtige medientheologische Literatur nicht rezipiert, auch nicht aus dem evangelischen Bereich etwa die grundlegende Arbeit von W. Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002.

Die angestoßene Frage nach dem Wesen des Christentums unter den Bedingungen der Kommunikationsgesellschaft, auch im Rahmen einer umfassenderen Medientheologie, harret weiter auf eine Antwort.

Münster

Stefan Böntert

Kurzrezensionen

Doell, Thomas: *Zurück zu den Wurzeln.* Werte neu entdecken. Bergisch Gladbach: Heider 2004. 154 S., pb € 14,80 ISBN: 3-87314-400-X

Der Autor ist Betreiber einer „Sinnagentur“, stammt vom Land und genießt die Natur. Seine Philosophie lautet darum „Natürlich, Dynamisch, Zielorientiert“ (Reklameteil des Buches). In bemühter Burschikosität eröffnet er dem Leser Einsicht in Trivialitäten der Lebensgestaltung, z.B. auf S. 16: „Wenn Sie Mensch bleiben, dann bleibe ich es auch. Das ist doch ganz einfach. Mensch bleiben!“ Diese Aussicht läßt einen verstummen.

W. B.

Gantz, Ulrike: *Gregor von Nyssa: Oratio consolatoria in Pulcheriam.* – Basel: Schwabe und Co. 1999. 315 S. (Chrēsis, 6), geb € 35,00 ISBN: 3-7965-1101-5

Die Untersuchung, die im Sommersemester 1997 von der Philologischen Fak. der Uni. Münster als Diss. angenommen wurde, schließt die Lücke nach einem modernen Kommentar zu Gregors Trostrede für Pulcheria und bewegt sich, wie die Vf.in selbst ausführt, „vielfach auf der Grenze zwischen einem Kommentar und einer Motivstudie“ (15). Die Vf.in steht in der Tradition ihres Lehrers Christian Gnlika und der von ihm herausgearbeiteten Aspekte zur Beschreibung des Umgangs der Kirchenväter mit der antiken Kultur im Sinne eines „rechten Gebrauchs“, verbunden mit dem „Prinzip der Reinigung“. Die Vf.in setzt es sich zum Ziel, diese als *einheitlich* postulierte Methode der Kirchenväter am Beispiel von Gregors Trauerrede „zu erhellen“ (9). Die Studie bietet einen Abdruck des griechischen Textes samt Übersetzung sowie einen fortlaufenden Kommentar und wird durch ausführliche Register abgerundet.

C. U.

Grieser, Heike: *Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.-7. Jh.).* Das Zeugnis der christlichen Quellen. Stuttgart: Franz Steiner 1997. X, 299 S. (Forsch. z. antiken Sklaverei, 28), kt € 48,00 ISBN: 3-515-07233-0

Ausgangspunkt dieser Untersuchung, die im Nov. 1996 vom Fachbereich Kath. Theol. der Uni. Mainz als Diss. angenommen wurde, ist die Beobachtung, daß die kaum noch zu überschauende Literatur zur Sklaventhematik die Gründe für die christliche Bewertung und den christlichen Umgang mit der Sklavenfrage weitgehend unberücksichtigt läßt und v.a. christliche Quellen nicht auswertet. Diese Lücke versucht die Vf.in zu schließen. Aufgrund der Materialfülle, die auszuwerten ist, beschränkt sie sich dabei auf die Quellen, die für den gallischen Raum maßgeblich sind. An diesem Beispiel kann sie das Bestreben zeigen, bestehende Verhältnisse mit einer religiösen Motivation zu begründen und zu legitimieren, nämlich mit dem Verweis auf den Willen Gottes. Ähnlich wird den christlichen Besitzern von Sklaven mit dem Verweis auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott

aber auch ihre Verantwortung für die Sklaven eingeschärft, so daß letztlich die Sklaverei nicht angezweifelt wird, aber „die Frage nach der sittlich-moralischen Qualität des Herrschenden“ das entscheidende Beurteilungskriterium ist (223). Gerechtigkeit kann es für diese Problematik erst im Himmelreich geben.

C. U.

The Jerusalem Talmud. Third Order: *Naim.* Tractate Yebamot. Edition, Translation, and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2004. XII, 671 S. (Studia Judaica, 29), Ln € 148,00 ISBN: 3-11-018291-2

Nach Abschluß der ersten Ordnung des Talmud Yerushalmi (Zera'im – „Saaten“, in fünf Bden) nimmt H.W. Guggenheimer mit diesem Bd nun die dritte Ordnung (Nashim – „Frauen“) in Angriff. Profil und Methodik haben sich nicht geändert, so daß die Feststellung von R. Deines in seiner gründlichen Besprechung der ersten Ordnung (Theologische Revue, Jahrgang 100/2004, Sp. 157–164), mit dieser Ausgabe werde „kein Beitrag zur kritischen Talmud-Wissenschaft“ geleistet, ebenso auch auf den vorliegenden Bd zum Traktat Yebamot zutrifft. Inhaltlich geht es hier vorwiegend um die Schwagerhe (Dtn 25,5–10), ihre Vermeidung durch den Chaliza-Ritus, ihr Verhältnis zu den biblischen Inzestverboten, um rechtliche Probleme im Zusammenhang mit ungültigen Ehen, besonders den für das Erbe und die jüdische Identität wichtigen Status der aus ihnen hervorgegangenen inder, um erlaubte und unerlaubte Priesterehen und verwandte Themen.

H.-J. B.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Philosophie der Geschichte.* Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831), hg. v. Klaus Viegeweg. – München: Wilhelm Fink 2005. 246 S. (jena-sophia), kt € 29,90 ISBN: 3-7705-4058-1

Zwischen 1822 und 1831 las Hegel in Berlin fünfmal über „Philosophie der Weltgeschichte“. Seine postum herausgegebenen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ wurden 1837 von Eduard Gans aus Manuskripten Hegels sowie aus Hörer-Nachschriften der fünf Vorlesungsjahrgänge kompiliert und 1840 von Karl Hegel überarbeitet. Die vorliegende Einzelausgabe der (von Gans benutzten) Heimann-Mitschrift von 1830/31 (nur die letzte Semesterwoche fehlt), vom Herausgeber in der Universitätsbibliothek Budapest entdeckt, „versteht sich ausdrücklich nur als Vorarbeit zu einer künftigen kritischen Edition von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (26). Die editorischen Maßnahmen (v.a. Ergänzungen der vielen Abkürzungen) sind beispielhaft transparent gemacht (Kursivdruck). Insgesamt scheint der Vergleich der Heimann-Nachschrift mit anderen bereits bekannten Nachschriften (überwiegend von 1822/23) die bisherigen Erkenntnisse über eine konzeptionelle Fortentwicklung im Lauf der Jahrgänge (Verschiebung des Schwerpunkts von der orientalischen zur germanischen Welt, stärkere Betonung des Bewußtseins der Freiheit gegenüber deren Realisierung) weitgehend zu bestätigen.

Th. St.

Kulik, Nils: Das Gute und das Böse in der phantastischen Kinder- und Jugendliteratur. Eine Untersuchung bezogen auf Werke von Joanne K. Rowling, J. R. R. Tolkien, Michael Ende, Astrid Lindgren, Wolfgang und Heike Hohlbein, Otfried Preußler und Frederik Hetmann. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 402 S. (Kinder- u. Jugendkultur, -lit. u. -medien. Theorie – Gesch. – Didaktik, 33), pb € 68,50 ISBN: 3-631-53446-9.

Die vorliegende Arbeit setzt sich in drei Kap.n mit der phantastischen Literatur des ausgehenden 20. Jh.s auseinander.

Kap. 1 sucht Genres wie Märchen, Fantasy bzw. Phantastik voneinander abzugrenzen. Des weiteren werden Kriterien analysiert, um Begriffe wie Gut und Böse voneinander unterscheiden zu können. Hierfür scheint, so der Vf., die Theologie prädestiniert zu sein (60). Kuli arbeitet jedoch heraus, daß allein der literarische Text, das intertextuelle des jeweiligen Epos hierfür herangezogen werden darf. (61).

Das zweite Kap. setzt sich mit den im Titel erwähnten Autoren und einzelnen Werken auseinander. Durch die mE. große Zahl der behandelten Romane und Erzählungen verzichtet der Vf. leider auf eine präzise inhaltliche Darstellung derselben. Dies wäre hilfreich gewesen.

Das dritte Kap. sucht auf leider viel zu wenigen Seiten den Nutzen dieser Genres für die Pädagogik und die Entwicklung des Kindes darzustellen.

Insgesamt ein lohnendes, höchst differenziertes Werk.

Al.

Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters, hg. v. Jürgen Manemann / Johann B. Metz. 2. Auflage, Münster: Lit 2001. 180 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheol. Stud., 12), pb € 15,80 ISBN: 3-8258-3979-6

Von Elie Wiesel stammt der Satz, in Auschwitz sei nicht das Judentum, sondern das Christentum gestorben. Unter Bezug auf diesen Ausspruch hatte Tiemo Rainer Peters, Mitglied des Dominikanerordens und Akademischer Rat an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, anlässlich eines Podiumsgesprächs in der Karl Rahner-Akademie in Köln 1993 ein Zehn-Thesen-Papier zum Thema „Christologie nach Auschwitz“ vorgelegt. Der zu Peters'

60. Geburtstag erstmals erschienene Bd versammelt achtzehn Kurzkommentare zu den Thesen, die eingangs erneut abgedruckt sind. Der zweiten Auflage, die hier kurz anzuzeigen ist, wurde eine Replik von Peters auf die Stellungnahmen beigegeben.

G. W.

Riegger, Manfred: Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen. Das Sozialtherapeutische Rollenspiel als Methode erfahrungsbezogenen Glauben-Lernens. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 390 S. (Praktische Theologie heute, 26), kt € 31,00 ISBN: 3-17-017262-X

Handlungsorientierung, Ganzheitlichkeit und Kreativität sind nur drei der zentralen Inhalte, die religiöses Lernen heute ausmachen. Mit Blick auf die Korrelationsdidaktik stellt sich der Vf., der Theologie und Sozialpädagogik studierte, der Herausforderung, das Spannungsfeld zwischen religiös verstandener Tradition und der heutigen Lebenswelt mit Hilfe des Sozialtherapeutischen Rollenspiels (STR) zu entschärfen. Im ersten Kap. schildert der Vf. in einer Einführung daher die Ausgangsposition und benennt Aspekte zur religionspädagogischen Beschäftigung mit dem Spiel (z. B. das Bibliodrama). Das zweite Kap. ist der Entwicklung des STR gewidmet, wobei ein sehr breiter theoretischer Fachhintergrund in die Ausführungen mit einfließt. Kap. 3 bricht die Thematik zunehmend herunter auf das STR in religiösen Lehr-Lernprozessen. Neben Anmerkungen zu Unterrichtsmedien und Kriterien zu dem Einsatz des STR finden sich hier Ausführungen praktischerer Art, die im Kap. 4 ihre Konkretisierungen finden. Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit einer exemplarischen Realisation einer Unterrichtsvorbereitung und mit einer qualitativ-empirischen Exploration, die besonders die Chancen aufzeigt, „die sich aus den Umsetzungen des STR als eine Art von Spiel im Religionsunterricht ergeben können“ (346f.). Dieses Werk bietet einen äußerst fundierten Hintergrund zum STR und dient allen, die sich selbst mit der Konzeption solcher Rollenspiele beschäftigen, als eine hilfreiche Handreichung und Anleitung für die Praxis, ohne fachwissenschaftliche Aspekte aus dem Blick zu verlieren.

B. I.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung

eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

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

Körner, Reinhard: Weisheit. Die Spiritualität des Menschen. Prof. Dr. Dr. Eugen Biser zum 86. Geburtstag. In Dankbarkeit und Freundschaft. – Leipzig: St. Benno 2004. 128 S., geb. € 9,90 ISBN: 3-7462-1697-4.

Hans Wölfel. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung, hg. v. Mechthilds Bocks ch. – Bamberg: Urlaub 2004. 392 S., geb. € 19,95 ISBN: 3-933949-16-5; 17–79: BOCKSCH, M.: „Denken Sie manchmal an mich einsamen Kämpfer“; 80–85: BOCKSCH, M.: Der Vorfall in Waischenfeld; 86–126: REINHARDT, M.: Hans Wölfel und die Tragödie von Gaiganz; 127–141: LEUGERS, A.: Der Bamberger Wölfel-Kreis; 142–161: BOCKSCH, M.: Hans Wölfel und die Robinsohn-Strassmann-Gruppe; 162–221: BOCKSCH, M. / FICHTL, A.: Vom Urlaub im Allgäu zur Hinrichtungsstätte Brandenburg-Görden; 222–246: ZEISSNER, W.: Katholische Kirche und Staat in Bayern 1918–1932; 247–284: KROPP, A.: Von der Gestapo zum Reichssicherheitshauptamt: die Etablierung des nationalsozialistischen Terrorstaates 1933–1939; 285–290: REINHARDT, M.: Die Instrumentalisierung der Tragödie von Gaiganz; 291–318: FICHTL, A.: Eine Zeit voller

Irrungen und Wirrungen; 319–330: KESTLER, S.: Deutscher Widerstand im Dritten Reich. Ein Einblick in seine Motivation und Gestalt; 331–336: URBAN, J.: Ein Brief Wölfels von 1929 – Aus der Anfangszeit als Rechtsanwalt in Bamberg; 337–342: BOCKSCH, M.: Persönliche Erinnerungen; 343–347: SCHNEIDERBANGER, G.: Hans Wölfel, ein guter Freund des Hauses Schneiderbanger (Zeder); 348–357: BRAUN, L.: Hans Wölfel und sein Prozess; 358–361: REINDL, A.: Märtyrer heute; 362–385: BOCKSCH, M.: „Das Ende des Lebens ist nicht das Ende des Wirkens“.

Frielingsdorf, Karl: Wo das Glück beginnt. – Mainz: Grünwald 2003. 80 S., geb. € 12,80 ISBN: 3-7867-2446-6.

Haight SJ, Roger: Christian Community in History. Volume 1: Historical Ecclesiology. – New York, London: Continuum 2004. 438 S., geb. USD: 34,95 ISBN: 0-8264-1630-6.

Henn, Wolfram: Warum Frauen nicht schwach, Schwarze nicht dumm und Behinderte nicht arm dran sind. Der Mythos von den guten Genen. – Freiburg: Herder 2004. 190 S. (Herder Spektrum, 5479), kt € 9,90 ISBN: 3-451-05479-5.

Loleit, Simone: Ritual und Augenschein. Zu Gedächtnis und Erinnerung in den deutschen Übersetzungen der *Navigatio Sancti Brendani* und der deutsch-niederländischen Überlieferung der *Reise*-Fassung. – Aachen: Shaker 2003. 180 S. (Essener Beiträge zur Kulturgeschichte, 3), kt € 19,80 ISBN: 3-8322-0844-5.

Lücke, Ulrich: Mensch – Natur – Gott. Naturwissenschaftliche Beiträge und theologische Erträge. – Münster: Lit 2002. 176 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 1), brosch., € 17,90 ISBN: 3-825-6006-x.

Luther between Present and Past. Studies in Luther and Lutheranism, hg. v. Ulrik Nissen / Anna Vind / Bo Holm / Olli-Pekka Vainio. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2004. 255 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 56), kt ISBN: 951-9047-66-2.

Malek, Roman: Verschmelzung der Horizonte: Mozi und Jesus. Zur Hermeneutik der chinesisch-christlichen Begegnung nach Wu Leichuan (1869–1944). – Leiden: Brill 2004. 613 S. (Studies in Christian Mission, 29), geb. € 139,00 ISBN: 9004138641.

Poláková, Jolana: Betroffen von dir. Reflexionen über die dialogische Gotteserfahrung. Mit einem Nachwort von Bernhard Casper. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 2004. 80 S., kt € 12,90 ISBN: 3-8799-635-4.

Rivinius, Karl Josef: Johann Baptist Anzer und Johann Baptist Mehler. Ein Mosaikstein zur Biographie des ersten Bischofs der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. – Nettetal: Steyler Verlag 2003. 214 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 83), kt € 15,80 ISBN: 3-8050-0496-6.

Theologie der Gegenwart 47, 3/2004, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kvelaer: Butzon & Bercker 2004. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457; 162–175: PRINZ, w.: Kritik des freien Willens. Bemerkungen über eine soziale Institution; 176–187:

- MECHSNER, F.: Die Freiheit des Gehirns: Der bedachte Wille; 188–195: QUITTERER, J.: Die Willensfreiheit im Brennpunkt von Philosophie und Neurowissenschaft; 196–206: ARNTZ, K.: Das Ich ist (k)eine Benutzerillusion. Eine theologisch-ethische Verteidigung der Subjektivität; 207–222: DEMMER, K.: Interaktives Denken. Erwartungen an die Moralthologie; 223–239: SANDER, H.-J.: Ortswechsel. Fundamentalthologie im Zeichen von Marginalität und Pluralität.
- Theologie der Gegenwart* 47, 4/2004, hg. v. der Philosophisch-theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennes/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2004. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 242–254: BABO, M.: Historia magistra vitae. Kirchenhikesie als hilfreiches Modell zur Lösung eines aktuellen ethischen Konflikts im modernen Rechtsstaat; 255–265: HOFF, G. M.: Die Inversion der Geschichte. Geschichtstheologie heute?; 266–279: GRÜMME, B.: Auf Sand gebaut? Zur Bedeutung der Denkformen in der Debatte um Reflexionsdefizite in der Religionspädagogik; 280–286: HOCHSCHILD, M.: Das offene Berufsgeheimnis. Vom kirchlichen Metier des Menschen; 287–303: RISSING, T. / WILLEKE, M.: Theologische Schwermut. Zur (Re-)Kapitulation der Paulinischen Theologie.
- Zeitschrift für katholische Theologie* 126 (2004) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. Der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2004, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895: 385–396: NEUFELD, K. H.: Ökumene – Rück- und Vorblick. Zum Beitrag Yves-Marie Congars O.P. 13.4.1904 – 22.6.1995; 397–414: MUCK, O.: Vernunft und Religion – Zum Jubiläum von Bernhard Lonergan SJ; 415–442: LÖFFLER, A.: Theologie im Grenzbereich von Inkisivismus und Pluralismus. Zu Jacques Dupuis' christlicher Theologie des religiösen Pluralismus; 443–454: WITSCHEN, D.: Supererogatorische Ausdruckshandlung. Ein Hinweis auf eine spezielle normativ-ethische Kategorie.
- Ahrens, Theodor: Gegebenheiten. Missionswissenschaftliche Studien. – Frankfurt am Main: 2005. 342 S., kt € 25,00 ISBN: 3-87476-465-6.
- Gottes Wort in der Zeit: – verstehen – verkünden – verbreiten.* Festschrift für Volker Stolle, hg. v. Christoph Barnbrock / Werner Klän. – Münster: Lit 2005. 609 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 12), geb. € 39,90 ISBN: 3-8258-7132-0: 5–20: ASCHOFF, D.: Frankfurt und die westfälischen Juden bis zum Dreißigjährigen Krieg; 21–28: BAUMANN, A.: Gottesdienst bei Juden und Christen; 29–39: LÖTZSCH, F.: Spinozas „Theologisch-politischer Traktat“; 41–61: SCHRECKENBERG, H.: Erlösungsantisemitismus?; 63–84: BRUNN, F.: Historische Anmerkungen zum Verhältnis von Kirche und Vereinswesen; 85–109: HUND, J.: Die Debatte um die Wittenberger Christologie und die konsequent-philippistische Abendmahlslehre Caspar Peucers; 111–125: KOCH, E.: Ecclesia peccatrix; 127–142: KOLB, R.: Jeder Christ ist in die Pflicht genommen, Zeugnis vom Glauben abzulegen; 143–150: STOLLE, T.: Weil es um Menschen geht; 153–172: BAUMERT, N.: Werke des Gesetzes oder „Werke-Gesetz“?; 173–187: BEHRENS, A.: Habakuk 2,1–4 und die Treue zur Offenbarung; 189–191: BURFEIND, C.: „Die Wahrheit des Evangeliums“; 193–207: GÜNTHER, H.: „... dass die Schrift endgültige Erfüllung finde ...“ (Joh 19,28); 209–225: HAACKER, K.: Rettender Glaube und Abrahams Rechtfertigung; 227–244: KRAUS, W.: Lukas: Urchristlicher Schriftsteller zwischen Judentum und Hellenismus; 245–260: SALZMANN, J.: Der Rekurs auf Abraham im Alten Testament; 261–270: SCHENK, W.: Die Rezeption der paulinischen Herrenmahlworte bei Markus; 271–283: SIEGERT, F.: Religionskritik als Mutter der Theologie; 285–302: SÖLLNER, P.: Jerusalem in neutestamentlicher Zeit; 303–322: ADAM, A.: Gottes Weisungen heute; 323–338: KLÄN, W.: Aspekte lutherischer Identität; 339–358: LÖSER, W.: Die Lehre von der Kirche in den Dekreten des Konzils von Trient; 359–380: NEDDENS, C.: Gerechtigkeit und Umkehr; 381–397: ZEUCH, M.: Einheit und Pluralität, Katholizität und Partikularität; 401–413: DA SILVA, G.: Gottes Gerechtigkeit als Missionsmotiv; 415–425: JONELEIT-OESCH, S.: Der Katechismus Martin Luthers für Indien?; 427–442: SCHULZ, K.: Praktizierende konfessionelle Kirchenmission und Partnerschaftsbeziehungen der Missourisynode auf dem Missionsfeld; 443–452: THOMAS, H.: Vertauen – eine nicht selbstverständliche Selbstverständlichkeit; 453–463: WEBER, E. A. W.: Vom Wort zum Gebrauch gereinigt; 465–466: ADAM, H.: Gras und Ufer; 467–483: BARNBROCK, C.: Mimesis; 485–499: FÖRSTER, S.: Vom „Jahr mit der Bibel 1992“ zum „Jahr der Bibel 2003“; 501–510: ROTH, D.: Das Heilige Abendmahl im kirchlichen Unterricht; 511–530: SCHÄTZEL, M.: Von Lukas lernen.
- Mission in Europa.* Überlegungen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Heribert Bettscheider. – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 166 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 86), kt € 14,90 ISBN: 3-8050-0528-8: 19–24: ALT, J.: Arnold Janssen zum Thema „Neu-Heidentum“; 25–35: RIVINUS, K. J.: Prolegomena zum „Projekt Europa“; 36–44: NEMER, L.: Gospel and Culture in England. Missionary Challenges Flowing from the Thought of Lesslie Newbigin; 45–59: WESOLY, W.: Missionsbewusstsein der polnischen Jugend; 60–80: PESCHKE, K.-H.: Mission und Ökumene; 81–110: ÜRFING, M.: Ausbildung von SVD-Ordensmissionaren für Mission in Europa; 113–141: DE MORENTIN, M.: Dios: Creer en El y hablar de El en las afueras de las instituciones; 142–156: BETTSCHIEDER, H.: Sprechen von Gott in einer säkularisierten Welt; 157–166: NEUMANN, K.: Ein missionarischer Glaubenskurs im Internet.
- Biblica Vol. 86 Fasc. 2*, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2005. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 153–173: SANDNES, K.O.: Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἀνωθεν (Joh 3,3–8); 174–191: BÉNÉTREAU, S.: Évangile et prophétie. Un texte original (1 P 1,10–12) peut-il éclairer un texte difficile (2 P 1,16+21)?; 192–212: FIEDLER, R.: A Touch of Support: Ps 3,6 and the Psalmist's Experience; 213–228: NEWMAN, H. I.: A Hippodrome on the Road to Ephrat; 229–244: McCrudden, K. B.: Judgment and Life for the Lord: Occasion and Theology of Romans 14,1–15,13; 245–259: BOLIN, T.: Rivalry and Resignation: Girard and Qoheleth on the Divine-Human Relationship.
- Fischer, Georg: Finanzierung der kirchlichen Sendung. Das kanonische Recht und die Kirchenfinanzierungssysteme in der Bundesrepublik Deutschland und den USA. – Paderborn: Schöningh 2005. 372 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 5), kt € 54,00 ISBN: 3-506-71376-0.
- Goergen, Aloys: Glaubensästhetik. Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst. – Münster: Lit 2005. 129 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 34), brosch. € 14,90 ISBN: 3-8258-8358-x.
- Hahn, Scott: Gott der Barmherzige. Der Weg zur Beichte. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2005. 199 S., geb. € 16,90 ISBN: 3-936484-46-5.
- Haight S.J., Roger: Christian Community in History. Volume 2: Comparative Ecclesiology. – New York, London: Continuum 2005. 518 S., geb. \$: 34,95 ISBN: 0-8264-1631-4.
- Hercsik, Donath: Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre. – Münster: Lit 2005. 192 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 15), brosch. € 19,90 ISBN: 3-8258-8427-9.
- Hofer, Markus: Männerspiritualität. Rituale – Modelle – Gottesdienste. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 117 S. brosch. € 13,90 ISBN: 3-7022-2638-9.
- Juhant, Janez: Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch. – Münster: Lit 2005. 188 S. (Theologie Ost – West, 2), brosch. € 19,90 ISBN: 3-8258-6664-5.
- Kantakuzenos, Johannes: Christentum und Islam. Apologetische und polemische Schriften. Griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel. – Altenberge: Oros Verlag 2005. 415 S. (Corpus Islamo-Christianum, 6), kt € 60,00 ISBN: 3-89375-213-7.
- Inspirationen für ein gutes Leben. Heil sein – heil werden. hg. v. Verena Kast. – Freiburg: Herder 2005. 223 S., geb. € 19,90 ISBN: 3-451-28560-6: 14–22: KAST, V.: Das Beste wünschen – sich befreunden; 23–30: WIEDEMANN, H.-G.: Mit sich selbst gut auskommen – einsam, gemeinsam, allein; 31–39: METTLER v. MEIBOM, B.: Wertschätzung – eine verwandelnde Kraft; 40–47: JUNG, M.: Einander anerkennen – ein Weg zum Glücklicherweise; 48–56: FINDEIS-DORN, Ch.: Miteinander sprechen – eine universale Sprache des Herzens; 57–65: SEIFERT, Th.: Die guten Momente entdecken – kleinen Wundern Raum geben; 66–75: DENINGER-POLZER, G.: Wege aus Leid und Unheil – überraschende Entdeckungen in Mythen; 76–84: RÖSING, I.: Sich heilen am Bösen – die Wirksamkeit von symbolischen Handlungen; 85–93: KAST, V.: Sich begeistern lassen – Kunst erleben; 94–101: RASCHE, J.: Kleine Ewigkeiten – das Zaubereich der Musik; 102–108: BITTLINGER, A.: Wie der Eros im Wein lebt – auf der Suche nach Ganzheit; 109–117: WIELAND-FELD, Ch.: Sich bewegen und bewegen lassen – im Rhythmus des Tanzens; 118–126: WÖLLER, H.: Wissen, wagen, wollen – die Intuition biblischer Frauen; 127–136: DORST, B.: Sophia begegnen – die Wiederkehr weiblicher Weisheit; 137–147: VON BRÜCK, M.: Geistestraining durch Achtsamkeit – ein Weg der Spiritualität; 148–156: ZINK, J.: Von der Kunst des Lassens – der Weg zur Gelassenheit; 157–165: REDDEMANN, L.: Die Energien innerer Bilder – neue Lebensräume eröffnen; 166–175: RIESS, G.: Sich vom Inneren herausfordern lassen – die wegweisende Kraft von Träumen; 176–186: HENZLER, Ch.: Den Gefühlen Farbe geben – die heilende Wirkung des Malens; 187–195: SCHIESS, M.: Kämpfen oder vertrauen sterben lernen; 196–204: STEFFENSKY, F.: Segnen und gesegnet werden – vom Wert eines Rituals.
- Karl Gützlaff (1803–1851) und das Christentum in Ostasien. Ein Missionar zwischen den Kulturen, hg. v. Thoralf Klein / Reinhard Zöllner – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 376 S. (Collectanea Serica), kt € 49,00 ISBN: 3-8050-0520-8: 3–20: KLEIN, T. / ZÖLLNER, R.: Einleitung: Karl Gützlaff als Kulturvermittler; 21–39: ZÖLLNER, R.: Gützlaffs Japanreise 1837 und das *Bojutsu yumemonogatari*. Zur japanischen Fremdenpolitik am Vorabend der „Öffnung“; 40–60: MERKER, P.: Gützlaffs Rolle im Opiumkrieg. Zum Verhältnis von Mission, Handel und Imperialismus im China des 19. Jahrhunderts; 61–76: BRÄSEL, S.: Missionar aus Überzeugung, Entdecker mit Marketingtalent: Gützlaff – der erste Deutsche in Korea; 77–103: WALRAVENS, H.: Karl Gützlaffs Werke. Bemerkungen zu Rezeption und Wissenstransfer aufgrund der nichtmissionarischen Schriften; 105–139: LUTZ, J. / LUTZ, R.: Karl Gützlaff als Propagandist und Fundraiser, 1826–1849. Some Comparisons of Appeals and Sources of Support; 141–153: DREHER, P.: Eine gemeinsame deutsche Mission für China? Die Chinesische Stiftung in Kassel und Gützlaff; 155–171: ZETZSCHE, J.: Gützlaffs Bedeutung für die protestantischen Bibelübersetzungen ins Chinesische; 173–192: NISHINA, Y.: Gützlaffs japanisches Johannesevangelium; 193–229: TIEDEMANN, G.: Missionarischer Einzelgänger oder Visionär? Die Missionsmethoden Gützlaffs.
- Klassiker der Theologie.* Erster Band: Von Tertullian bis Calvin, hg. v. Friedrich W. Graf. – München: Beck 2005. 288 S. kt € 14,90 ISBN: 3-406-52800-7: 11–27: FREY, J.: Marcion (um 85–um 160); 28–42: BRENNKE, H. C.: Tertullian von Karthago (2./3. Jahrhundert); 43–60: MARKSCHIES, C.: Origenes (185 / 186–254); 61–78: DRECOLL, V. H.: Gregor von Nyssa (um 340–nach 394); 79–98: KANY, R.: Augustin (354–430); 99–111: KLEFFMANN, T.: Anselm von Canterbury (1033 / 1034–1109); 112–125: NÜSSEL, F.: Bernhard von Clairvaux (1090–1153); 126–144: SLENCZKA, N.: Thomas von Aquin (1224 / 1225–1328); 145–173: FLASCH, K.: Meister Eckhart (um 1260–1328); 174–187: ROHLS, J.: Johannes Duns Scotus (1265 / 1266–1308); 188–202: LEPPIN, V.: Wilhelm von Ockham (um 1285–1347); 203–223: WENDEBOURG,

- D.: Gregorios Palamas (1296–1359); 224–240: OBERDORFER, B.: John Wyclif (um 1330–1384); 241–254: KORSCH, D.: Martin Luther (1483–1546); 255–266: STROHM, C.: Johannes Calvin (1509–1564); 267–280: WASSILOWSKY, G.: Robert Bellarmine (1542–1621).
- Klein, Stephanie*: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 317 S., kt € 25,00 ISBN: 3-17-018669-8.
- Knechten, Heinrich Michael*: Katholische Spiritualität bei Theophan dem Klausener. Studien zur russischen Spiritualität I. – Waltrop: Hartmut Spener 2005. 211 S., kt € 18,00 ISBN: 3-89991-033-8.
- König, Kardinal Franz*: Meine Lebensstationen. Erinnerungen und Vermächtnis. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2005. 78 S., geb. € 11,90 ISBN: 3-7022-2630-3.
- Latke, Michael*: Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 3. Oden 29–42. Transkription des Syrischen von Klaus Beyer – Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 426 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 41/3), geb. € 84,00 ISBN: 3-7278-1513-2 / 3-525-53957-6.
- Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Volker Leppin / Ulrich A. Wien. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005. 236 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 66), kt € 36,00 ISBN: 3-515-08617-X: 7-13: LEPPIN, V.: Siebenbürgen: ein kirchenhistorischer Sonderfall von allgemeiner Bedeutung; 15–23: PETRITSCH, E.: Das Osmanische Reich und Siebenbürgen im Reformationszeitalter; 25–55: KLUETING, H.: Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa; 57–70: ZACH, K.: Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen; 71–76: BORSA, G.: Die Konfessionalisierung im Spiegel der siebenbürgischen Druckorte und Buchdrucker; 77–88: SZEGEDI, E.: Die Reformation in Klausenburg; 89–104: WIEN, U.: Die Humanisten Johannes Honterus und Valentin Wagner als Vertreter einer konservativen Stadtreformation in Kronstadt; 105–113: GÜNDISCH, K.: Die „Geistliche Universität“ der Sächsischen Kirchengemeinden im 15. und 16. Jahrhundert; 115–131: HOFHANS, E.: Der Wiener Humanismus und seine Bedeutung für die Reformation in Siebenbürgen; 133–134: WILHELM, Th.: Korrespondenz siebenbürgischer Gelehrter mit deutschen Gelehrten. Skizze eines Projekts; 135–142: BALÁZS, M.: Gab es eine unitarische Konfessionalisierung im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts?; 143–152: BALÁZS, M.: Einflüsse des Baseler Humanismus auf den Siebenbürger Antitrinitarismus; 153–163: CZENTHE, M.: Die Reformation in Oberungarn bei den Zipser Sachsen; 165–177: HORN, L.: Der ungarische Adel als Träger der Reformation in Siebenbürgen; 179–190: MARZA, R.: Die orthodoxe Kirche der Rumänen aus Siebenbürgen: Konfession und Politik im 16. Jahrhundert; 191–200: GYÉMÁNT, L.: Die Juden in Siebenbürgen bis zum 18. Jahrhundert; 201–210: KIRÁLY, P.: Valentin Bakfark – Anfangsjahre eines siebenbürgischen Musikers von europäischem Rang; 211–220: POELCHAU, L.: Christian Schesaeus. Ein humanistischer Dichter des 16. Jahrhunderts.
- Leo Elders*: Gespräche mit Thomas von Aquin, hg. v. David Berger / Jörgen Vijgen. – Siegburg: Franz Schmitt 2005. 300 S. (Quaestiones non disputatae, 10), kt € 14,00 ISBN: 0943-478 X.
- Mensch sein heißt Sinn finden*. Hundert Worte von Viktor Frankl, hg. v. Elisabeth Lukas. – München: Verlag Neue Stadt 2005. 102 S., geb. € 9,90 ISBN: 3-8799-634-6.
- Martini, Carlo M.*: Auch die Seele kennt Tag und Nacht. Reflexion für Zeiten innerer Prüfung. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 2005. 79 S., kt € 9,90 ISBN: 3-87996-636-2.
- May, Georg*: Das Priesterhaus in Marienborn. – Mainz: Bistum Mainz 2005. 208 S., brosch. € 18,00 ISBN: 3-934450-19-9.
- Der Familie und uns zuliebe*. Für einen Perspektivenwechsel in der Familienpolitik?, hg. v. Bernhard Nacke / Elisabeth Jünemann. – Mainz: Grünewald 2005. 412 S. (Christentum und Gesellschaft. Perspektiven für das 21. Jahrhundert, 5), kt € 24,80 ISBN: 3-7867-2527-6: 17–47: LEHMANN, KARDINAL K.: Seid fruchtbar und mehret Euch – und ehret Eure Eltern! Biblisch-ethische Gedanken zum Generationenvertrag; 48–63: KAUFMANN, F.-X.: Eine folgenreiche Verletzung der Generationengerechtigkeit: Zu wenig Kinder; 64–73: KIRCHHOFF, P.: Ehe und Familie als Voraussetzungen für die Überlebensfähigkeit unserer Gesellschaft; 74–83: KLAGES, H.: Soziologische Erkenntnisse; 84–99: JÜNEMANN, E.: Sozialethische Bedingungen; 103–124: NACKE, B.: Die Selbstständigkeit der Familie stärken durch eine familiäre Ordnungspolitik? Der Versuch eines Denkweges; 125–132: DETTLING, W.: Familie neu denken. Für einen Perspektivenwechsel in der Familienpolitik; 133–143: RIEDEL-SPANGENBERGER, I.: Reformen des Familienrechts in Deutschland seit dem 2. Weltkrieg; 144–154: WINGEN, M.: Neu- und Höherbewertung der Elternschaft durch eine ganzheitliche Familienpolitik – wann endlich?; 155–170: KILZ, G.: Ökonomische Aspekte einer innovativen Familienpolitik; 171–190: WALTER, N. / BRÄUNINGER, D.: Zukunftsorientierte Familienpolitik – nicht mehr Scheckbuch; 191–212: SKALA, D.: Familie und Bildung – eine politische Herausforderung; 215–229: LUDWIG, H.: Erziehungseinkommen; 230–237: BORCHERT, J.: Der „Wiesbadener Entwurf“ einer familienpolitischen Strukturreform des Sozialstaats: Gerechtigkeit als Schlüssel für eine nachhaltige Gesellschaftspolitik; 238–247: NACKE, A.: Handlungsfehler einer Steuerpolitik für die Familie; 248–256: KORDEN, R.: Grundvoraussetzungen einer verfassungsgerechten Familienförderung; 257–268: HOFFMANN, E.: Parenting im Zusammenspiel von Eltern, Institutionen, Forschung und Politik. Konzept und internationale Erfahrungen; 269–280: DRUMM, J.: Kirche für Familien – Kirche der Familien. Familienpolitische Erfahrungen und Perspektiven aus diözesaner Sicht; 281–285:

HEIL, H.: Familie und Pfarrgemeinde – Miteinander auf dem Weg in die Zukunft; 286–295: HANDKE, B.: Familien stärken. Positionen der Caritas; 296–307: BUSSMANN, E.: Ohne Familie ist kein Staat zu machen; 308–316: ULRICH, E.: Wie gehts der Familie? Familienpolitisches Konzept der KAB; 317–325: FEILER, V. / GRIFFIG, K.: Familienpolitisches Konzept des Kolpingwerkes; 326–335: LICHARZ-LICHTENTHÄLER, Ch.: Familienpolitische Positionen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und seine Positionen zu Themen in Gesellschaft und Kirche; 336–343: SCHMIDT, R.: Die Familienpolitik der Bundesregierung; 344–351: BÖHMER, M.: Ohne Familie ist kein Staat zu machen; 352–364: GÖRING-ECKARDT, K.: Eltern sollen wählen. Grüne Familienpolitik; 365–372: VAN ESSEN, J.: Liberale Familienpolitik – Mehr Chancen für Kinder!; 373–380: GÖRNER, R.: Familie und Erwerbstätigkeit – damit es endlich voran geht!; 381–393: DREYER, M.: Familienpolitik in Rheinland-Pfalz; 394–404: COLLIN-LANGEN, B.: Familienleben – Lebensraum Kommune. Gestalten – Quer denken – Unterstützen: Kommunalpolitische Möglichkeiten.

Bibelwissenschaft

- Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse*. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung, hg. v. Thomas J. Kraus und Tobias Nicklas. – Berlin: Walter de Gruyter 2004. 185 S. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 11 (Neutestamentliche Apokryphen I)), geb. € 49,95 ISBN: 3-11-017635-1.
- Pagels, Elaine*: Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt. – München: Beck 2004. 239 S., geb. € 19,90 ISBN: 3-406-52242-4.
- The Double Voice of Her Desire*. Texts by Fokkelen van Dijk-Hemmes, hg. v. Jonneke Bekkenkamp / Freda Dröes. – Leiden: Deo 2004. 210 S. (Tools for Biblical Study series, 6), kt £ 19,95 ISBN: 90-5854-003-0.

Altes Testament

- Bengtsson, Per*: Translation Techniques in Two Syro-Arabic Versions of Ruth. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2003. 195 S. (Studia Orientalia Lundensia, Nova Series, vol. 3), kt SEK 258,00 ISBN: 0281-4528.
- Fischer, Alexander Achilles*: Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1–5. – Berlin: Walter de Gruyter 2004. 386 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 335), geb. € 98,00 ISBN: 3-11-017899-0.
- Grätz, Sebastian*: Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12–26. – Berlin: Walter de Gruyter 2004. 343 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 337), geb. € 98,00 ISBN: 3-11-017967-9.
- Groenewald, Alphonso*: Psalm 69: Its structure, redaction and composition. – Münster: Lit 2003. 388 S. (Altes Testament und Moderne, 18), brosch. € 24,90 ISBN: 3-8258-7031-6.
- Haag, Ernst*: Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 271 S. (Biblische Enzyklopädie, 9), kt € 25,00 ISBN: 3-17-012338-6.

Neues Testament

- Blum, Matthias*: „... denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse. – Münster: Aschendorff 2004. 242 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 46), kt € 37,00 ISBN: 3-402-04794-2.
- Fricker, Denis*: Quand Jésus parle au masculin-féminin. Étude contextuelle et exégétique d'une forme littéraire originale. – Paris: J. Gabalda 2004. 437 S. (Études Bibliques, 53), kt € 65,00 ISBN: 2-85021-157-6.
- Lambrecht, Jan*: Understanding What One Reads. New Testament Essays. – Leuven: Peeters 2003. 303 S. (Annua nuntia Lovaniensia, 46), brosch. € 30,00 ISBN: 90-429-1302-9.
- Winter, Bruce W.*: Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities. – Cambridge: Eerdmans 2003. 236 S., kt \$ 26,00 ISBN: 0-8028-4971-7.

Dogmatik

- Weß, Paul*: Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum. – Wien: Lit 2004. 224 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 9), brosch. € 19,90 ISBN: 3-8258-8026-5.
- Berger, David*: Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen. – Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2004. 115 S. (Respondeo, 16), kt € 8,00 ISBN: 3-87710-278-6.
- Hosselmann, Roland*: Wende zur kultischen Ontologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen. – Münster: Lit 2004. 358 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 40), € 24,90 ISBN: 3-8258-7175-4.
- Lies S.J., Lothar*: Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 240 S., brosch. € 19,90 ISBN: 3-7022-2621-4.

Fundamentaltheologie

- Büchel Sladkovic, Angela*: Warten auf Gott – Simone Will zwischen Rationalismus, Politik und Mystik. – Münster: Lit 2004. 346 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 15), brosch. € 24,90 ISBN: 3-8258-6912-1.

Moraltheologie

Babo, Markus: Kirchenasyl – Kirchenhikesie. Zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland. – Münster: Lit 2003. 480 S. (Studien der Moraltheologie, 20), brosch. € 35,90 ISBN: 3-8258-5591-0.

Eid, Volker: Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik. – Freiburg (Schweiz) / Freiburg i. Br.: Academic Press / Herder 2004. 282 S. (Studien zur theologischen Ethik, 104), brosch. € 35,00 ISBN: 3-7278-1474-8 / 3-451-28526-6.

Kirchengeschichte

Rivinius, Karl Josef: Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut. Ein Beitrag zu seiner Geschichte. – Nettetal: Steyler Verlag 2004. 174 S. (Collectanea Serica), kt € 30,00 ISBN: 3-8050-0498-2.

Sander, Augustinus: Ordinatio Apostolica. Studien zu Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts. Band I: Georg III. von Anhalt (1507–1553). – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 366 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 65), kt. € 34,00 ISBN: 3-7022-2579-X.

Philosophie

Pieper, Josef: Über die Tugenden. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß. – München: Kösel-Verlag 2004. 255 S., geb. € 19,95 ISBN: 3-466-40172-0.

Pohlmeyer, Markus: Geschichten-Hermeneutik. Philosophische, literarische und theologische Provokationen im Denken von Wilhelm Schapp. – Münster: Lit 2004. 255 S. (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 22), brosch. € 24,90 ISBN: 3-8258-7436-2.

Glöckner, Reinhard: Wie Menschen als Person leben. Ein Blick auf den Mechanismus der Verdrängung in den Spannungsfeldern von Verantwortung in Freiheit und Gerechtigkeit. – Münster: Lit 2004. 79 S. (Philosophie, 48), brosch., € 14,90 ISBN: 3-8258-7400-1.

Ökumene

Alfejev, Hilarion: Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie, hg. v. Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg Schweiz 2003. 276 S. (Ökumenische Beihefte, 43), geb. € 32,80 ISBN: 3-7278-1435-7.

Schwanke, Johannes: Creatio ex nihilo. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545). – Berlin: Walter de Gruyter 2004. 320 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 126), geb. € 98,00 ISBN: 3-11-017968-7.

Kirchenrecht

Nelles, Marcus: Summum ius Summa Iniuria? Eine kanonische Untersuchung zum Verhältnis von Einzelfallgerechtigkeit und Rechtssicherheit im Recht der Kirche. – St. Ottilien: Eos 2004. 335 S. (Münchner Theologische Studien, 59), geb. € 40,00 ISBN: 3-8306-7197-0.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Bourgeois, Daniel: Die Pastoral der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2004. 799 S. (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, 11), geb. € 56,00 ISBN: 3-89170-130-0.

Weirer, Wolfgang: Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive. – Münster: Lit 2004. 406 S. (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, 2), brosch. € 29,90 ISBN: 3-8258-7267-x.

Zilleßen, Dietrich: Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik. – Münster: Lit 2004. 195 S. (Profane Religionspädagogik, 1), brosch. € 19,90 ISBN: 3-8258-4843-4.

CORRIGENDUM

In Heft 4/2005 ist uns im Leitartikel zu Kardinal von Galen in Sp. 265f ein Fehler unterlaufen. Der Angabe „Haus Assen“ wurde fälschlich der Hinweis „Oldenburger Münsterland“ beigesetzt, der sich aber faktisch auf Burg Dinklage bezieht.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Bergstr. 13, CH-6004 Luzern;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Dr. Klaus Buchenau, Ostenderstr. 5, D-13353 Berlin;
Dr. Roland Deines, Fürstengraben 1, D-07743 Jena;
Prof. Dr. Heinrich Döring, Maria-Ward-Str. 6, D-82441 Ohlstadt;
Prof. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PD Dr. Stephan Goertz, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Rainer Hagencort, Von-Stauffenberg-Str. 59, D-48451 Münster;
Dr. Michael Hardt, Leost. 19a, D-33098 Paderborn;
Dr. Hans Hermann Henrich, Leonhardtstr. 18–20, D-52064 Aachen;
Julia Koll, Lahnstr. 3, D-53037 Marburg;
Dr. Michael Labahn, Dieskauer Str. 15, D-06112 Halle/S.;
Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
DDr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Dr. Gudrun Lohkemper-Sobiech, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Christoph G. Müller, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Tobias Nicklas, Postbus 9044, KD Nijmegen, Nederland;
Dr. Wolfgang Oswald, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Karl Schiewerling, Steinstr. 35, D-48301 Nottuln;
Bernward Schmidt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;

Impressum

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

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

Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Sabrina Herbecke, Alexander Scholz, Sebastian Wendel

Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,

Druckhaus · Münster 2005

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2005 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568 X